



FONDO  
EDITORIAL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HUANTA



# AUGUSTO SALAZAR BONDY Y LOS LÍMITES DE LA RAZÓN MODERNA

**Verónica Sánchez Montenegro**

Compiladora





UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE HUANTA



FONDO  
EDITORIAL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HUANTA

# AUGUSTO SALAZAR BONDY

## Y LOS LÍMITES DE LA RAZÓN MODERNA

ADRIANA MARÍA ARPINI  
ZENÓN DEPAZ TOLEDO  
ALAN PISCONTE QUISPE  
JORGE QUISPE CÁRDENAS  
SAÚL RENGIFO VELA  
ÁLVARO REVOLLEDO NOVOA  
VERÓNICA SÁNCHEZ MONTENEGRO  
MARCO FELIPE BARBOZA TELLO  
LIA REBAZA LÓPEZ  
MISHELL TRINIDAD FELIPE  
LINDA VELÁSQUEZ MONZÓN



## **Augusto Salazar Bondy y los límites de la razón moderna**

©Adriana María Arpini / ©Zenón Depaz Toledo / ©Alan Pisconte Quispe /  
©Jorge Quispe Cárdenas / ©Saúl Rengifo Vela / ©Álvaro Revolledo Novoa /  
©Verónica Sánchez Montenegro / ©Marco Felipe Barboza Tello / ©Lia Reba-  
za López / ©Mishell Trinidad Felipe / ©Linda Velásquez Monzón

### **Editado por:**

©Universidad Nacional Autónoma de Huanta, Fondo Editorial. Jr.  
Manco Cápac No 497, El Bosque, local administrativo, Huanta,  
Ayacucho - Perú.

1ª edición Digital – julio 2025

242 pp.; 14.8x21cm

Version Digital

### **Auspiciado por:**

Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Universidad Nacional Mayor  
de San Marcos

**HECHO EL DEPÓSITO LEGAL EN LA BIBLIOTECA  
NACIONAL DEL PERÚ N° 2025-09002**

**ISBN: 978-612-99039-2-7**

Libro electrónico disponible en: <https://fondoeditorial.unah.edu.pe>

DOI: <https://doi.org/10.37073/feunah.55>

### **Proceso de Revisión**

Fue revisado por pares externos en modalidad de doble ciego. autoriza-  
do para publicar con Resolución de Vicepresidencia de Investigación N°  
046-2025-UNAH.

### **Diseño de cubierta y diagramación de interiores**

Imprenta Arteidea

### **Publicado en el Perú / Published in Peru**

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o par-  
cial de esta obra, sin autorización escrita de los autores.





# ÍNDICE

Álvaro Revollo Novoa. *Prólogo* / 9

Adriana María Arpini. *La cuestión de la dominación: Dimensiones de su tratamiento en escritos de Augusto Salazar Bondy* / 11

Zenón Depaz Toledo. *Metafísica de la dominación y crítica civilizatoria en Salazar* / 31

Alan Pisconte Quispe. *El Dilema Habsburgo. Augusto Salazar Bondy, Wittgenstein y la Dominación* / 53

Jorge Quispe Cárdenas. *Alienación, liberación e interculturalidad en Salazar Bondy* / 71

Saúl Rengifo Vela. *Aspectos fundamentales del pensamiento político y antropológico de Augusto Salazar Bondy* / 99

Álvaro Revollo Novoa. *Salazar Bondy y la Nueva Analítica en San Marcos* / 119

Verónica Sánchez Montenegro. *Augusto Salazar Bondy: Apuntes sobre la idea de mujer y educación femenina* / 131

Marco Felipe Barboza Tello. *El humanismo de Augusto de Salazar Bondy y la cultura en emergencia: Diálogos con el mundo de hoy* / 151

Lia Rebaza López. *El quehacer docente en Filosofía y su sentido en la educación superior: una mirada ontológica desde Salazar Bondy* / 187

Mishell Trinidad Felipe. *El problema del valor en la ética trascendental: Diálogo entre A. Salazar Bondy y L. Wittgenstein* / 201

Linda Velásquez Monzón. *Problematización en torno a la lectura en clave metafísica de Augusto Salazar Bondy sobre el Tractatus Logico-Philosophicus* / 227



## PRÓLOGO

A medio siglo de la partida de Augusto Salazar Bondy, su pensamiento continúa iluminando zonas profundas de la vida filosófica, social y cultural de América Latina. Su voz crítica, moldeada en el cruce entre el rigor conceptual y el compromiso histórico, resuena hoy con una actualidad inquietante. Este libro colectivo nace como un gesto de homenaje, pero también como una invitación a pensar con él y más allá de él.

Salazar Bondy fue un filósofo cuya obra no se limitó al ámbito académico: supo pensar desde la incomodidad y desde la urgencia. Por ello, esta publicación reúne reflexiones que giran en torno a sus ejes fundamentales: la noción de dominación, la crítica a la dependencia cultural, la preocupación por la educación y la formación crítica, el diálogo con las tradiciones filosóficas contemporáneas, la ética del compromiso y la posibilidad de una filosofía situada.

Los textos aquí presentados abordan, desde distintas perspectivas, la arquitectura conceptual de su obra. Algunos ensayos se detienen en su crítica a la inautenticidad de las filosofías que replican modelos ajenos sin confrontarlos con la realidad histórica concreta de nuestras sociedades. Otros examinan cómo la categoría de dominación atraviesa no sólo las estructuras económicas o políticas, sino también la subjetividad, la cultura y el lenguaje.

También hay reflexiones que exploran su vínculo con la educación, entendida no como transmisión de saberes, sino como formación del juicio, de la libertad y de la capacidad de pensar por cuenta propia. Se destacan lecturas que ponen en relación su obra con tradiciones como la fenomenología, el existencialismo y el análisis lógico.

La diversidad temática de este libro da cuenta del alcance y la fecundidad de su legado. Se abordan cuestiones como la alienación, el valor, la interculturalidad, la ética y el género, no como temas aislados, sino como dimensiones entrelazadas de un proyecto filosófico que buscó siempre responder a las condiciones históricas de su tiempo.

Lejos de un ejercicio de veneración nostálgica, los textos que componen este volumen reflejan una voluntad crítica, un deseo de recuperar la potencia transformadora de su obra en el presente.

A través de las distintas contribuciones, se confirma que Salazar Bondy no fue solo un autor clave para el Perú, sino una figura fundamental en la historia intelectual latinoamericana. Su obra constituye una propuesta para pensar la filosofía desde las condiciones concretas de existencia, desde las contradicciones vividas, desde los cuerpos, las lenguas y las memorias del continente.

Este libro quiere ser parte de esa conversación interrumpida, que va de generación en generación. Si hoy volvemos a Salazar Bondy, no es solo por respeto a su legado, sino porque sus preguntas siguen abiertas: ¿qué significa pensar desde América Latina? ¿Cómo desarticular las formas más sutiles de dominación? ¿Qué lugar tiene la filosofía en la vida común? ¿Y cómo formar sujetos capaces de transformar, y no solo describir, la realidad?

Cincuenta años después, estas preguntas no han perdido su fuerza original. Muy por el contrario, el contexto actual — marcado por desigualdades sistémicas, crisis epistemológicas y nuevas formas de dependencia simbólica — exige volver a ellas con más lucidez... y con nuevos actores.

*Álvaro Revollo Nova*

# **La cuestión de la dominación: Dimensiones de su tratamiento en escritos de Augusto Salazar Bondy**

**Adriana María Arpini**  
INCIHUSA, CONICET / UNCUIYO

## **Introducción**

En América Latina, tras la decepción con las teorías y políticas del desarrollo, formuladas por la CEPAL (Comisión Económica para América latina) durante la posguerra, se inicia un período de luchas socio-políticas potenciado por el triunfo de la Revolución cubana, que se extendió hasta el golpe de Estado en Chile del 11 de setiembre de 1973. que derrocó al Presidente Salvador Allende. Durante ese período, que suele denominarse «década revolucionaria», se intensifica la preocupación teórica por los problemas de la dependencia económica en América Latina. En los debates y polémicas acerca de la dependencia, que se dieron desde mediados de los '60 y en los primeros años '70, participaron intelectuales procedentes de diversos puntos de América Latina, produciendo un desplazamiento de la centralidad que hasta el momento habían tenido las teorías del desarrollo. J. C. Cárdenas Castro (2016) denomina «giro dependentista» a este momento en el desarrollo de las ciencias sociales y la economía, que tuvo entre 1970 y 1973 algunas interesantes polémicas, que repercutieron en el desarrollo de la teoría política, social y económica del Continente

Los debates en torno al problema de la dependencia impactaron en los replanteos filosóficos que se dieron en la misma época. Se escucharon las voces de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Roig, Enrique Dussel, entre otros intelectuales del campo filosófico. Nos interesa, en particular, revisar la producción de Augusto Salazar Bondy sobre el tema, con el propósito de comprender cómo fue su lectura

del problema de la dependencia y la elaboración filosófica de la noción de dominación como categoría explicativa de la realidad social, política, cultural y de la filosofía misma en América Latina.

El filósofo peruano aborda la cuestión en diferentes ocasiones y en relación a problemas específicos. Podemos caracterizar algunos de esos abordajes: (a) Dependencia y dominación como problemas estructurales de la vida peruana y latinoamericana (subdesarrollo, dependencia y dominación); (b) Dependencia y dominación como problemas de la situación y condición de nuestra cultura, incluido el quehacer filosófico (cultura de la dominación, filosofía de la dominación); (c) Dependencia y dominación como problemas axiológicos a cuya superación contribuye una transformación radical de la educación (dominación, valores y educación); (d) Dominación como problema antropológico, con especial referencia a la situación de la mujer (problema de género) y a la reformulación de un humanismo latinoamericano (antropología de la dominación).

### **(a) Dependencia y dominación como problemas estructurales de la vida peruana y latinoamericana.**

Es bien conocido el ensayo que Augusto Salazar Bondy dedica al problema de la existencia de una filosofía auténtica y original de nuestra América, cuyas conclusiones negativas despertaron no pocas reacciones y polémicas entre quienes se dedicaban a la Historia de las ideas. El autor diferencia entre la situación de subdesarrollo y las relaciones de dependencia y dominación. Considera que el subdesarrollo obedece principalmente a causas económicas estructurales, por las cuales un país no logra satisfacer las necesidades para la reproducción de su propia existencia, produciendo profundos desequilibrios y falta de integración. Por esta razón está obligado a depender de países más desarrollados, que imponen condiciones, las cuales se expresan de manera asimétrica principalmente en el terreno político. Ello da lugar a relaciones de dominación, por las cuales

el país dominado queda incapacitado para tomar decisiones en forma autónoma y autoimpulsarse. Todo ello produce condiciones de minusvaloración y alienación que se expresan en todos los ámbitos de la vida social y cultural. Pero, gracias a la función crítica de la filosofía, es posible empinarse sobre la realidad presente y transformar el esquema valorativo mediante la formulación de nuevos valores (cf. Salazar Bondy, 2010). La comprensión de la dominación como categoría filosófica enraíza en motivos estructurales, económicos y políticos, pero es definitivamente interpretada en términos antropológicos y ético-axiológicos, como veremos.

El asunto venía siendo trabajado por el filósofo peruano desde mediados de los '60 y alcanza una primera formulación en el ensayo *La cultura de la dominación* (1966)<sup>1</sup>. Allí retoma ideas del ingeniero y economista peruano Jorge Bravo Bresani y del economista francés François Perroux acerca del desarrollo, el subdesarrollo y la dominación como problemas estructurales intranacionales e internacionales. Aplica esas categorías a la interpretación de la cultura y la filosofía peruana y latinoamericana<sup>2</sup>. En línea con el economista francés, Salazar considera que no es de extrañar la estrecha relación entre economía y cultura, y especialmente entre economía y filosofía en la historia del pensamiento.

Cada vez que la economía ha llevado sus conceptos hasta sus últimos desarrollos ha desembocado en los

---

<sup>1</sup> Sometido a discusión en diversas reuniones, la versión definitiva del ensayo es publicada en el volumen colectivo *Perú Problema* (Lima, 1968). Otros escritos del autor sobre el mismo tema son: "Filosofía y Alienación ideológica" (1969/1971), la serie de artículos periodísticos "Cultura y dominación" (1972), "Dominación, valores y formación humana" (1972/1974), "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación" (1973), "El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo" (1973/1995), *Bartolomé o de la dominación* (1974).

<sup>2</sup> Nos hemos explayado sobre la relación de Salazar Bondy con los economistas J. Bravo Bresani y F. Perroux en el capítulo sobre "La cultura de la dominación en la tensión dominación / liberación" de nuestro libro *Filosofía, crítica y compromiso* en Augusto Salazar Bondy (Lima, 2016)

grandes planteos filosóficos. A su vez la filosofía ha podido ser una reflexión cabalmente universal y concreta buscando en las profundidades de la existencia económica” (Salazar Bondy, 2015, p. 42).

Perroux realiza una “crítica de la razón económica” en la que señala que los sistemas económicos incorporan elementos normativos, por lo que están ideológicamente condicionados, aun cuando sus conceptos pretendan ser transparentes y operacionales. Lejos de eliminar los elementos axiológicos, que son metodológicamente indispensables en la economía, se trata de hacerlos explícitos y determinar el nivel en que puede operarse científicamente. Su teoría de la dominación, ofrece una perspectiva para interpretar la vida económica como conjunto de relaciones, a veces disimuladas, entre dominadores y dominados.

En su estudio sobre “El pensamiento de François Perroux”, Salazar afirma que la intersección entre los conceptos de dominación, dependencia y alienación constituyen un momento ineludible de la interpretación de la cultura y el hombre. En particular el concepto de alienación, entendido como “pérdida del ser que amenaza al hombre sometido a las relaciones de dominación”, sólo puede ser superado a través “del diálogo social, el encuentro creador de los espíritus históricos, porque para Perroux ‘el hombre es un ser dialogante en una especie dialogante’” (Salazar Bondy, 2015, p. 44).

En contraposición, a las nociones de dependencia y dominación, Perroux propone la noción de “creación colectiva”, la cual constituye, según Salazar, la cima del humanismo perrouxiano, por cuanto contribuye a dar nuevo sentido a la aventura humana mediante la plena participación en comunidades dinámicas, en las que todos contribuyen a la formación y perfeccionamiento de todos.

Tanto en escala nacional, como en la regional y la planetaria la teoría de la dominación se enfrenta a una misma exigencia de racionalidad a la luz de una

economía humana. En todos los casos se trata de un desafío, de la necesidad de una creación colectiva, proyectada en el sentido de la producción de los hombres a través de la producción de las cosas (Salazar Bondy, 1970, p. 16).

En resumen, dominación, como categoría de análisis social permite describir la situación estructural de la vida peruana y latinoamericana; como categoría filosófica permite una hermenéutica de la condición humana desde una perspectiva antropológica y ético-axiológica, que abre posibilidades de transformación apostando al diálogo y la creatividad.

**(b) Dependencia y dominación como problemas de la situación y condición de nuestra cultura (“cultura de la dominación”) y del quehacer filosófico (“filosofía de la dominación”).**

En “Cultura y dominación”<sup>3</sup>, escrito en 1972 como respuesta a Ángel Rama, a propósito de sus afirmaciones sobre “Las voces de la desesperación”, Salazar Bondy ofrece la siguiente caracterización:

La cultura, en sentido objetivo, supone la existencia de un conjunto de ideas, valores y modos de comportamiento relacionados dinámicamente entre sí, a través de los cuales un grupo social expresa su situación histórica, su modo de responder al desafío del medio en que se halla instalado. La cultura es un sistema de comunicación a la vez que una imagen del grupo, su fisonomía histórica. (Salazar Bondy, 2015 b, pp. 45).

---

<sup>3</sup> Publicado originalmente en *Expreso*, entre abril y mayo de 1972, reproducido en *Textual 9*, Número dedicado a Augusto Salazar Bondy, diciembre de 1974, pp. 17-24; posteriormente reproducido en: Helen Orvig y David Sobrevilla (Editores) 1995. *Augusto Salazar Bondy. Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima, Fondo editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM, pp. 123-140; y en: Rojas, Joel (Editor), Montoya, S. y Martínez, O. 2015. *Repensar a Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo editorial de la UNMSM, pp. 45-57.)

Al año siguiente, en 1973, Salazar participa en las Cuartas Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina) y en el subsiguiente Simposio de Filosofía Latinoamericana. Allí expone sobre “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. Entiende por dominación:

[...] una relación entre dos instancias, que pueden ser personas, o clases, o países, relación tal que A domina a B, tiene el poder de decisión sobre lo que es fundamental respecto a B. B, que es dominado, sufre como resultado una depresión, una falta de posibilidades de desarrollo, una limitación, es decir, todo lo que se puede considerar como defectivo porque el dominador lo subyuga en cuanto tiene la capacidad de decidir siempre por él. Están en una relación tal que son dependientes el uno del otro en el sentido de que están trabajando juntos, viviendo juntos, compartiendo determinadas tareas vitales juntos, pero en la cual uno domina al otro (Salazar Bondy, 1995, p. 153).

Entiende, además, que la dominación de un país sobre otro se da en íntima relación con la dominación de unos grupos sobre otros al interior del mismo país, ya sea entre clases, castas, regiones, etc. Y que la dominación es determinante fundamental del subdesarrollo del país dominado, es decir, del estado de depresión y desequilibrio crónico en que se encuentran los países de nuestra América. Por lo que hace a la cultura, esta queda debilitada y se deterioran sus capacidades de creación; aun cuando puedan existir productos de indiscutible creatividad, en su conjunto se trata de una “cultura de la dominación”. En estas condiciones, la filosofía queda igualmente afectada: “la filosofía de nuestra América –dice Salazar–, de cada uno de nuestros países o del conjunto de los países latinoamericanos, es una filosofía de la dominación, y por lo tanto defectiva” (Salazar Bondy, 1995, p. 155). Sin embargo, a pesar de lo desfavorable del diagnóstico, Salazar apuesta a los sectores de la sociedad y

la cultura que emergen, que tienen la posibilidad de salir de la situación generalizada, porque esta no es cerradamente determinante.

Salazar recuerda el *dictum* hegeliano acerca de que “la conciencia es elasticidad absoluta” y lo interpreta en la perspectiva de una posibilidad de transformación de la situación de dominación, porque la dominación –dice– “no anula automáticamente las virtualidades creadoras del grupo y sus posibilidades de lograr una respuesta espontánea. [...] El salto a lo universal [...] lleva a la reconversión de las relaciones humanas” (Salazar Bondy, 2015, pp. 56-57). Confía en las posibilidades de lo que Leopoldo Chiappo llamó “cultura de la emergencia”. Para esto es importante una acción de la filosofía, en la docencia y fuera de ella, que siga un camino diferente al de la dominación; que, en conexión con procesos que se dan al interior de la sociedad, se oriente en el sentido de la liberación. Para ello son necesarias al menos tres cosas: 1) acentuar del sentido crítico de la filosofía, apelando a los instrumentos de la epistemología, el análisis lingüístico y la crítica histórico-social; 2) cambiar el modo de plantear los problemas filosóficos, partiendo de la propia situacionalidad; 3) reconstruir la filosofía a partir de la crítica y el replanteo de los problemas, de manera de producir nuevos valores en el marco de un pensamiento filosófico liberador. El mismo Salazar Bondy aporta a la reconstrucción de la filosofía peruana con su obra *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*<sup>4</sup>, cuya primera edición en dos volúmenes data de 1965.

Consideramos que el trabajo sobre la historia de nuestras ideas es un momento hermenéutico de autoconocimiento y autoafirmación, indispensable para la toma de conciencia (concientización), personal y colectiva, que constituye la plataforma para la creación y transformación cultural.

---

<sup>4</sup> La obra ha sido reeditada en varias oportunidades. La última, con estudio preliminar de Pablo Quintanilla data de 2013 e incluye como quinta parte el texto ¿Existe una filosofía de nuestra América?

**(c) Dominación como problema axiológico que impacta en la educación.**

En escritos de Salazar posteriores a 1968 se advierte que el término “dominación” deja de ser sólo un calificativo de la cultura o de la filosofía, para convertirse en el núcleo sustantivo de una problemática axiológicamente marcada. Recordemos que, en diálogo crítico con las tradiciones axiológicas subjetivistas y objetivistas y, en particular con Wittgenstein, Salazar llega a establecer una concepción del valor como categoría *a priori* de la acción, que impregna todos los modos en que los seres humanos se relacionan con el mundo: el conocer, el obrar, el gozar. Además, los valores, en cuanto son categorías críticas, impulsan a la acción transformadora.

Estas instancias –dice, refiriéndose a los valores– no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo, sino que cumplen la función de categorías gracias a las cuales hay objetividad práctica y, en consecuencia, entendimiento de los sujetos respecto del mundo de la acción. Gracias a los valores hay entendimiento social, en el doble sentido de acuerdo social, diálogo de personas y de comprensión de lo social [...]. Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos, sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano [...] como condiciones de posibilidad de un mundo en proceso (Salazar Bondy, 1971, pp. 141-142)

Es decir que aquello que está contenido en los términos valorativos, si bien funda *a priori* la racionalidad del obrar, se gesta históricamente. Por esta razón, los problemas de la alienación, la dominación, la autenticidad, no resultan ajenos a la problemática del valor, como tampoco lo son las posibilidades de crítica, transformación de la realidad y de creación de nuevos valores.

En efecto, Salazar diferencia niveles de la vida valorativa. Por una parte, están aquellas vivencias que responden a pautas ya establecidas, que constituyen valoraciones derivadas o

segundas; aquellas que suponen una participación espontánea de los sujetos, en ausencia de patrones de valor ya dados, son valoraciones originarias, primitivas o protovaloraciones; entre ambas tienen lugar las valoraciones críticas, las cuales introducen variaciones parciales que redundan en modificaciones de los patrones existentes. Por otra parte, las valoraciones pueden ser aprendidas, transferidas, imitadas, pero también se puede tomar distancia de los patrones valorativos vigentes, llevar adelante una reflexión crítica acerca de ellos, y liberarse lo suficiente como para modificarlos hasta el punto de crear nuevos patrones.

Ahora bien, el sustrato antropológico común a la dominación, a las valoraciones y a la formación humana es que los humanos somos seres incompletos y no predeterminados, podemos realizarnos o malograrnos, podemos ser más o ser menos. La comprensión de tal fundamento antropológico es lo que da sentido a la educación. De modo que la cuestión de los valores y la valoración son asunto central de la educación, pues el proceso de socialización de niños/as y jóvenes implica comunicar ciertos signos y suscitar ciertas formas de reaccionar frente al mundo, que no se agotan en la mera transmisión, sino que demanda una referencia a la valoración misma como acto y como proceso social. La tarea de la educación en relación con los valores implica, por una parte, transmitir los valores vigentes y los hábitos estimativos que posibiliten la integración y el desenvolvimiento social, esto es la *socialización*. Por otra parte, la toma de conciencia de las divergencias valorativas entre grupos sociales que participan de patrones estimativos diferentes, esto es la universalización del sentido de humanidad a partir del reconocimiento de las diversas formas de su realización. Implica, también, la formación para la vivencia valorativa original, que capacita para participar en el proceso indefinido de renovación de la vida y realización de la humanidad, esto es la liberación de las potencialidades creativas de los seres humanos. Todo ello sin perder de vista que la contracara de la relación entre valoración y educación, es la relación entre valores y dominación. De ahí la

importancia de la concientización, o mejor la co-concientización como proceso de acción cultural que implica un despertar a la realidad de la propia situación sociocultural, permitiendo ir más allá de las limitaciones para lograr una autoafirmación como sujetos capaces de actuar sobre el presente y ser co-creadores del futuro histórico.

**(d) Dominación como problema antropológico, con especial referencia a la situación de la mujer y a la reformulación de un humanismo latinoamericano.**

Un aspecto de la comprensión antropológica de la dominación, presente en los escritos de Salazar, pero que ha pasado casi inadvertido es el referido a su consideración de la situación de la mujer. En un artículo dedicado a “Mariátegui y la educación”, publicado en *Expreso* el 10 de junio de 1970<sup>5</sup>, Salazar hace suyas las palabras del amauta: “La defensa de la poesía del hogar es, en realidad, una defensa de la servidumbre de la mujer” (Mariátegui, 1970, p. 132); y agrega “En un contexto social de dependencias y discriminaciones generalizadas es de esperarse una actitud insincera y mistificada frente al sexo y una subordinación sistemática de la mujer” (Salazar Bondy, 1974 a, p, 59).

En diversas ocasiones se refiere a la liberación femenina a propósito de la reforma educativa<sup>6</sup>. De hecho, la Ley General en la que se sostiene dicha reforma incluyó varios artículos al respecto. Salazar considera que:

---

<sup>5</sup> El artículo es reproducido en *Textual* 9, Op. Cit., pp. 58-59. Posteriormente es recuperado en: Rojas, Joel (editor), Montoya, Segundo y Martínez, Oscar (2015). *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, pp. 38-41.

<sup>6</sup> Salazar Bondy, Augusto (1974). “Liberación femenina y reforma educativa”. En: *Expreso*, 20 de enero. Recuperado en: Rojas, Joel (editor), Montoya, Segundo y Martínez, Oscar (2015). *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, pp. 83-84).

“la problemática de la mujer es una de las más importantes de la filosofía y de las ciencias humanas en nuestro tiempo (...) se ha hecho patente que esas diferencias [entre los sexos] se han utilizado históricamente como argumento contra la posibilidad de que la mujer alcance un estatuto humano pleno y han servido más bien para justificar diferentes formas de explotación y dominación, cohesionadas por instituciones tan importantes socialmente como la familia [...]. Aquí, como en otros aspectos del desarrollo social, es preciso un profundo cambio estructural como condición de la emergencia de una nueva figura humana de la mujer. La educación, que es factor esencial de este vuelco psicológico-social, necesita el soporte de una transformación revolucionaria” (Salazar Bondy, 2015, p. 83).

Pero es, sin duda, en el texto *Bartolomé o de la dominación* donde tanto el problema de la dominación, como la cuestión acerca de la situación de la mujer aparecen trabajados con mayor profundidad, en perspectiva antropológica y axiológica, así como la problemática del humanismo. El texto fue publicado póstumamente en Buenos Aires, en 1974<sup>7</sup>. Según declara el mismo autor, se trata de “diálogos indianos escritos a la manera de ejercicios ideológicos”, cuyos argumentos son imaginarios sólo en sentido figurado. “Me extrañaría –dice– que toda semejanza con ideas, textos, situaciones o personas de la vida real fuese pura coincidencia” (Salazar Bondy, 1995, p. 191)<sup>8</sup>.

Los principales personajes del diálogo son: Bartolomé – alude a Bartolomé de Las Casas (Sevilla, 1474 – Madrid, 1566), fraile dominico, defensor de los indios, autor de numerosos Tratados, entre los que destaca la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*. Es el personaje a través del cual Salazar conduce la

---

<sup>7</sup> Salazar Bondy, Augusto (1974). *Bartolomé o de la dominación*. Buenos Aires, Ciencia Nueva.

<sup>8</sup> Citamos el texto *Bartolomé o de la dominación* por la compilación publicada en 1995 en la edición de Helen Orvig y David Sobrevilla, Op. Cit.

argumentación y expresa preferentemente sus propias opiniones—. Hatuey —nombre de un cacique taíno de Quisqueya (La Española) considerado como el primer rebelde de América. En el texto es presentado como cacique de Guahabá, que, cuando acepte ser bautizado, llevará el nombre de Ernesto, cuyo significado es "combatiente decidido", en alusión a Ernesto "Che" Guevara—. Otros personajes del diálogo son Don Diego, Ginés y Frans<sup>9</sup>. El personaje femenino es Micaela —seguramente alude a Micaela Bastidas, quien según cuenta la historia llevaba sangre mezclada de África e Indoamérica, esposa de Tupac Amaru II, tuvo un papel decisivo en la Rebelión de Tinta—. Salazar la presenta en el texto como una mujer de la aldea Guahabá, compañera de Hatuey, y representa las luchas de liberación de las mujeres<sup>10</sup>.

Nos interesa detenernos en el episodio en que Micaela interviene en el diálogo junto a Bartolomé y Hatuey. A través del mismo Salazar muestra las tensiones y contradicciones entre liberación y liberación de la mujer, que formaban parte de las discusiones del momento. Hemos de tener en cuenta que el texto se ubica contextualmente en lo que suele caracterizarse como Tercera Ola del feminismo. Momento, a partir de los años '60, en que se acusa el impacto de textos como *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) y *La mística de la feminidad* de Betty Friedan (1963)<sup>11</sup>. Los reclamos de las mujeres durante ese período

---

<sup>9</sup> Hemos realizado un análisis del diálogo, atendiendo a cada uno de sus personajes, en relación con la cuestión del humanismo en América Latina en el capítulo "El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy", de nuestro libro: *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2016, 101-145

<sup>10</sup> Otras mujeres que participaron heroicamente en levantamientos indígenas o se rebelaron contra la situación de la mujer durante la colonia son mencionadas en el texto: Tomasa Titu Condemayta, Celia Tupac Amaru, Bertolina Sisa, Gregoria (Apaza), Flora (Tristán), Antonia Tupac Amaru.

<sup>11</sup> La primera versión en español de *El segundo sexo* se publica en 1954, con traducción de Pablo Palant (Buenos Aires, Leviatán); en 2005 se publica

se centran principalmente en políticas públicas reivindicatorias, control de la natalidad, uso de anticonceptivos, liberación del goce sexual no atado a la reproducción, divorcio, participación en el mundo de la política. Es decir, la participación igualitaria en la vida pública y en la privada.

Los diferentes posicionamientos a propósito de la liberación y de la liberación femenina son expresados en el diálogo a través de las voces que intervienen. En efecto, Salazar pone en boca de Hatuey la siguiente afirmación dirigida a Bartolomé:

- [...] Ahora sabes que el conquistador no entiende razones; sabes cuál es el peligro mayor y cuál es la batalla más urgente. Dile eso a mi gente. No les prediques paciencia ni les hables de liberación de mujeres. No lo pueden entender ni les hará bien. [...] Es prédica que divide, que desarma al pueblo indio y lo enfrenta debilitado al opresor, al verdadero dominador. Cuando rescatemos la libertad de nuestro pueblo podremos ver qué hay que mejorar en su forma de vida. (Id., pp. 212-213).

En estas palabras se deja ver, en efecto, una de las posiciones más defendidas en los debates acerca de las relaciones de dominación. Se reconocía que la mujer es doble y hasta triplemente dominada—por el varón, por el patrón, por ser india, en fin, por la situación misma de dominación económica, social, política, cultural, patriarcal—. Sin embargo, se consideraba que la liberación en sentido político estructural era tarea prioritaria; requería de la convergencia de todos los esfuerzos, justificando a la vez, la postergación de otras dimensiones no menos importantes del proceso, como en este caso el sólo hecho de hacer entrar en el debate la situación de la mujer oprimida. Bartolomé responde:

---

la traducción de Alicia Martorell (Madrid, Cátedra). La traducción española de *La mística de la feminidad* data de 1963 (Barcelona, Sagitario S.A.).

—Tus palabras me convencen de que no percibes el problema de fondo. En el pasado, no menos que ahora, la mujer india ha estado oprimida como mujer. [...] La libertad de la mujer india se halla aún por construir. Pero ciertamente no serán los varones los que la construyan, ni puede ser un don que se ofrece a la mujer, así como la libertad del pueblo indio no le será dada por nadie, sino que tiene que conquistarla él mismo. (Id., p. 213)

Micaela interviene para expresar “que ambos tienen razón y que, a la vez, ambos están lejos de la verdad, una verdad nuestra”. Ni uno ni otro aciertan a comprender, sus razonamientos permanecen en el nivel de las abstracciones. Puede advertirse que el discurso, expresado por Salazar a través de Micaela, se posiciona desde las luchas de las mujeres por ser ellas mismas, no sólo por ser reconocidas con los mismos derechos que el varón, sino desde la “diferencia sexual”, es decir desde la condición económica, social, cultural y política de la mujer en relación de dependencia y dominación. Dice Micaela:

— (...) No puedes comprender el pensamiento libre que nos ha nacido y que nos mueve como un clavo ardiente, haciéndonos padecer con la esperanza de un bien lejano y la duda sobre el destino real que nos aguarda. ¿Cuáles son los signos que nos han de guiar? En ninguna parte los encontramos; nadie los ha escrito. La búsqueda de lo mejor ¿nos impedirá ser madres, hijas, compañeras de los hombres? ¿Volveremos la espalda al pueblo que lucha contra el opresor, cegadas por esa búsqueda? ¿Qué camino tomar? (...)

— (...) Lo fundamental es actuar. Para ello esperamos nuestra hora, que no será diferente de la hora del pueblo. Preparamos dos victorias en una, la del indio y la de la mujer. (Id., pp. 214-215)

Consideramos que el diálogo, como forma literaria elegida por Salazar, permite acentuar la historicidad del proceso de

liberación en general, y en particular del de la liberación de la mujer. A la vez, permite mostrar que dichos procesos no están exentos de dudas, de marchas y contramarchas, de superposiciones y contradicciones. En el diálogo, la mujer tiene voz propia, tanto para oponerse como para completar el análisis del varón sobre su condición. A diferencia de lo que otros autores, como Enrique Dussel<sup>12</sup>, sostenían en aquél momento, no se trata para el peruano de subsumir un proceso en otro. Es decir que la liberación del “ser humano integral” —de la que hablaba Dussel— no supone, ni conduce necesariamente a la liberación de la mujer, ni al reconocimiento del punto de vista feminista. Antes bien, se trata de dos procesos diferentes, aun cuando se produzcan al mismo tiempo y puedan ser complementarios en más de un aspecto.

La consideración de la mujer y de su liberación tuvo muy diferentes tratamientos en los '60 y '70. En más de un caso se afirmó la conveniencia de reducir la cuestión de la liberación femenina a un aspecto de la liberación en general, en otros casos se le negó entidad propia al problema. Sólo cuando se analizó la cuestión desde la perspectiva de su concreta historicidad, como es el caso de Salazar, pudo advertirse la diferencia entre ambos procesos y su especificidad en el contexto latinoamericano.

En su última obra, inconclusa, *Antropología de la dominación*, Salazar se propone llevar adelante un replanteo de la cuestión antropológica desde la perspectiva de la dominación. A juzgar

---

<sup>12</sup> Dussel publica, en 1977, el volumen 6/III de su Filosofía Ética Latinoamericana, donde aborda los problemas de la erótica y la pedagógica. El capítulo VII, dedicado a la relación varón-mujer, se titula “La erótica latinoamericana (La Antropológica I)”, aparece finalmente en 2007 publicado en forma independiente con el título Para una erótica latinoamericana por la Fundación Editorial El perro y la rana, de Caracas. La primera versión de dicho ensayo habría sido escrita en 1972, en Mendoza, y su contenido anticipado en conferencias y reuniones de discusión, así como en el parágrafo “«El Otro» como rostro sexuado” de Para una ética de la liberación latinoamericana I (1973).

por los fragmentos y esquemas que nos han llegado del escrito que quedó proyectado y parcialmente desarrollado, podemos inferir que se proponía abordar, en primer lugar, los momentos de la reflexión antropológica sobre la dominación, desde el pensamiento oriental hasta el existencialismo sartreano; en segundo lugar, una fenomenología y una lógica de la dominación y de los conceptos correlativos de alienación y liberación. Nos interesa detenernos en la “dialéctica de la dominación y la liberación”, que constituye el cuarto capítulo del libro proyectado y que es, a nuestro juicio, el núcleo del humanismo emergente salazariano.

Dicha dialéctica se estructura en cuatro momentos: (a) dominación incontestada, (b) dominación cuestionada, (c) dominación combatida, (d) dominación comprendida en su significación estructural. A cada uno corresponden diferentes actitudes por parte del dominador y del dominado. Así, en el primer momento la actitud del dominador es de “cosificación y explotación” respecto del dominado, mientras que éste mantiene una actitud de “aceptación y descontento”, impera, entonces, una “conciencia autoritaria”. En el segundo momento el dominador procede a la “mistificación” de la relación e “integración” del dominado, y éste responde mediante actitudes de “integración e identificación”, prevalece una “conciencia liberal”, pero tal identificación no constituye una superación de la relación de dominación, al contrario, ella se mantiene favorecida por la alienación. En el tercer momento se produce la “ruptura”, correspondiendo al dominado la actitud de “rebelión” y al dominador la de “defensa”, sin embargo, tampoco en este momento de máxima tensión queda cancelada la dominación, impera aquí una “conciencia revanchista” que no excluye la posibilidad de una dominación inversa. Sólo en el cuarto momento surge la posibilidad de comprender, mediante actitudes de “liberación y diálogo” por parte de ambos, el significado estructural de la dominación y la posibilidad de su superación. Dice Salazar:

Se reclama el reconocimiento de cada individuo y de cada grupo en su humanidad, la promoción de sus propias peculiaridades, contra toda suerte de sofocación y opresión [...] Impera en esta fase, que es la de la liberación, una conciencia libertaria humanista. [...].

El dominado reconoce el ser-libre del otro, compatible y no opuesto con el suyo. Se establece una comunicación dialógica de seres libres. Liberación y diálogo. (Salazar Bondy, 1995, pp. 310-311).

Ahora bien, para llegar a este momento de realización humana, es necesario un paso previo, en que “el dominado se reconoce a sí mismo como ser libre y afirma su identidad” (Salazar Bondy, 1995, p. 311). Tal autorreconocimiento, que es condición de posibilidad del heterorreconocimiento, constituye el núcleo antropológico y axiológico del humanismo emergente que podemos inscribir en la tradición del humanismo crítico latinoamericano (cf. Arpini, 2015)<sup>13</sup>.

### **En síntesis**

Las categorías de “dependencia” y “dominación” están presentes en los escritos de Augusto Salazar Bondy como epítomes de una realidad compleja y dolorosa que es necesario transformar. Son categorías descriptiva y analíticas para la comprensión de situaciones dependencia económica, subalternización social, subordinación política, inferiorización cultural y sujeción patriarcal. Estas categorías, especialmente la de “dominación”, adquieren espesor filosófico en la reflexión acerca de los valores –vinculado a los problemas de la educación– y en el abordaje de la cuestión antropológica —incluida la situación de la mujer—. Se encuentran en relación dialéctica con

---

<sup>13</sup> Cf. Nuestros trabajos en: Arpini, Adriana M. (2015). *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*. Mendoza EDIUNC. También “La tradición del humanismo latinoamericano”, en: *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Op. Cit.

la categoría de “liberación”, que tiene sentido proyectivo; es decir, que anticipa posibilidades alternativas, horadando en los límites del presente. Empero, se trata de una dialéctica que no se cumple en tres momentos, no es asuntiva, no busca la integración de los contrarios; antes bien, es una dialéctica que se realiza en cuatro momentos, porque avanza hacia la emergencia de algo nuevo, diferente, otro, que es necesario construir. Apelando, entre otras cosas, al conocimiento y comprensión de un pasado, y aún de un presente desalentador, afirma Salazar:

Las almas humanas son brotes difíciles que languidecen en el cautiverio. Esta gente era antes bella, libre, dueña de sí. Su ser está ahora disminuido, su conciencia alienada; deambulan como extraños en un mundo que antes comprendían y que ahora está para ellos lleno de signos indescifrables (Salazar Bondy, 1995, p. 193).

Sin embargo:

No hay que exagerar la importancia de esos fenómenos. Son peripecias del proceso, desviaciones o riesgos que surgen cuando la energía acumulada brota y comienza a actuar con fuerza histórica. Este brote es lo importante (Id., p. 228).

### **Referencias bibliográficas**

Arpini, A. M. (Coordinadora) (2015). *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*. Mendoza, EDIUNC.

Arpini, A. M. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Cárdenas Castro, J. C. (2016). “La subsunción de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la liberación: del giro dependientista al giro decolonial”. En: Gandarilla, J. G. (Coordinador). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México, Akal/Inter pares, pp. 283-318.

Mariátegui, J. C. (1970). *Temas de educación*. Lima, Empresa Editorial Amauta.

Perroux, F. (1970). *Alienación y creación colectiva*. Traducción de A. Salazar Bondy. Lima, Moncloa Editores/Campodónico.

Salazar Bondy, A. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. 2 tomos. Lima, Francisco Moncloa.

Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI.

Salazar Bondy, A. (1970). Introducción. En: Perroux, François. *Alienación y creación colectiva*. Traducción de Augusto Salazar Bondy. Lima, Moncloa-Campodónico / Instituto de Estudios Peruanos.

Salazar Bondy, A. (1971). *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Salazar Bondy, A. (1974 a). "Mariátegui y la educación I y II". En: *Textual* 9, Número dedicado a Augusto Salazar Bondy, diciembre de 1974, pp. 58-59

Salazar Bondy, A. (1974 b). *Bartolomé o de la dominación*. Buenos Aires, Ciencia Nueva.

Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación*. Escritos 1966 - 1974. Edición de H. Orvig y D. Sobrevilla. Lima, Fondo editorial de la Facultad de Humanidades, UNMSM.

Salazar Bondy, A. (2010). *Para una filosofía del valor*. Edición de J. Navarro Reyes. Madrid, Fondo de Cultura Económica, Colección Heteroclásica / Pensar en español. [Primera edición: (1971). Santiago de Chile, Editorial Universitaria]

Salazar Bondy, A. (2015). "El pensamiento de François Perroux". En: Rojas, J. (Editor) Montoya, S. y Martínez, O., *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Lima, Fondo editorial de la Universidad nacional Mayor de San Marcos, pp. 42-44.



# Metafísica de la dominación y crítica civilizatoria en Salazar

Zenón Depaz Toledo

UNMSM

*¿Cuándo seré el que soy y no uno de mentiras?*

MARTÍN ADÁN

*Diario de Poeta*

Tomando como referente la obra póstuma de Augusto Salazar Bondy titulada *Bartolomé o de la dominación*, buscaremos mostrar que en ella la reflexión del filósofo peruano pasa a situarse en una perspectiva intercultural, lo cual le permite auscultar la modernidad atendiendo a los presupuestos ontológicos operantes en la lógica de dominación que conlleva, alcanzando así dimensiones de radical crítica civilizatoria que le dan una sorprendente vigencia.

## **Un tinkuy<sup>14</sup> gozoso con el imaginario popular**

A propósito de las circunstancias en las que Salazar escribió el texto titulado *Bartolomé o de la dominación*, publicado postumamente en 1977, su esposa, Helen Orvig, nos brinda algunos detalles muy significativos. Dice:

...en mayo de 1973, (...) participó en un seminario de preparación de alfabetizadores del programa ALFIN de la reforma educativa. El contacto que obtuvo —él, el muy serio, con su lenguaje invariablemente académico— con los futuros alfabetizadores —tengo la impresión que mayoritariamente de extracción popular— lo sorprendió y lo entusiasmó. Y, como se fue directamente de allí a una reunión de unesco en Hamburgo por unos días, en el avión se puso a escribir

---

<sup>14</sup> Término quechua que hace referencia a un encuentro o confluencia.

una suerte de Antropología de la dominación en forma de diálogos –para los alfabetizadores y todas las demás personas a quienes la filosofía nunca llegaría. Regresó de este breve viaje con aproximadamente cien páginas escritas a mano, las que fueron a constituir la base del libro *Bartolomé o de la dominación*. Este libro, lo escribió Augusto con mucha felicidad. Una vez por semana reunía a los amigos en casa para leerles lo último que había escrito, para discutirlo con ellos y recoger sus sugerencias. Cada reunión de éstas era una fiesta de encuentro intelectual, de creatividad, de “goces torpes” diría él, y surgieron por supuesto muchas ideas, varias de las cuales resultaron incorporadas al texto.

Cuando se fue a Argentina en el mes de agosto del mismo año, tenía el libro prácticamente terminado (Salazar, 1995, pp. 12-13)

Lo primero a notar en esta referencia es que, a diferencia de lo ocurrido con sus textos previos, la decisión de escribir el libro mencionado no surgió de la interacción con interlocutores de la academia, limeña o internacional, cuyos presupuestos teóricos y registros discursivos Salazar conocía y manejaba con destreza. Esta vez la motivación provino de su encuentro con el mundo popular, el llamado Perú profundo, en el que parece haber intuido algo asombroso. Fue, por ello, una decisión entusiasta, jubilosa. Dice también Hellen Orvig que este texto fue escrito para esos interlocutores –para personas a quienes nunca llegaría la filosofía académica–, como una reflexión filosófica sustentada en el diálogo con ellos, pensando en ellos, con ellos, desde un acercamiento al imaginario que encontró en ellos, a sus horizontes de sentido. ¿Pero, qué es lo que pudo sorprender –asombrar– a Salazar en estos inusuales interlocutores, por lo general invisibilizados por el mundo oficial dominante? ¿Qué elementos de alcance filosófico intuyó en el mundo que asomaba en ellos, pasibles de entrar en diálogo con la tradición filosófica occidental, poniéndola en tensión fecunda, sino en cuestión?

Lo que queda claro, en este revelador testimonio, es que el entusiasmo de Salazar fue tal que, no obstante los compromisos que debió atender en aquel viaje oficial, en pocos días ya tenía escrito un texto de más de cien páginas. Comenta su compañera que lo puesto en ese texto lo condujo a una suerte de estado de gracia, de honda felicidad, con el concomitante deseo de compartirlo, de comunicar las intuiciones que lo motivaban, cosa que hizo en reuniones semanales que ella recuerda como una fiesta reiterada, con la sorpresa y creatividad que caracteriza lo lúdico. Finalmente, ella nos alcanza un dato significativo: cuando tres meses después Salazar tuvo que viajar a Argentina<sup>15</sup>, invitado por el núcleo de jóvenes filósofos que luego darían forma a lo que vino a llamarse Filosofía de la liberación, aquel texto estaba prácticamente terminado. Contenía tesis que conducían más allá del horizonte de la Filosofía de la Liberación, pues tenían alcances de crítica civilizatoria, como buscaremos hacer notar aquí.

### **Las posibilidades que abre el diálogo**

Bartolomé o de la dominación está escrito en el formato de un diálogo. En el ámbito de la filosofía ese registro discursivo tiene como referente privilegiado a la obra platónica, de influencia decisiva en la filosofía occidental. En este caso, la elección de aquel formato bien podría indicar un ánimo de polemizar con esa matriz de sentido, disputando su registro originario, tal como lo había hecho Gamaliel Churata -pensador andino probablemente desconocido por Salazar-, quien polemiza explícitamente con Platón, considerándolo inspirador y soporte de la tradición occidental. Pero, hay otro aspecto de este diálogo salazariano que también lo acerca a la obra de Churata; es su carácter polifónico, multicultural y transhistórico;

---

<sup>15</sup> Fue invitado como ponente al Simposio de Filosofía Latinoamericana, realizado el 19 de agosto de 1973, al día siguiente de concluir la cuarta edición de las Jornadas de Filosofía de San Miguel, en la Universidad del Salvador, Argentina. Allí presentó una ponencia titulada Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación.

pues en él intervienen reconociblemente personajes de la época de la Conquista, como Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda o el cacique Hatuey; de la Colonia, como Micaela Bastidas o Antonio Oblitas; o del siglo XX, como Franz Fanon y Ernesto “Ché” Guevara, entre otros. La conversación de esos personajes compone una mirada del mundo que parece efectuarse desde dimensiones míticas, como ocurre también en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de José María Arguedas, obra que Salazar pudo conocer. En ella aparecen lugares de alto simbolismo con respecto a la lógica de dominación impuesta por Occidente en el mundo: Guernica, Caonao, Lídice, Milay, Wiriyamu emergen como soportes de un ensayo de interpretación de la realidad moderna efectuada desde matrices de sentido ontológicas, epistémicas y valorativas cuyos orígenes remontan milenios y subyacen confrontadas en la colonialidad moderna.

El texto discurre así como aquellas comparsas andinas que ponen en juego interactivo personajes muy diversos, de distintas épocas, que frecuentemente habían estado enfrentados entre sí y que con su danza recomponen el mundo, marcando cada cual su propio paso y personalidad. En esas danzas el orden suele depender de un personaje considerado habitualmente marginal, como el chuto de la tunantada jaujina o el ukuku de Qoylluriti<sup>16</sup>. También en el diálogo puesto en juego por Salazar, el cacique Hatuey y el antillano Frans, personajes que sostienen la conversación y la tensan, haciendo que alcance sus posibilidades mayores, son reconocibles como marginados en la historia, y es precisamente esa marginalidad lo que les permite dialogar con Occidente desde sus límites o desde otro horizonte de sentido, con lo cual su crítica a las razones de Bartolomé (Bartolomé de las Casas) deviene crítica civilizatoria.

---

<sup>16</sup> La danza de la tunantada, de Jauja, y la fiesta del señor de Qoylluriti, del Cusco, son expresiones culturales sincréticas con un fuerte componente ritual que sintetiza aspectos clave de la cosmovivencia andina.

## **Entre la universal dependencia y una singularísima dominación**

El tema que aparece de inicio como hilo conductor de este diálogo es el de la dominación, incidiendo aún sobre cómo entienden los interlocutores la libertad y la liberación, noción ésta que sería privilegiada por la Filosofía de la liberación. Al respecto, es necesario reparar en que el concepto de dominación conduce más allá que el de dependencia, privilegiado a su vez por la sociología latinoamericana de entonces en el marco de lo que se llamó Teoría de la dependencia. La noción de dominación tiene la virtud de abordar de entrada la cuestión de la alteridad radical, haciendo notar que toma cuerpo cuando se niega al otro la condición de sujeto, cuando se lo trata como un objeto. Esta perspectiva hará factible extender la dialéctica de la dominación más allá del horizonte humanista que la circunscribe a las relaciones interhumanas, dando lugar a ontologías que reconocen agencia y subjetividad en otros seres.

Salazar distingue de inicio entre dominación y dependencia. La dependencia no conlleva necesariamente dominación ni asimetría. Más aún, puede ser benéfica, como ocurre en la relación paterno infantil. La dominación, en cambio, sí implica asimetría, dependencia y -cabe notarlo- menosprecio. En este diálogo, Salazar hace que Bartolomé diga a Hatuey: "no puedes ignorar la universal dependencia. Pero lo mismo no vale para la dominación" (Salazar, 1977, p. 27). Así, Salazar está sosteniendo, a través de sus personajes, que la dependencia es universal y que por ello hará parte de cualquier modo de vida con efectiva vocación ecuménica, mientras la dominación es intrínsecamente excluyente y, por tanto, incompatible con la genuina universalidad. Esta apreciación, que remite a una ontología relacional, será decisiva para que la reflexión de Salazar, en Bartolomé o de la dominación, alcance a notar a través de algunos de sus personajes los límites de las nociones de liberación y autonomía, constitutivos del utopismo moderno y la matriz emancipatoria platónico cristiana de la que deriva.

De hecho, el cacique pagano no ignora que todo lo existente se sostiene en relaciones de dependencia con otros seres. La sensibilidad animista de Hatuey, que es la de los pueblos originarios de América, remite a una ontología eminentemente relacional, donde todo se vincula con todo lo demás, tiene la condición de agente y, como tal, co-opera con todo lo demás, sosteniéndose en esa cooperación. En contraste con esa ontología relacional, Bartolomé reconoce enseguida que “dominar implica oprimir, explotar, menospreciar a un hombre” (Salazar, 1977, p. 28), algo que él sabe bien pues proviene de un mundo donde la intolerancia y el menosprecio del otro —particularmente del que adhiere a otra fe— presidió las cruzadas y esa prolongación suya en España llamada guerra de reconquista, que a su vez se prolongó en América con la Conquista. Presidiría también las terribles guerras entre cristianos -católicos y protestantes-, que asolaron Europa durante dos siglos, constituyendo así una marca de origen de la modernidad.

Bartolomé viene de un mundo donde la lógica de la dominación pasó a imponer los términos de la convivencia colectiva, así como los de las relaciones del hombre con la naturaleza; la propia y la circundante. Esa lógica conduciría, en la era moderna, a convertirlo todo —la naturaleza circundante, el hombre y sus producciones— en recurso explotable. Por tanto, en este punto del diálogo se está anunciando -va asomando como telón de fondo- un horizonte civilizatorio caracterizado por la voluntad de dominio. Considerando que el mundo moderno se gestó en la matriz ontológica cristiana, la inevitable interrogante es cuánto tuvo que ver el cristianismo de Bartolomé con ello y con la expansión de esa lógica. Salazar irá enhebrando los discursos de este diálogo teniendo como hilo conductor esa pregunta decisiva.

Al respecto, Bartolomé dice a Hatuey que “todo, excepto Dios, implica una dependencia en su ser, pues todo nace de otro o necesita de él” (Salazar, 1977, p. 27). Expresa así una convicción muy significativa con relación a la pregunta antes señalada, pues

da cuenta de la topología básica de lo que se ha venido a llamar Occidente, referente cardinal que despliega sus consecuencias en el mundo moderno, en cuyos inicios Bartolomé de las Casas es un protagonista. Se trata de una asunción ontológica de grandes consecuencias, pues instala una dicotomía insalvable, una distancia ontológica infinita, entre Dios y su creación, con lo cual niega radicalmente lo que el mismo Bartolomé había afirmado para conjurar la dominación: la universalidad de la dependencia, vale decir, el principio de relacionalidad, haciendo a Dios ajeno e inmune a él. Más aún, instala la dominación en el corazón mismo de ese orden, en cuanto éste, siendo contingente, deriva de un Dios autosuficiente y, por eso mismo, externo a ese orden.

### **La religión verdadera es la nuestra**

Siendo autosuficiente, ese Dios no necesita tener semejantes, carece de prójimos. Más aún, los excluye como posibilidad al instituirse como Dios Verdadero. Tal es la consecuencia que Ginés (Ginés de Sepúlveda) deriva de las mismas premisas que Bartolomé afirma. Para él los referentes de sacralidad de los pueblos de América son cosa del demonio, ponen en cuestión la humanidad de sus creyentes y deben ser extirpados. La opción que Bartolomé propone como alternativa a la posición de Ginés es el humanismo, basado en la universalidad formal del entendimiento que posibilitaría reconocer el orden verdadero y su artífice, que por ello se encuentran más allá del ámbito material y la diversidad que lo caracteriza. Al respecto dice que

todas las naciones del mundo son hombres y el linaje de los hombres es uno. Todos son semejantes en su corazón y naturaleza. Todos los hombres del mundo tienen entendimiento y voluntad; por tanto son capaces de libre arbitrio y pueden ser adoctrinados y llevados al buen orden por la persuasión y el amor (Salazar, 1977, p. 75).

En base a ello Bartolomé pondrá en juego lo que luego, para evitar las consecuencias fundamentalistas a que condujo la

creencia en un Dios Verdadero, propondrían Locke y Spinoza: el principio de tolerancia. Es muy significativo que ese principio, según Locke, sea aplicable al cristiano de otra confesión y aún al judío y el islámico -todos ellos creyentes en el intolerante Dios Verdadero-, pero no a quienes descreen de esa verdad absoluta. Tampoco era aplicable a quienes afirman que lo sagrado es inmanente al mundo, como lo supo en carne propia Spinoza, proscrito tanto por judíos como por cristianos. Esta sería también la situación de los pueblos americanos de religiosidad animista, tal como lo deja notar Bartolomé cuando a propósito de Hatuey comenta: "su religión no es por cierto verdadera como la nuestra, pero les da un asidero para llegar al Señor y nos permite predicarles la buena nueva" (Salazar, 1977, p. 66). Asume así que la verdad del Dios trascendente es incontestable, que Hatuey y los suyos no tienen otra salvación que asumir la fe del invasor. Son los límites del humanismo y la tolerancia, postulados por un tipo humano que se ve a sí mismo como imagen y semejanza de aquel Dios que se afirma excluyentemente como verdadero.

### **Los límites del humanismo**

Los límites de ese humanismo son señalados por Frans (Franz Fanon), quien dice a Bartolomé: "(...) marco el límite de tu humanismo. Por muy bien intencionado que seas, no puedes ir más allá. Ese límite está en tu formación de europeo, en tu manera de percibir las cosas humanas" (Salazar, 1977, p. 77). En este punto, el pensamiento de Salazar discurre en una dirección que debe conducirlo a superar las tesis humanistas que él mismo sostenía y habían constituido el pivote de su obra previa. Ahora pone el acento en que hay más de una manera de percibir y valorar las cosas humanas. Siendo así, el humanismo es sólo una de ellas.

Aquello que Salazar pone en palabras de Frans deja notar los alcances ontológicos y epistémicos que ahora va adquiriendo su reivindicación de los marginados, que si bien tuvo un punto de partida humanista, se va proyectando más allá por la amplitud del horizonte ganado al apreciar las cosas desde la

perspectiva de personajes situados en los márgenes del mundo occidental, tipos humanos marginados por Occidente, como aquellos alfabetizadores peruanos con los que dialogó asombrado. Desde ese posicionamiento, hace que Franz le diga a Bartolomé:

...Te has aproximado, con paso firme, a la fuente de toda opresión y al fundamento de toda libertad. Pero quedas detenido al borde mismo del reconocimiento del principio de la humanidad universal porque has fallado en dos cosas esenciales" (Salazar, 1977, p. 78). La primera, más visible, sería defender "la soberanía del rey de España en tierras que pertenecen a otros pueblos (Salazar, 1977, p. 78).

A ello, Bartolomé responde que es "únicamente para garantizar la difusión de la fe" (Salazar, 1977, p. 78). La segunda objeción de Frans es enfática: "Asegurar la difusión de la fe cristiana significa legitimar por la religión (...) la imposición de conceptos y valores de una ideología que los pueblos invadidos no entienden y seguramente no les conviene entender" (Salazar, 1977, p. 79). Si bien la primera parte de esta objeción puede sustentarse desde la propia teoría política occidental, por ejemplo, desde el derecho de gentes, la segunda parte cuestiona la universalidad epistémica invocada como obvia por Bartolomé a favor de sus particulares creencias.

La radicalidad de esa impugnación hace que Bartolomé pregunte reflexivamente: " (...) tu tesis, digo, parece ser que la prédica de la fe no legitima la guerra ni tampoco la soberanía del Rey y que, incluso, es principio de opresión. ¿No es así?" (Salazar, 1977, p. 79) La réplica de Frans es categórica: "En efecto" (Salazar, 1977, p. 79). Llegados a este punto, la honestidad que Salazar atribuye a Bartolomé se hace patente en su escueta respuesta: "Necesito pensarlo mejor" (Salazar, 1977, p. 80). Con ello admite la posibilidad atroz de que en la fe que predica pueda, efectivamente, radicar un principio de opresión, tesis que también Ginés percibe y califica inmediatamente como

herética. El diálogo salazariano ha tocado así los límites de la racionalidad occidental, hurgando en su sacralidad como matriz de sentido. Esta intuición lo conduce a la necesidad de repensar aquella racionalidad y sus presupuestos

### **La paradoja de una igualdad asimétrica y excluyente**

Continuando con el diálogo, Frans, que ahora, multiplicado, es también Oblitas (Antonio Oblitas, capitán afroamericano del inca rebelde Tupac Amaru II), propone un segundo cuestionamiento al humanismo de Bartolomé. Le dice:

...tu buen deseo de que se difunda la doctrina cristiana para que los indios (o los negros, o los chinos, o cualquier pueblo no europeo, que para el caso es lo mismo) lleguen a superar sus defectos, se civilicen, alcancen a vivir como los europeos y sean iguales a ellos, es humanista sólo en apariencia (Salazar, 1977, p. 80).

La réplica de Bartolomé es muy significativa, por cuanto apela a la noción de igualdad, que pasaría a ser fundamental en la teoría política moderna, que es individualista, societaria, contractualista. Sorprendido, declara: “¿Qué dices? Yo quiero sinceramente un trato igual para todos” (Salazar, 1977, p. 80). A ello, Frans-Oblitas retruca:

Sí, siempre y cuando se iguallen a los europeos. Todos los pueblos deben renunciar a ser lo que son, a sus ideas, a sus sentimientos, a su apreciación de lo bueno y lo malo, incluso a su apariencia exterior, y actuar como los europeos para ser aceptados (Salazar, 1977, pp. 80-81).

Es que la igualdad, cuando no es estrictamente formal —y, por tanto, meramente ideal—, implica que alguien deja de ser lo que es, para asemejarse a otro. Supone, pues, un referente particular privilegiado, que en este caso es lo europeo, como bien lo nota Frans.

Argumenta Bartolomé que “no se trata de renunciar sino de adaptarse, de integrarse” (Salazar, 1977, p. 81). La noción de integración, que ahora usa, tiene como mayor efecto poner de manifiesto la paradójica asimetría que obra en esa igualdad por lo demás irrealizable. Frans lo hace notar, al decir:

Tu famosa integración encierra esta trampa. Si no, ¿por qué no hacer al revés de lo que recomiendas? Integrar en el sentido opuesto no lo piensas siquiera, porque – aunque en teoría se opondan a Ginés- todo el tiempo tú y los tuyos perciben al otro como bárbaro, o sea, como alguien incapaz de ser tomado como modelo (Salazar, 1977, p. 81).

Sostiene así que esa integración implica una agresión cultural (Salazar, 1977, p. 84) en cuanto impone a los demás pueblos un modelo exclusivo y excluyente de humanidad: el occidental.

A la homogenización que la noción formal .platonizante- de igualdad impone en el mundo empírico, Frans le contrapone la convicción de que “todos los pueblos del mundo, con sus propias maneras de ser, son hombres, y el hombre es todas esas maneras de ser” (Salazar, 1977, p. 83). Se trata de una reivindicación de la diversidad que caracteriza la vida, condición que reclama reconocimiento, respeto y equidad, forma de tratar la diferencia que es distinta a la que se deriva de la noción abstracta de igualdad.

### **Golpes como del odio de dios: Dialéctica de la dominación**

Examinando las condiciones que hacen posible y perpetúan la dominación, y considerando las atingencias hechas por sus interlocutores, Bartolomé reconoce ahora que la dominación se logra “por la ley de la fuerza y por la fuerza de la ley” (Salazar, 1977, p. 87). Con ello destaca que en la génesis de la dominación hay un componente cardinal de violencia e imposición que se perpetúa por la vía de su institucionalización. Reconoce que la

dominación constituye una relación estructural, sistémica; reconoce también la tendencia a la naturalización de esa estructura, a que se presuma necesaria y benéfica para todos (Salazar, 1977, p. 87).

En esa perspectiva, Bartolomé comprende ahora que la igualdad que invoca es, efectivamente, un pseudoigualitarismo -como lo había señalado Frans-, pues la integración del dominado, medida por la que antes abogaba, se da en función de un orden de cosas impuesto y sostenido por una violencia originaria, la misma que en el mundo moderno se institucionaliza apelando precisamente a una “igualdad formal de los hombres” (Salazar, 1977, p. 90), cuyo contenido material es definido por el dominador “en sus propios términos” (Salazar, 1977, p. 90).

Más aún, los interlocutores van reconociendo que en la dimensión raigal de la experiencia operan grandes creencias —ontologías—, de las que derivan sensibilidades y valores que legitiman subrepticamente un orden de cosas, también aquellos que involucran estructuras de dominación. Lo puntualiza Frans al decir: “Me temo, Bartolomé, que sin quererlo -por eso he mencionado las conciencias honestas- tú también estés contribuyendo a este vasto plan de mantener con cadenas a los condenados de la tierra” (Salazar, 1977, p. 91). Hatuey también lo ha comprendido, por eso añade: “A tu religión le debemos, pues, el azote que estamos padeciendo” (Salazar, 1977, p. 93).

### **La afirmación del pluralismo**

En este punto del diálogo, Bartolomé, que parece comprender ya los límites de la noción de igualdad, pasa a valorar las diferencias como elemento constitutivo de una relación interpersonal no alienante. Así, dice que la supresión de la dominación entre personas de distinto sexo “no puede implicar la cancelación de lo que es diferencial en el varón y la mujer, sino justamente la afirmación de lo distinto y propio de cada sexo” (Salazar, 1977, p. 105). Paradójicamente, es Hatuey quien ahora enfatiza la necesidad de una unidad que subordine las

diferencias, al proponer que para triunfar sobre la dominación “hay que mantener a la gente unida en un solo grupo. (..) Una sola batalla, un solo mando” (Salazar, 1977, p. 106). La respuesta de Franz es categórica a favor de la afirmación del pluralismo: “No. Sólo un pluralismo de vías de acción permitirá batir al enemigo en todos los terrenos y construir una nueva humanidad realmente creadora y libre” (Salazar, 1977, p. 106). La discusión ha conducido así a la cuestión clave de cómo se vinculan el pluralismo y la unidad.

Los temas antes mencionados se anudan aquí en la cuestión de la universalidad, en la pregunta por lo universalizable para los seres humanos. Bartolomé aborda esa cuestión por el lado de lo que es la democracia. Al respecto, dice: “Tras la palabra democracia, los griegos y sus herederos pensaban: ‘Es justo si es para todos nosotros’. En cambio Ernesto, Frans y yo pensamos: ‘Si no es justo para los otros no es justo para nadie’” (Salazar, 1977, p. 128). Al poner el énfasis no en el nosotros excluyente, sino en los otros, hace que la cuestión de la universalidad atienda a la diferencia, reconociendo el valor de la diversidad. Por su parte, Ginés percibe con perspicacia a dónde puede conducir ese énfasis y exige que se lo precise: “A ver quién me explica de una buena vez qué quieren decir cuando hablan de orden racional y sociedad universalizable” (Salazar, 1977, p. 132)

Bartolomé propone tres principios para sustentar la universalidad de su humanismo: el de igualdad, el de economía y el de participación. Según el primero, “una sociedad es cabalmente racional si cada quien trata a los otros como él quiere que lo traten a él, es decir, como un fin por sí, como alguien digno de amor y respeto” (Salazar, 1977, p. 132). En esta formulación de la igualdad es reconocible la llamada Regla de Oro; pero cabe destacar que aquí alude a la diferencia y la diversidad, proveyendo así una orientación moral que implica tomar en cuenta las condiciones materiales, que no son reductibles a la igualdad, sino que exigen un tratamiento que involucre reconocimiento y equidad.

El segundo principio —dice Bartolomé— “pide el máximo aprovechamiento humano de los esfuerzos y bienes sociales. Condena el despilfarro y promueve en la sociedad una razón operativa” (Salazar, 1977, p. 135). Este principio, asimilable al utilitarismo, pone el énfasis en la lógica de la maximización y el despilfarro, pero deja sin establecer los fines en función de los cuales juzgar la maximización. Seguramente por ello, Bartolomé dice enseguida que

(...) la economía debe ser balanceada con la participación solidaria y fraterna, con la intervención consciente de todos en el poder y en el control de la riqueza. Este tercer principio —sostiene— es la garantía de que a nadie van a manipularlo y utilizarlo como una cosa, o sea, garantía de humanismo. Al fin y al cabo, una sociedad humana no es una máquina bien aceiteada ni un hormiguero; es un diálogo de personas. (Salazar, 1977, p. 136)

### **El huracán que barrerá esta civilización**

Pero, la solidaridad y la fraternidad que Bartolomé reclama suponen una lógica comunitaria, no societaria. En la sociedad - forma contractual que ha tomado la convivencia colectiva en el mundo moderno- el otro no es un hermano sino un socio, del que no se espera solidaridad sino cálculo utilitario tendiente a la maximización de beneficios, en el mejor de los casos para el máximo de individuos que sea posible, que no es lo mismo que para todos. Pero es evidente que la apelación a la fraternidad reclama un tipo de convivencia distinta a la que tiene como base el contrato social, que conlleva la noción de igualdad formal. Además, tampoco hay razón alguna que la circunscriba a los seres humanos, tal como en la propia tradición cristiana lo deja notar, por ejemplo, Francisco de Asís, que invocaba como hermanos al sol, la luna o los lobos. Es decir, lleva a los límites de su humanismo. Ginés, que intuye los alcances de lo que va brotando de aquel diálogo, dice “Me basta con lo que he oído

para convencerme de que aquí se siembra el huracán que barrerá toda nuestra civilización” (Salazar, 1977, p. 144)

El catequista Bartolomé, casi convertido ya al anticolonialismo de Hatuey, confirma las aprensiones de Ginés, al decir al cacique:

El europeo no sólo invade tus tierras; también toma posesión de tu conciencia. (...) La lengua, el arte, la filosofía, la cultura en suma, son armas de dominación. (..) Por eso hay que hablar de cultura de la dominación (..) La cultura de la dominación es una estructura global que determina el carácter de todo lo que comprende (Salazar, 1977, p. 147, 148, 149).

Concordando con que la dominación es multidimensional y sistémica, Hatuey le responde: “Entonces hay que desmontarla totalmente” (Salazar, 1977, p. 149), y asume que el alcance de ese desmontaje dependerá de que exprese una sensibilidad -una ética y una estética- incompatible con la lógica de la dominación. Por eso añade que “es necesario rechazar la civilización occidental que nos ha sido impuesta como modelo” (Salazar, 1977, p. 149).

Lo que Salazar hace decir a Bartolomé, Hatuey y Frans -los protagonistas de este diálogo- es muy significativo en relación a la radicalidad con que enfocaba en esta etapa de su pensamiento la cuestión de la dominación. Enfatiza que, al igual que la fraternidad, la dominación se halla inscrita en la sensibilidad, es decir, que expresa hondas creencias, convicciones raigales, ontológicas. En concordancia con ello, en otro pasaje de este texto sitúa explícitamente la radicalidad en la dimensión metafísica de la experiencia (Salazar, 1977, p. 151)<sup>17</sup>. De hecho, cuando Hatuey da el paso de vincular la dominación padecida por su pueblo con la religión de Bartolomé (Salazar, 1977, p.

---

<sup>17</sup> Hace decir a Bartolomé: “Planteada la interrogación de manera radical —y para mí eso significa metafísica— honestamente debo aclarar que tengo dudas.”

93), ya percibe el trasfondo metafísico de la dominación, percibe también que la clave de las certezas metafísicas está dada por la experiencia de la sacralidad.

### **Todo para irse, para ganar la salida**

Ciertamente, aun por ausencia, como ocurre con el nihilismo, la sacralidad gravita decisivamente sobre el conjunto de la experiencia. Así, cuando Hatuey dice, extrañado, que

...la dominación son los hombres derribados y pisoteados unos por otros para ganar la salida" (Salazar, 1977, p. 110), parece aludir al nihilismo -la ausencia de Dios o de los dioses- resultante del performativismo de la vida moderna, presidida por la lógica del rendimiento que se justifica por el rendimiento, carente ya de fines. Al respecto, Frans acota con mucha perspicacia que de ese modo "quienes están en el suelo no pueden levantarse y los otros continúan pasando sobre ellos sin saber adónde ir (Salazar, 1977, p. 110).

Se trata de una loca carrera, una permanente fuga hacia adelante llamada progreso, que manifiesta una metafísica escapista ultramundana, una ontoteología según la cual la verdad, el bien y la belleza se dan de modo pleno y conjunto fuera del mundo, que al haber sido desvalorizado como contingente, sólo puede proveer sucedáneos parciales, defectivos.

Esa desvalorización platónico cristiana del mundo que la crítica de Frans-Oblitas y Hatuey-Ernesto va percibiendo como soporte de la dominación sistémica, se hace patente en el discurso de liberación de Bartolomé —que al fin y al cabo, reproduce la lógica de la salvación cristiana— cuando dice:

Yo te apoyo en tu causa, Ernesto, pero lo que quiero es el verdadero triunfo de la revolución. Esta fracasa no sólo cuando la aplasta la reacción sino también cuando no evita que alguien sea oprimido ni sufra. El dominado, al triunfar, al instaurar un nuevo orden, puede generar nuevas formas de dominación, incluso una estructura social que prolongue la opresión, pero

con los papeles invertidos”, (...) pues “en la historia la liberación está expuesta siempre a fallar y una y otra vez recaemos, quizá inevitablemente, en la dominación (Salazar, 1977, pp. 99, 101).

En este discurso y en la sensibilidad que expresa opera la creencia en un mundo verdadero, identificado como el lugar de la plenitud; por oposición al mundo diverso y defectivo en que nos hallamos, ámbito de la carencia, el devenir y la historia; creencia que se vincula con la que remite al Dios Verdadero ultramundano, un dios único, excluyente.

Ratificando esa orientación ontológica, Bartolomé medita: “...tengo dudas metafísicas sobre la libertad última que el hombre puede lograr en la tierra; (...) la dominación renace porque no la erradicamos de nuestras ideas, de nuestros sentimientos, de nuestras ideologías; porque la llevamos en la conciencia” (Salazar, 1977, p. 145). Hay en esa aserción dos elementos destacables: El primero, es el que identifica la plenitud con lo absoluto y la hace inalcanzable en la tierra, entendida como el ámbito de lo contingente y defectivo, condiciones que valen también para ese otro tipo de plenitud experimentable como despliegue de posibilidades, como libertad positiva —“libertad para”—, tal como se da en el acmé griego o el *wiñay* andino, que se experimentan como florecimiento, como fruto, sin excluir la precariedad. El segundo, es el que deja abierta la posibilidad de la plenitud por la vía de la revaloración de la tierra, vía que exige la deconstrucción -el desmontaje- de las estructuras de sentido -ideas, sentimientos, ideologías- que la desvalorizan y así retroalimentan la dominación. Al abrir esas posibilidades, Bartolomé manifiesta en este debate un posicionamiento ambiguo, a caballo entre la metafísica platónica cristiana y el desmontaje decolonial que Frans y Hatuey proponen desde la perspectiva de los pueblos de la tierra.

### **El gran dominador**

Las dudas metafísicas de Bartolomé sobre la posibilidad de lograr una vida plena en la tierra van a ser confrontadas por Hatuey no en el plano teórico sino desde los requerimientos de

la praxis, del metabolismo entre el hombre y su mundo circundante, que entreteje ilusión y realidad, a diferencia del objetivismo dicotómico del sujeto observador y el objeto externo observado. Dice Hatuey que “la duda sobre la victoria final es un freno mortal para el revolucionario” (Salazar, 1977, p. 152). Enfoca así las creencias desde otra perspectiva, aquella que destaca su condición de soporte de la existencia, que es acción. Esa actitud acertiva conlleva un modo no dicotómico de comprender la existencia, pues entiende que ésta se sostiene en certezas, aunque ellas suelen tener la condición de una ilusión.

Por el contrario, la estructura de sentido dicotómica de Bartolomé, que separa este mundo del mundo trascendente verdadero, le induce a decir:

Me apena decírtelo, pero estoy inclinado a pensar que el Reino de la libertad plena no es de este mundo. La idea de ese Reino nos alienta y nos compromete en la lucha contra la explotación del hombre por el hombre, contra la opresión de nuestros hermanos en la tierra, pero nos da también la seguridad de una libertad cabal que sólo es trascendente. Si se olvida esto, la batalla mayor del hombre está perdida (Salazar, 1977, pp. 152-153)

Hatuey, que ha entendido que Bartolomé está pensando la liberación en la clave cristiana de la redención, para la cual estar en el mundo constituye un estado ontológico de caída por efecto del pecado, comprende que ese modo de entender la liberación la hace depender de una gracia sobrehumana que se concede al hombre. Por eso dice enfáticamente que “esa sería una liberación del hombre sin el hombre” (Salazar, 1977, p. 153). Bartolomé lo ratifica, al sostener que la liberación del pecado, que los hombres reciben como un don que los limpia, “es el orto de la lucha histórica del hombre contra la dominación y la alienación” y que, por ello, “el Reino de Dios es la realización total de la libertad por la que los hombres luchan en la historia” (Salazar, 1977, p. 154)

Hatuey observa:

Pero en esa misma teología –y tú lo has dicho-, el advenimiento del Reino es un don, algo que el hombre recibe. Ahora comprendo por qué hablaste de la dominación como el demonio en el hombre. Alguien tiene que exorcizar a ese demonio para expulsarlo de la persona, para desembarazar al pobre sujeto de su lastre. (Salazar, 1977, p. 155)

Ha comprendido las implicancias dicotómicas de la noción de pecado y sus repercusiones en el modo occidental de entender la liberación como ruptura con este mundo, como búsqueda de otro mundo<sup>18</sup>. Se reafirma, entonces, en la convicción de que “no podremos superar las dominaciones parciales hasta que no rompamos todo lazo con el Gran Dominador, con el Padre Absoluto” (Salazar, 1977, pp. 156-157).

Esa convicción da cuenta de que para él la dimensión decisiva en la disputa por el sentido de la existencia está dada por la sacralidad, en cuanto ésta contiene el orden del mundo. Por ello, considera “indispensable una teología de la dominación que ponga en claro la causa de la opresión persistente de los hombres y muestre que la sumisión de su conciencia a un poder trascendente, a un señor sin freno, los anula como creadores de valores” (Salazar, 1977, p. 157). De ese modo, la deconstrucción de la dominación —su desmontaje— se remonta a la matriz ontológica —la matriz de sentido— constituida por el Dios trascendente que desvaloriza el mundo como ámbito de lo contingente.

---

<sup>18</sup> Cabe notar que una manera alternativa de entender la liberación, no como un estado permanente, sino como un proceso de cultivo de una vida plena, apunta no a que “otro mundo es posible”, sino a la reconciliación con éste en el que estamos, dejando de agredirlo y agredirnos, sensibilidad que opera en los pueblos que la figura de Hatuey simboliza en el diálogo salazariano.

### **Don y reciprocidad. El que da y no recibe anula la libertad del otro**

En ese punto, el diálogo pasa a enfocar la cuestión de la dominación atendiendo a la dialéctica del don y la reciprocidad. Ante la afirmación de Hatuey que vincula la dominación con la trascendencia del dios único y excluyente, interviene Micaela afirmando que ese dios “no puede ser dominador porque nos ama” y, como prueba de ello, destaca que dicho amor “es un don”, pues “no pide nada” a cambio, dado que “nada necesita” (Salazar, 1977, p. 157). Al respecto, Hatuey hace un comentario de gran alcance. Le dice:

Recibir un don que no puede retribuir le duele interminablemente al hombre. Es principio de inferioridad y de sumisión, Micaela. El que da y no recibe está sobre el otro. Anulará su libertad por los siglos de los siglos, sin remedio (Salazar, 1977, p. 158).

Se trata de una aguda observación expresada por este personaje salazariano que encarna al indígena americano; una observación efectuada desde una perspectiva indígena explícita. “Los indios —dice Hatuey— no entendemos la soberbia. Nos vino con las palabras españolas. Para nosotros el amor sin carencia, la gracia que desciende, la subordinación trascendente, eterna, son golpes como el odio de Dios” (Salazar, 1977, p. 158). Cuestiona, por tanto, la autosuficiencia de ese dios, su absoluta autarquía. Desde una sensibilidad relacional, como la de los pueblos amerindios, no cabe la autosuficiencia, y el aislamiento equivale a pobreza. La plenitud de la vida no excluye la contingencia. Es por eso que involucra el afecto, la cooperación solidaria, fraterna. Desde la perspectiva amerindia, el Dios autosuficiente es, paradójicamente, un dios *chulla*<sup>19</sup>, incompleto, defectivo. En la valoración de Hatuey, en esa autosuficiencia, que es consustancial a la absoluta trascendencia, incuba la

---

<sup>19</sup> Término quechua que hace referencia a lo que es non, impar, solo.

dominación de “los hombres derribados y pisoteados unos por otros para ganar la salida” (Salazar, 1977, p. 110).

Aquí cabe notar que es precisamente la lógica del don la que sostiene y orienta los intercambios y la convivencia en los pueblos originarios, tomando la forma de la reciprocidad, que manifiesta una ontología en que la unidad fenoménica mínima esta dada por la dualidad de oposición y complementariedad, que es una relación y, por tanto, lo contrario a una dicotomía. Ahora bien, tal como lo deja notar ese texto clásico de Marcel Mauss titulado precisamente *El don*, o lo que dice al respecto ese otro texto clásico de Malinowski titulado *Los argonautas del Pacífico*, el don conlleva una suerte de energía, experimentada como obligatoriedad metafísica, radical, que propende a la circularidad y el retorno, vale decir, a la reciprocidad. Nadie más indicado para hacerlo notar que Hatuey, cuya crítica al dios *chulla* tiene alcances de crítica civilizatoria, dado que se efectúa desde una ontología distinta a la que ha sostenido a Occidente.

Bartolomé, cuya visión de la liberación se halla circunscrita por el horizonte de sentido de Occidente, al fin y al cabo cristiano aún en su versión Ilustrada y humanista o en la que propone la Filosofía de la Liberación, no logra comprender los alcances de la crítica de Hatuey, aunque intuye —como Ginés— que cuestionan las bases mismas de la civilización que en la era moderna impuso su dominación a escala planetaria. Pero es un hombre bueno, honesto; por eso responde a Hatuey, que ahora también es Ernesto (Guevara):

Quizá, Ernesto, tengas profundas razones para decir lo que dices y que no alcanzo a ver. Este es un tema lleno de consecuencias. Merece más análisis y ahondamiento tranquilo (Salazar, 1977, p. 158).

Ciertamente, es un tema que merece y reclama más análisis y ahondamiento. Salazar no pudo saber que ello ocurriría en parte con el advenimiento, posterior a su muerte, del pensamiento

decolonial, inspirado por él e iniciado, entre otros, por Anibal Quijano, un sanmarquino<sup>20</sup> con quien difícilmente podría haber hablado entonces de estos temas, dado el distante registro trotskista con que aquel discurría en ese momento. Al parecer, tampoco supo que otro compatriota suyo, al que tal vez no conoció y de cuya obra tal vez no supo, había abordado con hondura lo dicho por Hatuey, hallándolo multiplicado en los pueblos andinos. Ese otro peruano era Gamaliel Churata, al que la filosofía académica apenas empieza a reconocer ahora.

En el prólogo a una edición de algunos textos suyos, bajo el título de *Dominación y liberación*, Helen Orvig, la compañera de Salazar decía, a propósito de él y de la obra que hemos comentado, algo que aún nos interpela:

Trágicamente, y contra toda su expectativa de ese momento, resultó siendo una edición póstuma que, además, aquí en el Perú, fue francamente sabotada... La trascendencia del libro quedó entrampada en la coyuntura política, en el odio del antivelasquismo que puso su cruz al nombre de Augusto Salazar Bondy por su entrega a la reforma educativa cuya calidad desbordó las fronteras del país y despertó admiración a nivel internacional... Y, francamente, a mi parecer, resulta insólito que veinte años después, hasta este momento, no exista una voz, ni siquiera de una izquierda en búsqueda de renovación, que se interese por retomar, contra el neoliberalismo, las teorías de Augusto (Salazar, 1995, p. 13)

### Referencias bibliográficas

Salazar Bondy, A. (1977). *Bartolomé o de la dominación*. Ediciones PEISA.

Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Fondo Editorial de la Facultad de Letras, UNMSM.

---

<sup>20</sup> Persona perteneciente a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde confluyeron Salazar y Quijano.

# El dilema Habsburgo. Augusto Salazar Bondy, Wittgenstein y la dominación

Alan Pisconte Quispe  
UNMSM

## Dilema Habsburgo

En el presente escrito estableceremos que es posible entender la problemática filosófica elaborada por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy<sup>21</sup> (1925-1974) considerando el esquema cultural que Ernst Gellner (1925-1995) denomina “dilema de Habsburgo”. Tal dilema lo plantea con relación al contexto de surgimiento de la obra filosófica de L. Wittgenstein (1889-1951). El contexto remite a los últimos años de existencia del imperio Habsburgo cuya capital, Viena, fue el centro cultural en medio del cual surge tal obra (Gellner, 2002).

Este dilema tiene un ángulo epistémico: el conocimiento es o atomista u organicista. Lo que se relaciona con una comprensión cultural de la naturaleza colectiva: o sociedad -Gesellschaft (que supone como base social al átomo-individuo)- o comunidad -Gemeinschaft (miembros de una totalidad en la que adquieren sentido). Ambas oposiciones se desarrollaron históricamente durante la expansión y caída de dicho imperio, al cual perteneció, durante dos siglos—XVI y XVII— el Virreinato peruano. Gellner sostiene que tal dilema suele ser común por tensionar internamente a las naciones que atraviesan por un proceso de modernización. (2002, p.51). Por eso, no nos parece casual que, por otro lado, Carmen Mc Evoy señale que, a comienzos del siglo XIX, en la joven república peruana,

Monteagudo es un claro ejemplo del “dilema Habsburgo”, concepto que, de acuerdo con Ernst Gellner, estuvo asociado al enorme desafío experimentado por los intelectuales posabsolutistas al

---

<sup>21</sup> En adelante ASB.

instante de conciliar universos mentales, tradiciones culturales y sistemas de creencias contrapuestos, cuando no incompatibles. (2019, primer ensayo, párrafo 2).

En el caso del virreinato peruano, una versión histórica de dicho dilema tuvo lugar durante la dinastía borbónica que -a comienzos del siglo XVIII- mediante prácticas políticas y económicas de tinte ilustrado, buscó reemplazar los pactos religiosos comunitarios de su antecesora, la dinastía Habsburgo. Las tensiones que esto produjo tuvieron como corolario las gestas independentistas por toda la región de dominio hispánico. O sea, un problemático proceso de modernización que, en el caso peruano, creemos que mantiene sus líneas generales incluso hasta hoy. Pues, según Collins, la relación entre filósofos, especialmente en Latinoamérica, ofrece particularidades dignas de atención para el futuro investigador, especialmente su relación histórica con la religión católica (Collins, 2005, p. XXIX).

Pese a sus complejidades, este dilema fue entendido, durante el siglo XIX -desde la historia de las ideas- como una tensión entre liberales y conservadores. Fue nuestro pensador, Augusto Salazar Bondy, quien propuso esta oposición para entender esta etapa del dilema. (Salazar, 1967, p. 51). A continuación, propondremos que tal dilema puede aportar interés exegético con respecto a su propia deriva filosófica.

### **Wittgenstein visto por ASB**

En este trabajo nos preguntamos sobre cómo dicho dilema puede ayudar a comprender la relación de ASB con la obra del vienés. ASB dedicó buena parte de su biografía intelectual a la reflexión sobre el problema del valor, como se ha destacado en algunos estudios y aproximaciones recientes a su obra escrita (Sasso, 1987, Arpini, 2006; Rojas, 2021). Tal problema es crucial para considerar, tanto en el aspecto epistemológico como en el social, la obra de ASB.

Sabemos que el limeño tuvo una preferencia explícita por el *Tractatus logico-philosophicus* [1921]. Pues, como señala Rojas, dicha obra le permitirá eludir tanto el Escila del subjetivismo, como el Caribdis del objetivismo, con respecto a la naturaleza del valor -ambos caen en la falacia naturalista (Rojas, 2021, p. 22). Para lograr este propósito, nos dice que Salazar realiza una lectura kantiana de la obra, ubicándola en una instancia trascendental (p. 23). Además, el filósofo peruano rechazará explícitamente los alcances conceptuales de la obra posterior del vienés, las *Investigaciones Filosóficas* [1953]. El carácter trascendental e irreductible del valor no puede quedar a merced, nos dice ASB, de un nuevo monstruo reduccionista: el uso. (Salazar, 2010, p. 166)<sup>22</sup>. El limeño sostendrá —contra las opciones que explican el valor desde el uso— que la experiencia valorativa es irreductible a ello. Insistirá en el artículo citado, que ella debe ser analizada de modo independiente de aquellos que se requieren para investigar los usos<sup>23</sup>.

Al margen de los alcances de su crítica a lo que luego ha sido denominado el giro lingüístico, creemos que esa insistencia considera una suerte de “vivencias originarias”, donde el valor es auténtico. Esta es la situación “típica de la vivencia de creación”. Así, el sujeto valorante, en dicha vivencia originaria, “sabe” lo que es tal protovaloración. Un valor X recibe tal denominación cuando se obtiene en dichas condiciones. Esta acción creativa trasciende las circunstancias que explicarían cómo esa valoración fundante sería válida para todos. Como el sujeto aquel ya sabe de esa naturaleza fundante del valor, puede luego apelar a la intersubjetividad. (2010, p. 173).

---

<sup>22</sup> El artículo titulado “Confusiones axiológicas” es de 1969. Los monstruos reduccionistas a los que apela en este artículo, como figuras, serán importantes en su obra titulada *Entre Escila y Caribdis*, publicada el mismo año.

<sup>23</sup> Para una versión extensa y detallada del rechazo de ASB de las consecuencias anti metafísicas y antivalor que se desprenderían de *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein véase Salazar (2021, pp. 105-132).

Entonces, aunque acepta la importancia de la diversidad de usos lingüísticos, rechaza que el criterio de utilidad sea la piedra de toque para entender la naturaleza originaria y fundante del valor. Creemos que ese rechazo se pondrá a prueba en su exploración de la temática de la dominación. Y es lo que veremos a continuación.

### **Salazar, protovaloraciones y dominación**

Otra de las preocupaciones teóricas abordadas por el limeño es el tema de la emergencia de una cultura de la dominación en los países del tercer mundo, tal como la explora en los artículos reunidos en su libro *Entre Escila y Caribdis* [1969-1973]. En esta sección mostraremos que la temática wittgensteiniana elaborada por ASB -las protovaloraciones- tienen una importante vinculación conceptual con aquél tópico.

El interés de ASB en establecer parámetros de comprensión del concepto de valor habría adquirido algunos de sus marcos centrales en su texto *Irrealidad e Idealidad* (Salazar, 1958). Buscó allí establecer las diferencias cruciales entre lo Real y sus contrapartes, lo Ideal y lo Irreal. Mientras el primero está supeditado a los márgenes de lo que dicen o manifiestan las ciencias físicas, las últimas estarían restringidas a lo "intencional". Es decir, lo intencional se centra en la inmanencia cognitiva de la conciencia, la cual aprehende y organiza el fenómeno.

Pero es acá donde se producen las dificultades. Pues tanto lo Irreal como lo Ideal pierden con facilidad sus trazos diferenciadores. Pues lo que debiera distinguirlos es que el Ideal es trascendente, mientras que lo Irreal no. Para Salazar, el objeto ideal no es un mero ingrediente de la conciencia intencional, no se reduciría a la inmanencia. Durante buena parte del ensayo, con la minuciosidad que lo caracteriza, ASB se esfuerza por desentrañar la forma en que podemos distinguir ambos -el ser de lo irreal del objeto ideal. Lo importante de ambos actos de la

conciencia –del Irreal y lo Ideal- es que son posibles, o sea, no-reales (Salazar, 1958, p. 130)<sup>24</sup>.

En contraste con lo Real, que es un objeto singular y dado a la conciencia, lo no-real es posible y objetivo, pues trasciende dicha conciencia. Lo cual puede parecer extraño. Pero ASB sostiene que, a lo no-real, la conciencia intencional lo encuentra dado de algún modo. Por lo que, sostiene, “si la mirada se aparta de ella [la posibilidad ideal], aguarda encerrada en sí misma” (p. 132). Dicha idealidad posee un estatuto ontológico que es “tan *auténtico* como el de los seres reales”<sup>25</sup> (p. 133). Podemos resumir la postura de ASB diciendo que ambas entidades se diferenciarían en sus elementos estructurantes: lógico-formal, en el caso del Ideal; sintético-material, el Irreal (Salazar, 1958, p. 139).

Buena parte de las reflexiones del limeño sobre el tópico de la dominación, recuperan la terminología fenomenológica, pese a adjudicarles más bien un talante analítico (Sasso, 1987, Sobrevilla, 1995, Arpini, 2016). Pero, como vimos en el párrafo anterior, el término *autenticidad* tiene un uso semántico semejante al que adquirirá en la etapa de discusión sobre dominación. De igual forma, la caracterización del ente ideal como de carácter lógico-formal le habría permitido

so tener el tránsito hacia una comprensión wittgensteiniana del proto valor. Así, en el artículo “Valor y objeto de la estética” [1959], ASB señala que el valor estético es trascendental pero no real. Lo trascendental significaría que es *auténtico*, en tanto va más allá de la zona de inmanencia de la conciencia en su contemplación de lo bello (Salazar, 2010, p. 224). En otro artículo titulado “La jerarquía axiológica”, de ese mismo año, establece que el valor no tiene realidad óptica (Salazar, 2010, p. 205). Además, los valores, desde el punto de vista de los entes, son jerárquicamente inferiores a los valores humanos. Dicha superioridad de los valores humanos es dada por su

---

<sup>24</sup> Para una discusión pormenorizada de los alcances y límites de la propuesta fenomenológica de ASB véase Rizo Patrón (1993), Viaña (2020).

<sup>25</sup> Cursivas nuestras.

universalidad y cumplimiento de las potencias del ser humano. En la cúspide de dichos valores humanos se encuentran los valores éticos (p. 217). Pero, en un pie de página, ASB indicará que su intento de jerarquización de los valores desde el punto de vista ontológico debe ser abandonado por una perspectiva que denomina *normativista* (p. 206). Es decir, cercano a las tesis del *Tractatus Lógico-Philosophicus* de L. Wittgenstein como indicamos anteriormente.

ASB en “La experiencia del valor” de 1967, nos ofrece un interesante panorama —que llama fenomenológica— del modo en que operan los conceptos inscritos en su comprensión del valor. El artículo inicia el volumen, siendo uno de los más extensos de esta obra<sup>26</sup>. En gran medida, creemos que es porque ofrece una serie de precisiones conceptuales que serán usados críticamente a la hora de evaluar la sociedad latinoamericana. Así conceptos como ilusión, falsificación y *mistificación* de los valores, son analizados en este artículo, cuya exposición está escrita en párrafos numerados al modo del *Tractatus...* (Salazar, 2010, p. 58). También la distinción de lo propio o impropio en la realización del valor (p. 72). Igualmente, el concepto de autenticidad adquirirá perfiles conceptuales claros a partir de una serie de consideraciones sobre la experiencia de valorar. Este término se relaciona con la realización del valor, con el hecho de ponerlos en práctica. Si el sujeto lo realiza, pero no lo reconoce como válido para él, su conducta sería *inauténtica*. (p. 73). La conducta auténtica se plasma en correspondencia con el objeto de la valoración. Dicha objetividad se sostiene en la cosa buena y en el patrón de valoración. La atribución de valor supone un nivel crítico que cuestiona la inautenticidad de la atribución de valor, a fin de que sea posible crear nuevos valores. (Salazar, 2010, p. 91). Estos son los protovalores: valoraciones originarias.

---

<sup>26</sup> Sasso (1987), considera que el término “fenomenológico” no remite necesariamente al lenguaje fenomenológico. Consideramos, por todo lo que se expone y expondrá, que si es posible hacer esa vinculación.

Lo contrario de esta acción valorativa es la *imitación* de valores. De modo muy sugerente, pone como ejemplo de dichas revoluciones axiológicas, las que se propician en la moral, política y las artes. (p. 93).

En relación con lo anterior, en su libro *Irrealidad e Idealidad* ya citado arriba, ASB sostendrá que, por un lado, es de suma necesidad investigar, en primer lugar, la problemática axiológica —que se presentaría, nos dice, en la usual confluencia que se suele realizar entre “valor” e “ideal”. Y, por otro, la urgencia de analizar al sujeto que conoce y valora, el hombre, en tanto conciencia temporal e histórica (1958, p. 142-143). Ambos aspectos son relevantes pues nos parece llamativo que el sanmarquino ha trazado ya, en este punto, sus proyectos de investigación futuro: tanto aquellos artículos sobre el carácter del “valor”, como los relativos al sujeto que valora, en tanto ser temporal e histórico —el sujeto americano. Y que es, finalmente, el tema que aborda largamente en los artículos reunidos en su libro *Entre Escila y Caribdis*. Por lo que creemos que un fuerte subrayado de las “influencias”, sean estas fenomenológicas, analíticas o marxistas, pierde de vista la complejidad y riqueza del análisis filosófico elaborado pacientemente por el limeño. Que preferimos entender desde el citado dilema de Habsburgo, donde la discusión sobre el valor —o protovalor— resalta una de las tensiones que le concierne. A continuación, examinaremos el otro aspecto tensional del mismo.

### **Complejidad histórica del valor en ASB**

Un lugar interesante para explorar la vinculación entre estas esferas de discurso en ASB —fenomenología y análisis de lenguaje con dominación— es el artículo “El factor estimativo y antropológico en las ciencias” [1961] Considera allí que el investigador se halla nutrido de apuestas valorativas rectoras con carácter dominante (Salazar, 2010, p. 228). Lo mismo podemos sostener de su artículo “Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas” [1970]. Aquí se

indica que el valor sostiene la investigación racional de las ciencias humanas (2010, p. 245). Por lo que no es extraño considerar que importantes artículos publicados en *Entre Escila y Caribdis* (Salazar, 1973) tengan como eje explicativo y articulador, el carácter formal y lógico del valor tal como ASB considera que se desprende del *Tractatus...* de L. Wittgenstein. Veamos.

En *Imagen del Perú hoy* [1961] ASB distingue entre dos culturas. Culturas estas que se definen por el tipo de valor que manifiestan: unos valores de tipo ancestral y rudimentario, y otra de valores mistificados e imitativos. (1973, pp. 27-28). Y en el titulado *Cultura de la Dominación* [1966-1968] insiste también en evaluar la “cultura” en términos de valores (p. 32). La sociedad peruana no posee una norma suprema que integre las diferentes culturas -y los valores- que la conforman. Aquí reconocemos la distinción entre arqueovalor y valores diversos. La falta de esa norma superior tiene como consecuencia la desintegración de la vida peruana. Lo que arroja como consecuencia *mistificación e inautenticidad* de los valores que finalmente la rigen como, por ejemplo, los inherentes a la religión católica, tanto en feligreses regulares como en comunidades indígenas (p. 38). El capitalismo, la democracia, la ciencia y la observación de la naturaleza también han sufrido esas alteraciones de sus valores originales (p. 39). Entonces, la ausencia de ese metavalor articulador ofrece al limeño la posibilidad de explorar las características de una cultura con carencia de un valor articulador que la soporte. Y los que emerjan en esa condición serán valores inauténticos, imitativos, huachafos (pp.39-40). Como consecuencia de la inautenticidad y carácter imitativo de la cultura peruana, aparece un fenómeno social que atraviesa diversos aspectos de sus manifestaciones cotidianas: la alienación (p. 43). Entonces, creemos posible sostener que, para Salazar, un estado de alienación es el grado cero de la falta de un metavalor articulador. Que, en términos ontológicos, significa estar “alienados con respecto al ser nacional que es su propia entidad” (p. 44). Dicho grado cero genera una *cultura de la dominación* (p. 51).

En “Carácter del pensamiento filosófico peruano” [1961] ASB sostiene que la filosofía peruana aparece como consecuencia de la asunción histórica, desde el siglo XVI, de “ideas y normas de cultura” que fueron originadas en Europa. Cuya importación pretendía sanar el quiebre o ruptura histórica que aconteció a la cultura peruana previamente existente. (p. 63). Esta cultura importada pretende “fundar una unidad y universalidad” que no se ha concretado hasta el momento (p. 64). Para el limeño, la superación de esta situación solo se logrará si dicha adopción de normas e ideas toma en cuenta “nuestra situación antropológica”. Que es la alienación. La superación de esta será “una cultura nueva y orgánica” (p. 67). Creemos que esa unidad orgánica depende del arqueovalor en el que tanto ha insistido en sus textos dedicados a la naturaleza del valor.

En “La ideología de la emancipación” [1971] ASB establece que el contenido ideológico de los próceres independentistas no es revolucionario, sino que es señal del carácter dominado de la cultura que emergía en aquel entonces. Ese carácter se debe a la ausencia de una “conciencia revolucionaria orgánica y penetrante.” Lo que abriría la posibilidad de forjar una real y segunda independencia (1973, pp. 84-85). Mientras que en “Filosofía y alienación ideológica” [1969-1972] determina que las tendencias contemporáneas en filosofía peruana mantienen ese carácter mimético, tomando o desechando “valores de los grandes centros de cultura exteriores” (p. 102). Insiste en la metáfora orgánica para entender una cultura no dominada, “un organismo sano y bien integrado” (p. 111). La comprensión de los países subdesarrollados se establece en términos orgánicos. La alienación es su resultado, que también la entiende en esos términos biológicos –“una cultura que funciona como una gran superfecundación mistificadora”. Entonces los países de este tipo tienen rasgos teratológicos. Como el monstruo, es un híbrido incapaz de realizar una “creación de valores y patrones propios” (p. 112). ASB diagnostica, al modo de un médico, acerca del subdesarrollo como una suerte de enfermedad en el artículo “Un

antiguo desastre" [1970]. Por lo que considera que el remedio sólo puede ser revolucionario (pp. 125-126). Y en "Hace miles de Años" [1973] propone como modelo de sanidad la tradición comunitaria socialista inca, en tanto que, "En la base de estos logros históricos estaban normas y valores admirables de ética social" (p. 129). En "La alternativa del tercer mundo" [1971-1972] insiste, en oposición a una visión estrechamente economicista, que el subdesarrollo posee una dimensión cualitativa. Pues considera que es, principalmente, un estado de conciencia, por lo que es importante el "concepto de cultura de la dominación" (p. 217). De allí el crucial papel de una educación liberadora que forje "un nuevo hombre y una nueva sociedad" (p. 226).

En resumen, al evaluar desde el arqueovalor -inspirado en el *Tractatus...*-la cultura de la dominación de países subdesarrollados, para ASB emerge, como realidad óptica, la concepción de sociedad como organismo. La cual puede ser entendida en su plenitud de desarrollo, o enferma. Es la enfermedad de la cultura mencionada la que debe ser abordada en términos médicos. La medicina debe sanar la experiencia de la alienación. Y la cura depende de la voluntad de crear valores supremos revolucionarios. Ahora, la voluntad que crea el arqueovalor puede ser la de un sujeto capaz de semejante hazaña axiológica. O puede ser la voz de la comunidad. Y sostenemos que esto abre paso al otro aspecto del dilema de Habsburgo, que veremos en seguida.

### **Salazar, o diálogo sobre la dominación, valor y antropología**

En este punto quisiéramos reparar en un tema que creemos merece dilucidación. Nos referimos al texto *Bartolomé o de la dominación* (Salazar, 1977), publicado póstumamente. Desde el título mismo, podemos reconocer los tópicos que han sido de interés del autor. Sin embargo, el estilo de escritura por el que opta el limeño contrasta nítidamente con aquél otro mediante el que presentó los resultados de su producción académica anterior.

No hay algún otro texto suyo, que se le aproxime. Pese a la soledad estilística del texto, pese a que el contraste mencionado es de una enorme magnitud, creemos que tal aspecto no ha sido considerado central en la comprensión y exposición de la obra de Salazar.

Los estudiosos han enfatizado otros aspectos de la obra. Jorge Guillermo Llosa menciona el fin pedagógico de la obra. Es decir, el diálogo es visto como instrumento que facilita la trasmisión de conceptos sobre dominación a un público necesitado de dicha labor, el profesorado. (Llosa, 1974, p. 117). Leopoldo Chiappo coincide con Llosa en subrayar el aspecto pedagógico del texto en el prólogo que realiza a la obra. (Chiappo, 1977, p. 12). Helena Ørvig, subrayando este aspecto pedagógico de un modo sugerente, considera que la obra le permitió al propio ASB acelerar la elaboración de las temáticas sobre una antropología de la dominación. Pues de otro modo, nos dice, “le hubiera tomado mucho más tiempo terminar de elaborar en la forma rigurosamente lógica” (Ørvig, 1995, p. 14). Mientras que Sobrevilla y Arpini coinciden en enfatizar el contenido temático del dialogo como estadio preparatorio para una antropología de la dominación (Sobrevilla, 1995, p. 51; Arpini, 2016, p. 139).

Sin desconocer la importancia de las propuestas anteriores, consideramos que la peculiaridad estilística mencionada adquiere importancia desde el dilema de Habsburgo. Es decir, que dicho diálogo pone en juego, y en cuestión, la orientación axiológica del arqueovalor propuesta por ASB, que a su vez se entendía desde la propuesta lógico-formal del *Tractatus*. Sosteníamos que la creación de arqueovalores universales y necesarios podía deberse, a su vez, a una voluntad que tenga similar magnitud. La otra opción supondría la aparición protagónica de una voluntad colectiva. Sería la tensión —o dialéctica— de estas posibilidades las que se pone a prueba en el diálogo.

Como vimos anteriormente, el arqueovalor, orientado a la comprensión de una sociedad del tercer mundo, en la que emerge

una cultura de la dominación, suponía, de todas maneras, una ontología. Esta se sostenía en la dualidad organismo sano/organismo enfermo. En sintonía con lo anterior, la voluntad creadora de arqueovalor supone a su vez el proceso de sanidad de una filosofía liberadora. Entonces, la voluntad creadora del arqueovalor, necesita sobreponerse a la multiplicidad de valores que se ponen en juego en una cultura determinada. Para ASB la posibilidad de un arqueovalor se configura con relación a la necesidad de una revolución desde la cabeza, la cual debe tener claridad sobre ese arqueovalor. A fin de manifestar el remedio o fármaco que permita sanar de la enfermedad de la alienación. (Salazar, 1995, p. 133). Lo anterior no necesariamente está reñido con la apelación a una comunidad orgánica y sana. Pero a su vez podría ser un aliciente para pensar en una voz común. En su crítica al marxismo, apela a la voluntad, contra el determinismo. No una voluntad irracional, sino una guiada por el proceso creativo racional del arqueovalor.

Creemos que en el diálogo *Bartolomé o de la dominación* se enfrentan —dialécticamente claro— por un lado, esa voluntad creadora del protovalor y otras voluntades semejantes. Ese enfrentamiento se da al interior del juego de lenguaje del valor - y de la cultura, por ende. En su obra previa, la voluntad sanadora y creadora del arqueovalor dirige la reflexión de modo riguroso y exhaustivo. Pero en el dialogo se ve confrontado, de modo horizontal, por otras voluntades. Lo cual sucede al interior de una suerte de juego de lenguajes valorativos. En ese juego, la voluntad arqueovalorativa, se centra en la exposición de una ontología de la praxis de sanidad al interior de la cultura del tercer mundo. ¿Qué es lo que sucede cuando la racionalidad practica liberadora del arqueovalor como fármaco, se enfrenta con voluntades similares, que tienen aires de familia?

La pregunta anterior se relaciona con otra, ¿qué inspiró a ASB a poner a prueba la voluntad arqueovalorativa, mediante esta recreación dialógica? Sin saberlo con precisión, creemos que lo relatado por Helen Ørvig puede ser de sumo provecho.

Primero nos narra sus impresiones del usual desenvolvimiento académico de ASB en distintos lugares y circunstancias. Pero, subraya especialmente una: su experiencia con los profesores encargados de una campaña de alfabetización en 1973. Con dicho público, nos dice, el desenvolvimiento de Salazar fue “muy serio, con su lenguaje invariablemente académico”. En contraste, con dichos actores -de extracción popular, subraya Helen- el filósofo vivió una experiencia “que lo sorprendió y lo entusiasmó” (Ørvig, 1995, p. 12).

Este asombro y entusiasmo, nos dice Ørvig, detonaron algo en ASB, que lo impulsó a escribir tanto *Bartolomé o de la dominación*, como sus apuntes finales para una Antropología de la dominación (p. 12). Y, como ya apuntamos, para Helen, el primero aceleró la marcha lógica y conceptual del segundo, que, de todos modos, quedó inconclusa, en apuntes. Por lo anterior, nos es preciso seguir una lectura inversa en esto y encontrar, de modo independiente, en *Bartolomé...*, lo que pudo entusiasmar tanto a ASB. Primero, es de considerar la importancia de la multiplicidad de voces que integran la extracción popular, probablemente reconocidas por primera vez para el académico serio que fue Salazar. Pues, en su polémica con Ángel Rama, había sostenido que puede distinguirse una cultura popular objetiva y la cultura de un sujeto culto—subjetiva (Salazar, 1995, pp. 124-125).

En la discusión con Rama, reconoce la posibilidad de una “cierta” autenticidad de la cultura latinoamericana -pues, su carácter imitativo de lo foráneo, a la vez es fiel reflejo de su modo de vida, lo que llama, la “paradoja de la autenticidad”. Pero insiste que esto no anula su realidad imitativa, producto del subdesarrollo y de su pertenencia a una cultura de la dominación (p. 128-129). Pero es el uruguayo quien introduce la temática del lenguaje, de la lengua, para socavar el proyecto de Salazar. Mediante la lengua, los usuarios de una cultura determinada son originales y punto, tanto de modo subjetivo como objetivo. Objetivamente, la cultura enriquece su modo de vida de manera diacrónica -histórica.

Subjetivamente, hacen aportes originales, como lo hicieron Mariátegui, o antes, González Prada. Irónicamente, apunta, Salazar no reconoce eso pese a sostener su perspectiva en la tradición que esos autores abrieron de modo original (Rama, 1974, p. 17). Creemos que Rama introduce en este debate la lengua entendida como juego y utilidad. Algo muy cercano a lo propuesto por el giro lingüístico de *Investigaciones Filosóficas* de L. Wittgenstein. Y que Salazar había rechazado a favor de una suerte de apuesta por el arqueovalor capaz de orientar metafísicamente en la diversidad de las culturas —y lenguajes (Salazar, 2021, p. 121). Entonces, como respuesta a Rama, el limeño sigue pensando que, si cultura y lenguaje son asimilables, entonces hay un lenguaje de la dominación (Salazar, 1995, p. 132).

Por lo anterior, creemos que el encuentro -estimulante y sorpresivo con la cultura popular en su variedad concreta -en la experiencia alfabetizadora de 1973- impulsará su reflexión dialógica sobre la dominación. Allí, el lenguaje culto y serio de Salazar —la subjetividad del arqueovalor y su análisis de la cultura de la dominación— se verá puesto a prueba dialéctica. Pues, ¿y si resulta que esa diversidad de culturas, que en *Entre Escila y Caribdis* era un rasgo defectivo y enfermo, resultaba siendo, como indica Rama, creador y libre, no dominado?

Creemos que la impronta del encuentro es perceptible en la dinámica del diálogo mismo. Por ejemplo, el filósofo y discípulo de Salazar, Juan Abugattás, analizando el diálogo, sostiene que “A Salazar se le puede descubrir hablando y razonando por boca de más de uno de sus personajes” (Abugattas, 1976, p. 205). Chiappo coincide con dicha consideración, al sostener que

Cada interlocutor representa una perspectiva del hombre y del mundo, una cultura, una mentalidad, una estructura de conciencia diferente y contrapuesta, o matizada. Cada personaje es más que él mismo. Es él y la proyección histórica de una ideología a través de distintas épocas y lugares. (Chiappo, 1977, p. 11).

Cada personaje representa un modo de vida, y un juego de lenguaje, una apuesta valorativa. Creemos que la voz de ASB, aquella que se atiene a la racionalidad del arqueovalor, es representada por el personaje de Bartolomé. Que Abugattás define como la de un “racionalista cristiano” (1976, p. 206). Lo que es una forma sugerente de hablar de esa voz metafísica, de origen cristiano, kantiano y deudora de la perspectiva ética del *Tractatus...*, tal como lo entendía Salazar (2021, p. 99). Tanto Abugattás (1976) como Chiappo (1977) han descrito de manera precisa la trama del diálogo. Nosotros nos remitiremos a ciertos pormenores de la discusión, en la parte final del diálogo, entre Hatuey y Bartolomé.

Bartolomé y Hatuey se centran en las implicancias teológicas del concepto de dominación. Las Casas duda de la posibilidad de una revolución total —la forma en que esa dominación puede ser cancelada de modo definitivo. Y por tanto de una liberación completa o total aquí y ahora. Pues amenaza y acecha la sombra histórica de la violencia de una guerra total de liberación, guerra que vendría a ser la forma desnuda y plena de la dominación.

Bartolomé-Salazar le expresa su duda a Hatuey al sostener que su inhibición a participar en tal guerra se debe a su “rechazo de la violencia. No puedo ir a matar ni llevar a nadie a matar hermanos hombres”. (Salazar, 1977, p. 152). Es decir, la guerra como tal niega los arqueovalores o principios humanistas que acordaron líneas anteriores. Mientras que Hatuey le responde que eso se debería a su propia dominación, que es cultural, teológica. Es decir, una teología de la dominación basada en la idea de que los cristianos tienen un “lazo con el Gran Dominador, con el Padre Absoluto.” (p. 157). Dicho lazo genera, en cristianos como Bartolomé, una incapacidad que “los anula como creadores de valores”. (p. 157). El diálogo, siguiendo una venerable tradición socrática, queda abierto. Mientras Bartolomé le aconseja a Hatuey que “piense bien” lo que va a hacer en su guerra de liberación, este último se reafirma en sus convicciones de lucha -

que incluye la mentada guerra liberadora. Pues, dice, “la libertad tiene color de sangre” (p. 159).

### **Consideraciones finales**

Por todo lo anterior, sostenemos que el diálogo Bartolomé... resulta siendo la exploración dialógica decisiva de ASB que le permitirá elaborar críticamente la experiencia asombrosa que nos mencionó Ørvig en torno a su encuentro con la delegación de alfabetizadores, de extracción popular. Experiencia que hemos considerado interpretar desde lo que Ernst Gellner denomina el dilema de Habsburgo. En este caso, la rica variedad de lo popular, comunitario y sus consecuencias con respecto al arqueovalor sostenido en la conciencia racional del supraindividuo liberador. Bartolomé-Salazar apuesta por arqueovalores humanistas, articula su discurso desde la atalaya cristiana occidental. Por lo que termina aconsejando a los revolucionarios y condenados de la tierra que piensen bien lo que hacen. Creemos que duda, finalmente, de su capacidad liberadora, de su posibilidad de crear valores liberadores, ante el riesgo de calcinarlos todos en el fuego de la guerra, crisol de la dominación verdadera. Mientras que Hatuey le critica su escepticismo, que se debería a su dominación teológica, finalmente occidental. Pues esa duda -y su nexo teológico- tiene como corolario no aceptar que son los propios luchadores, los únicos que pueden crear verdaderos arqueovalores liberadores. Si ASB habla con y desde cada una de estas voces, entonces la del cacique nos afirma en la consideración de que Salazar vive y reflexiona, en carne viva, las dudas que abre el dilema en mención.

Líneas atrás, veíamos como ese dilema también atravesó las dudas modernizadoras de Bernardo Monteagudo. Que consideraba, igual que Salazar, la necesidad de abordar críticamente la diversidad étnica y racial -limitante de ese proyecto modernizador. Problema heredado de la experiencia colonial del imperio Habsburgo. Esa diversidad la entendía como la causa de los conflictos de la sociedad peruana de aquél entonces. También los países del tercer mundo como el Perú, que analiza ASB,

presentan una vida social con gran variedad cultural. Pese a ello, como indicó en *Entre Escila...*, en realidad se basan en una variedad inorgánica, defectiva, enferma, desarticulada, finalmente alienada. Es decir, una cultura de la dominación. Entonces, ¿en qué podría consistir modernizar una sociedad cuyo tipo de cultura se erige a partir de la subordinación a un modelo de modernidad que la coloca en condición subalterna?

La voz del Salazar cristiano humanista racionalista —Bartolomé— duda sobre las propias capacidades y competencias culturales de las comunidades lideradas por los caciques como Hatuey. Lo que no es óbice para que, sin embargo, se obligue a pensar críticamente en sus propias apuestas teóricas, en torno a la mentada base lógica —¿y teológica?— del arqueovalor. Y es esa apertura crítica y, finalmente, socrática del diálogo, lo que consideramos que es la tarea por continuar para nosotros.

### Referencias Bibliográficas

Abugattás A., J. (1976). «Augusto Salazar Bondy. Bartolomé o de la dominación». *Letras (Lima)*, 48(82-83), 205-210. Recuperado a partir de <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/1453>

Arpini, A. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Chiappo, L. (1977). «Bartolomé o de la dominación». Prólogo. En Augusto Salazar Bondy, *Bartolomé o de la dominación* (pp. 9-12). Peisa.

Collins, R. (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Hacer.

Gellner, E. (2002). *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowsky y el dilema de los Habsburgo*. Síntesis.

Llosa, J. (1974). Augusto Salazar Bondy. *Textual* (Año III, no 9). 117-118. Recuperado a partir de <https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/revistas/textual/8>

Mc Evoy, C. (2019). *En pos de la República: ensayos de historia política e intelectual*. Instituto de Estudios Peruanos. [Kindle].

Ørvig, H. (1995). Prólogo. En A. Salazar. *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. (pp. 11-14). Lima: UNMSM Fondo Editorial.

Rama, A. (1974). «Las voces de la desesperación». *Textual* (Año III, no 9). 16-17. Recuperado a partir de <https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/revistas/textual/8>

Rizo Patrón, R. (1993). «La filosofía de Husserl en el Perú». En Miguel Giusti (Ed.). *Encuentros y desencuentros. Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina*. PUCP, pp. 101-172.

Rojas, J. (2021). «Estudio preliminar». En Augusto Salazar Bondy, *En torno a Wittgenstein y otros escritos* (pp. 19-26). Heraldos editores.

Salazar, A. (1958). *Irrealidad e idealidad*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Salazar, A. (1967). *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Universo.

Salazar, A. (1973). *Entre Escila y Caribdis*. Instituto Nacional de Cultura.

Salazar, A. (1977). *Bartolomé o de la dominación*. Peisa.

Salazar, A. (1995). *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. UNMSM Fondo Editorial.

Salazar, A. (2010). *Para una filosofía del valor*. México: FCE.

Salazar, A. (2021). *En torno a Wittgenstein y otros escritos*. Heraldos editores.

Sasso, J. (1987). *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Sobrevilla, D. (1995). «Introducción. Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación». En A. Salazar. *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. (pp. 15-64). Lima: UNMSM Fondo Editorial.

Viaña, C. (julio-agosto 2020). «La recepción de Husserl en la etapa temprana del pensamiento de Augusto Salazar Bondy (1953-1961)». *Eikasia* (94), pp. 109.122.

# **Alienación, liberación e interculturalidad en Salazar Bondy**

**Jorge Quispe Cárdenas**  
UNMSM

## **1. La perspectiva filosófica**

La historia de la filosofía nos muestra que en algunos filósofos nos encontramos con un saber enciclopédico que caracteriza su quehacer filosófico. Nos parece que, en el caso de Augusto Salazar Bondy, hay signos de tal forma de filosofar. En efecto, son evidentes sus aportes, sus análisis consistentes en áreas de la ontología, la axiología, la antropología y la historia de las ideas. Es así como adopta y adapta críticamente la metodología y las tesis de la fenomenología, la filosofía analítica, el existencialismo y el marxismo para dar respuesta de solución a los problemas peruanos y latinoamericanos.

El tema abordado en este artículo toca ámbitos de la política y la antropología filosófica que, guardan conexión, a luz de nuestra época, con los problemas clave de la filosofía de la interculturalidad. Consideramos que la reflexión filosófica del filósofo sanmarquino presenta rasgos de originalidad vinculada a la formulación de un proyecto de liberación peruano, latinoamericano y tercermundista, es decir, del mundo subdesarrollado. Ello nos permite afirmar que su perspectiva filosófica se inscribe en la tradición denominada programática, en tanto se muestra con un carácter proyectivo no indiferente a la realización de valores.

Quizá aquí sería pertinente considerar la concepción historicista de Hegel según la cual la Idea y el individuo no pueden escapar a su época, al contexto en el que se vive. Así el “espíritu de la época” al cual es inherente el filosofar de Salazar se hace patente a mediados del siglo pasado, periodo signado, como sabemos, por los sucesos del mayo francés, la guerra de Vietnam, la revolución cubana y la búsqueda de realización del socialismo.

Ello explica las congruencias entre su accionar y su sensibilidad filosófica, la unidad entre teoría y práctica. Dicha coherencia lo define como un modelo del intelectual comprometido. En efecto, un ejemplo de esta conciencia crítica y de su responsabilidad frente a la situación de crisis económica, social, política y ética, lo constituye su contribución activa en la fundación del Movimiento Social Progresista (MSP) en 1956. El redactó el documento filosófico-político “Bases para un socialismo humanista peruano” que expresa su concepción antropológica y, como bien han afirmado otros, puede ser concebido como una Filosofía Práctica.

Resulta pues manifiesto el carácter normativo de su filosofar en tanto nos dice que asume un compromiso con las necesidades y esperanzas más sentidas del pueblo peruano, se trata de un compromiso con la realidad, lo cual requiere de una praxis revolucionaria concreta para enfrentar tanto la alienación como la dominación:

“La nutre la conciencia de los peligros de alienación que confronta un país débil y pequeño, expuesto a navegar en la historia entre los Escila y los Caribdis de la dominación y el abatimiento. Quieren ser un testimonio de época en un mundo en hondo proceso de la revisión de valores y de postulación de nuevos fines” (Salazar, 1973, p. 10)

Al concebir el quehacer filosófico como un saber programático, Salazar se inscribe en la vertiente de la tradición occidental que concibe a la filosofía política como un deber ser y que tiene en Sócrates a uno de sus preclaros fundadores. Se trata pues de concebir a la filosofía como un saber auténtico, original, que permita superar la cultura de la dominación y con ella la filosofía alienada y alienante que, en su época representaba, por ejemplo, el proyecto modernizador dependiente. Frente a tal dimensión del problema, tiene una actitud optimista. Su respuesta es un enfoque integral que apueste al futuro. El carácter de

reflexión estricta del filosofar exige la unidad entre la teoría y la acción:

“Tal escisión abortaría todo intento de reflexión fecunda. Al contrario, una praxis filosófica serena y crítica, atenta a las exigencias planteadas, permitiría, en la perspectiva del autor, encaminar a la filosofía por “el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación” y ser “mensajera del alba, principio de mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro” (Arpini, 2016, p. 44).

Su filosofar normativo guarda una conexión esencial con la búsqueda de la autenticidad de la filosofía, ello significa, en nuestra opinión, que un signo clave de la originalidad de tal reflexión que la hace universal radica en su vínculo con el sentir de la comunidad, con ese fondo común que es el pueblo. Tal perspectiva inscribe su pensamiento tanto en la tradición de los orígenes de la filosofía en Grecia como en la tradición peruana que resulta ser un pensamiento creativo, original, si consideramos a pensadores clásicos como González Prada o José Carlos Mariátegui.

Salazar es consciente de la necesidad de ese rasgo común que siempre acompaña a la reflexión filosófica genuina. Esto se pone de manifiesto en sus argumentos con relación al carácter del pensamiento filosófico peruano, juicio en el cual -esto es prueba de su actualidad- pone de relieve la importancia de la cultura. En efecto, como sabemos, el subraya que los rasgos negativos de la filosofía (inautenticidad, sentido imitativo, superficialidad, improvisación) no son algo aislado, sino que son resultado de un problema profundo y fundamental que afecta a nuestra cultura en conjunto, que existe por ello un divorcio constante y persistente entre la vida y la cultura. Según Salazar, la esencia universal de la filosofía es algo vacío si no se realiza en la historia. Así, influenciado por el historicismo de Hegel, afirma que:

“...la filosofía la hace el hombre en su historia y en ella responde el ser personal y social con toda la carga de su existencia concreta. Nuestra filosofía no ha alcanzado la universalidad original justamente en la medida en que no ha estado respaldada por la realidad”. (Salazar, 1973, p. 66).

Como vemos, el problema de fondo es de carácter antropológico, y la filosofía, expresión máxima de la cultura, está desconectada con la existencia real. Se requiere entonces de un cambio radical para lograr una convivencia armoniosa, una comunidad desalienada: “Esto no podrá ocurrir, repito hasta que no se supere la alienación de la vida comunitaria peruana y no se constituya una nacionalidad integrada y, con ella, una cultura nueva y orgánica.” (Salazar, 1973, p. 67).

Salazar subraya que la condición de filosofía alienada es producto de la ruptura que significó la conquista y la colonia en América, choque que impuso violentamente un paradigma cultural intolerante con la cultura originaria. Se genera entonces lo que se conoce como la contradicción entre la forma y el contenido, fenómeno que va unido a lo que hoy se suele considerar un déficit de interculturalidad. Ello, se puede superar, piensa el filósofo sanmarquino, al construir una comunidad integrada, que se sustente en lo común, ello superará la mistificación de la filosofía y forjará su originalidad:

“La filosofía peruana no ha podido hasta hoy hablar a todos y ser oída por cada uno en su propio lenguaje, porque le ha faltado la unidad de una misma esencia cultural; y no ha podido hacer que todos, convergiendo cada uno desde su propia situación y perspectiva vital, la impulsen y la alienten, porque la existencia social y nacional no ha encontrado todavía el camino común de todas las existencias personales.” (Salazar, 1973, p.65).

Es menester subrayar que el filosofar normativo de Salazar se conecta con su concepción acerca de las ciencias sociales o

humanas, en las cuales constatamos que, si bien no tienen el elemento de neutralidad característico de las ciencias naturales, ello no significa que carezcan de objetividad. En este sentido afirma que al emplear el término de cultura de la dominación expresa un concepto normativo-valorativo; no es neutro:

“Frente a la situación de dominación se halla la de libertad, en oposición claramente valorativa. Correspondientemente, la Cultura de la Dominación implica un elemento básico de minusvalía, de frustración de humanidad en el terreno de la cultura. Su opuesto, el concepto de Cultura de la Liberación está también impregnado de elementos valorativos gracias a los cuales puede definirse un aspecto fundamental del proceso humano.” (Salazar, 1974, p.31).

## **2. La cultura de la dominación, alienación y liberación**

Un aspecto que consideramos relevante en el filosofar de Salazar lo constituye su valoración del fenómeno de la cultura. Aquí nos hallamos con rasgos evidentes de originalidad y de actualidad de su reflexión. En efecto, notamos su distanciamiento de la posición tradicional característica del marxismo y la vez su sintonía con la problemática contemporánea de la interculturalidad. Nuestro autor afirma que la cultura está esencialmente vinculada a la vida misma, no es algo superficial ni abstracto, es una característica esencial del grupo social:

“La cultura refleja pues la condición esencial del grupo social. No cabe pensar, de un lado en los rasgos típicos de un pueblo o nación, y de otro, en su cultura como si ésta fuese producto ideal y abstracto, indiferente o ajeno a esa condición característica.” (Salazar, 1974, p.18).

Nótese que aquí se subraya que la cultura es lo esencial de un pueblo, es decir, lo que lo define; es condición necesaria, lo

que no puede faltar. No es pues algo meramente ideal, indiferente, extraño o ajeno a esa condición vital:

“Por tanto, cuando la vida del grupo social se halla afectada en su estructura básica, si padece deficiencias o desequilibrios que inciden en su desarrollo, o cuando, contrariamente, ella se desenvuelve de modo equilibrado y sin trabas, la cultura propia de dicho grupo presentará los rasgos significativos corres-pondientes”. (Salazar, 1974, p.18).

Consideramos que la perspectiva del filósofo sanmarquino no es compatible con una visión determinista según la cual la cultura es un mero reflejo mecánico, subordinado a la base económica. Si valoramos de modo consistente e integral el espíritu crítico de su obra, podemos percibir una clara concepción unitaria entre cultura y “estructura básica”, forman un todo, entonces no basta hacer transformaciones económicas para superar la alienación, este sería un mero enfoque fragmentario de la realidad. La historia reciente prueba este aserto, la cultura posee su propio peso, sustancial en las sociedades.

Su concepción respecto de lo que es la cultura se puede apreciar, por ejemplo, en la polémica que tiene con Ángel Rama, según aparece en la Revista Textual. Salazar hace una distinción entre cultura objetiva y cultura subjetiva. Esta última la entiende como el estado o condición de una persona culta. En el sentido objetivo se considera como expresión de la vida de la comunidad, y en este sentido es decisivo para explicar y comprender las características existenciales de un pueblo en determinadas condiciones históricas. Así concebida la cultura no es correcto considerarla como algo abstracto. Esto significa que si la estructura básica está afectada, ello puede generar desequilibrios en la vida del colectivo. Pero si no se encuentra afectada, las características de la cultura serán positivas. En opinión de

Salazar, la cultura en sentido objetivo es una consecuencia relevante, esencial de la vida de los pueblos: "El carácter positivo o negativo de la existencia del grupo tomará así figura objetiva en la cultura, cuyo carácter negativo o positivo, dinámicamente considerado será a su vez no hecho fortuito o adjetivo sino una consecuencia esencial." (1974, p.18).

Salazar discrepa de Ángel Rama en tanto este considera que existen expresiones culturales que son la fisonomía espiritual del mundo histórico latinoamericano con autonomía o independencia del subdesarrollo. En este sentido, Salazar argumenta: "Acaso la dominación que prevalece en Latinoamérica puede tomarse como un hecho aleatorio y episódico que no llega a manifestarse decisivamente en ese espejo de la vida nacional que es la cultura." (1974, 19).

La crítica de Salazar a Rama, a nuestro parecer, es consistente pues este último concibe a la cultura como algo abstracto, desarraigado del mundo real, de la vida misma de la comunidad y por ello niega que la naturaleza defectiva de nuestra cultura este conectada con el subdesarrollo. A este respecto dice Salazar:

"Opera implícitamente con un concepto neutro de cultura que haría posible pensar en productos culturales desgajados del conjunto de la expresión cultural de un pueblo sin pérdida de sentido, o en una unidad cultural objetiva que sería relativamente autónoma de la condición histórico-social de la colectividad global latinoamericana." (1974, p.19).

Salazar subraya claramente la relación de dependencia de la filosofía, la literatura, la política y el arte con relación a la cultura. Esta es de dominación en tanto es excluyente, hegemónica, discriminatoria e intolerante; estos rasgos se reflejarán objetivamente en dichos ámbitos, sobre todo en la filosofía al ser esta una de las máximas expresiones de la cultura. Si bien dicha cultura se instaló con la conquista y la colonia, no se puede dejar de valorar el aspecto racional que ha permitido la

evolución de la reflexión filosófica a la luz del desarrollo histórico, en el cual no se observa un determinismo absoluto sino una evidente dosis de autonomía de pensamiento que justifica afirmar que, desde una clara perspectiva histórica, a pesar del evidente divorcio entre la cultura y la vida, existe un lado positivo expresado en la forja de una conciencia que está fundando una tradición de reflexión más orgánica y vinculada al rigor metodológico y su relación con la ciencias fácticas.

Sin embargo, también expresa Salazar que la misma perspectiva histórica muestra la predominancia del aspecto negativo. Respecto de tales carencias o debilidades dice: "...no son rasgos negativos de la filosofía tomada separadamente; sino resultado de un problema más hondo y fundamental que afecta a nuestra cultura en conjunto". (1973, p.63).

Así, la cultura de la dominación se instaló como una ruptura de la tradición histórica cultural originaria americana en el siglo XVI. La imposición violenta y excluyente del paradigma hegemónico cristiano-europeo prohibió muchas tradiciones culturales originarias. Era la imposición mecánica, el mero trasplante de un esquema o modelo cultural no acorde con la realidad americana. Esta contradicción entre la forma y el contenido ha sido una de las fuentes principales de conflictos sociales hasta nuestros días. Salazar dice que no ha podido darse una unidad entre la filosofía venida de Europa y las formas de pensamiento de las comunidades oriundas de América debido a esa ruptura:

"Debemos observar, además, que el movimiento histórico iniciado entonces- uno de cuyos aspectos solamente es la trayectoria de la filosofía- fueron el proceso de trasplante y adopción de ideas y normas de cultura originados en Europa, en donde se dieron como resultantes de un largo desarrollo histórico-social." (Salazar, 1973. p. 63).

El filósofo sanmarquino sostiene con convicción que la cultura de la dominación refleja una filosofía de la dominación

alienada y genera subdesarrollo, esta condición es la causa de la alienación en sus diversas formas. Esta forma de vida inauténtica se ha generalizado en las condiciones del capitalismo y ello no excluye al socialismo realmente existente de la época. En el subdesarrollo, los países no son libres pues predominan las relaciones de dominación tanto internas como externas: “Con sus profundos desequilibrios, su falta de integración, su incapacidad crónica para afirmar un poder de decisión autónoma y para auto impulsarse los países subdesarrollados se ofrecen como sociedades estructuralmente deficientes.” (Salazar, 1974, p.18).

Planteando un problema que toca la temática de la interculturalidad contemporánea, nuestro filósofo afirma que dicha caracterización negativa es extensiva, común, a todos los países pobres, del tercer mundo, independientemente de las diferencias étnicas, culturales:

“Esta caracterización (pérdida de decisión) esencial no descarta la existencia de diferencias relacionadas con la tradición, las varias líneas étnicas y las coyunturas históricas concretas. Pero se ofrecen como variantes de una condición fundamental común a todas las naciones del tercer mundo: el subdesarrollo.” (Salazar, 1974, p.18).

A juicio de Salazar, el carácter de nuestro pensamiento, al que denomina mimetismo, se expresa en que va siguiendo la huella trazada por la evolución del pensamiento europeo occidental. Ello prueba que nuestra receptividad de la filosofía occidental es señal inequívoca de vaciedad ideológica y de carencia de categorías propias. Tanto en los discursos académicos como en los extraacadémicos, constatamos esta carencia de originalidad; existen intentos válidos de ensayos de ideología política populistas, que no tienen logros objetivos: “...nos ponen frente a otro tipo de rasgos característicos de nuestro pensamiento filosófico, a saber, la debilidad teórica y la superficialidad de la reflexión”. (1973, p.104).

Muchos sistemas de ideas, con algunas excepciones como son el socialismo de Mariátegui y el positivismo de González Prada, padecen de dichas limitaciones. Han naufragado en el imitacionismo. Los cambios o transformaciones del pensamiento no son el resultado de una dialéctica interna, propia del proceso del desarrollo cultural peruano sino europeo: "El positivismo, el bergsonismo, el marxismo, la fenomenología y el existencialismo están en esta condición. Hay más, las variantes y divergencias internas de las escuelas no han sido tampoco provocada por nuestra reflexión." (Salazar, 1973, p.102).

Salazar está convencido que la cultura en América Latina está enlazada con el subdesarrollo, el cual impide usar sus recursos en provecho propio; que al estar conectada con la dominación pierde del poder de decisión sobre la existencia de un individuo o una nación; y que esta última es de mayor gravedad que la dependencia que no necesariamente es negativa pues puede darse una dependencia mutua. Producto de esa dominación es la alienación peruana, fenómeno que abarca a diversas clases o grupos sociales. Tanto ricos como pobres, intelectuales o trabajadores, viven según la mistificación y la inautenticidad. La manifestación de lo "genuinamente peruano", la tradición, el criollismo constituyen la fuente que reproduce dicha alienación, es un ser enajenado total pues lo común es la ausencia de identidad, de toma de conciencia del propio ser y de lo que pueden ser como una comunidad libre, creadora. Es un pueblo separado de su realidad y la conciencia de sus propias posibilidades para cumplir con la realización de una vida plena, son unas formas de vida que no corresponden a la realización de su propio ser nacional en tanto representan una vida vacía de substancia:

"...decir que el peruano es un ser alienado equivale a decir que piensa, siente, actúa de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos o que carece de la substancia histórica de la cual depende su plenitud y su prosperidad como pueblo." (Salazar,1973, p.49).

Frente a una filosofía de la dominación, afirma Salazar, se requiere una filosofía de la liberación. En este sentido, constatamos la existencia de una lógica en la justificación de la validez de la nueva filosofía que hará posible salir del subdesarrollo y superar las diversas formas de alienación. Aquí es pertinente reconocer la influencia en Salazar del pensamiento de José Gaos quien establece que las ciencias formales como las matemáticas, además de ser exactas y tener objetos abstractos, guardan una nítida diferencia con las ciencias históricas que se ocupan del hombre, de la filosofía y que tienen por tema fundamental la realidad, es decir, se atienen a lo concreto y a la propia vida de los individuos singulares: “ La filosofía (...) se sitúa en las antípodas de las ciencias exactas pues su tema es inseparable de la realidad en su plena integración y de los hombres singulares que son el foco de la experiencia filosofante.” (Salazar, 1974, p.166).

De lo anterior podemos consistentemente colegir que la filosofía puede ser auténtica, no alienada si se aleja de la universalidad de la abstracción mimética y asume críticamente el conocimiento del objeto y el sujeto en su unidad. Esta perspectiva argumentativa la presentó Salazar en 1973 en el Encuentro sobre Filosofía Latinoamericana en San Miguel, Argentina. Dicha propuesta desempeñó un rol gravitante en el surgimiento del movimiento de la filosofía de la liberación. Aquí consideramos pertinente señalar que no es válida la objeción a Salazar, según la cual una cultura defectiva no podría originar un pensamiento, una filosofía auténtica. Asimismo, es un error pensar que Salazar postula una concepción cerrada, absoluta. Más bien tiene sentido admitir en su filosofar una autonomía relativa de las ideas. Esto significa que puede haber filosofía original. En efecto, el mismo título de su obra más celebrada: ¿Existe una filosofía de nuestra América? Plantea ya un genuino problema filosófico. Por ello, así se trate de una situación defectiva, la filosofía puede llegar a ser auténtica al denunciar tal condición, la alienación y las injusticias cometidas contra los más débiles.

Salazar explica su concepción de la cultura de la dominación, de sus causas estructurales y de la situación defectiva del filosofar en esas condiciones. Pero al mismo tiempo reconoce que esa situación general no es total ni cerradamente determinante, sino que hay aspectos o coyunturas en las cuales se presenta la posibilidad de una emergencia. Por lo tanto, es posible proponer una praxis filosófica orientada a cancelar la dominación, “en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación.” (Salazar, 1995, 153-157). Lo anterior también abona acerca del carácter programático y proyectivo de su filosofar, la idea de autonomía relativa contribuirá a superar la alienación de la vida comunitaria y salir del subdesarrollo.

La propuesta de liberación, según Salazar, requiere de la reflexión filosófica. Esto significa que la filosofía tiene tareas claramente determinadas: didáctica de formación de conciencia, afinación de los instrumentos racionales, de un cuidadoso entrenamiento en las técnicas y métodos de pensamiento riguroso: “La tercera es una toma de conciencia fundamental de nuestra propia alienación que debe llevarnos a formar el modelo antropológico de nuestra condición de ser.” (Salazar, 1973, pp. 67-68).

Como podemos notar, un tema clave en la filosofía de liberación es la formación de la conciencia. Se trata de la concientización profunda, crítica, muy racional que nos permita darnos cuenta realmente de la situación social, económica, política e histórica en que vivimos. Por ello la reforma educativa es fundamental si se quiere superar prejuicios como la discriminación. Se busca descubrir el sentido real y profundo de las cosas, las conductas inauténticas:

“...descubrir el sentido que tienen para su vida, para la vida de su grupo y para la liberación de su grupo. Pues bien, la educación nueva tiene que ser concientizadora, tiene que despertar en el niño más pequeño la conciencia de la situación que vive y de lo

que es liberador y de lo que es opresor.” (Salazar, 1974, p. 109).

Frente a esta situación problemática constatamos que en Salazar hay nítidas influencias de filósofos griegos como Heráclito y Sócrates, pues nos presenta una evidente conexión entre la concientización, la autenticidad y el conocimiento de sí mismo. Quiere un despertar que supere la conciencia ingenua, superficial que se nutre de mitos, supersticiones y falsos valores. Así la ética es cosa de libertad, es responsabilidad de cada uno, pero la educación, como la liberación, es colectiva, grupal dialógica:

“La concientización tiene que ser un cambio interno, un cambio que se produce en mi mente, en mi conciencia y que me permite ver claro todo el tiempo por mis propios medios. Por eso se dice que nadie concientiza a nadie. Cada uno tiene que pasar por ese proceso de autotransformación, de tomar conciencia crítica...se convierte en una toma de posición y en una manera de actuar...la concientización de la población peruana es una manera de poner a toda la gente en el camino de la liberación.” (1974, p.109).

Respecto de la crítica de la educación tradicional como una forma de alienación, Salazar suscribe el juicio de Mariátegui, quien en 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana afirma que la educación nacional contiene vicios del racismo y el colonialismo español, pues somos un pueblo en el que conviven indígenas y conquistadores sin fusionarse ni entenderse. La educación nacional, por tanto, carece de un espíritu nacional: tiene un espíritu colonial y colonizador.

En un artículo publicado en la revista *Textual* titulado “Actualidad de Mariátegui”, Salazar suscribe el juicio del Amauta según el cual la literatura peruana es española y colonial y que esta carencia de originalidad estaba ligada a fenómenos

estructurales nacionales en el contexto del dominio imperialista. Ello explica, en opinión de Salazar, la ausencia de definición de nuestra nacionalidad y la desvinculación del quehacer de los escritores respecto de la problemática histórica del Perú y de los hombres que conforman las masas, las grandes mayorías:

“El literato peruano -escribe- no ha sabido casi nunca sentirse vinculado al pueblo. No ha podido ni ha deseado traducir el penoso trabajo de formación de un Perú integral, de un Perú nuevo”. Así planteado, el problema no es ya sólo de la literatura peruana ni de la relación con España y sus remanentes históricos. Es un problema que toca a toda la cultura y que enraíza en la condición carencial básica de la sociedad peruana”. (1974, p.61).

Afirma, además, siguiendo a Mariátegui, que donde más nítidamente éste describe dicha carencia de tipo estructural que determina un pensamiento alienado, es en el escrito titulado ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? Allí Mariátegui niega enfáticamente la existencia de un pensamiento hispanoamericano original y reconoce la dependencia de los productos de nuestra reflexión filosófica respecto de la creación cultural occidental, particularmente europea.

El tema de la educación es de las preocupaciones más antiguas de la reflexión filosófica del filósofo sanmarquino. Es también un componente esencial de la cultura de la liberación en la tarea de superar la alienación peruana. Esto implica también la liberación mediante la escuela del trabajo. En esta línea de pensamiento se apoya en las ideas expuestas por Mariátegui en el texto “Temas de educación”, así hace notar que el Amauta está convencido de que el trabajo superará la alienación típica del capitalismo. Se trata aquí de una reivindicación de los derechos y virtudes del trabajo. Es una operación unitaria desalienar el trabajo y a la vez afirmar su dignidad. El motor que impulsa la capacidad creativa del hombre viene a ser el

trabajo liberado, una inspiración de la educación que da sentido a todas las formas de la actividad espiritual:

“La escuela del trabajo es la institución en la cual cobra realidad este ideal de superación de toda subordinación y frustración del hombre. Es también la vía pedagógica en la que vuelven a encontrar su unidad de sentido el cuerpo y el espíritu, la operación manual y el esfuerzo mental que están en la base de constitución histórica de la humanidad. (Salazar, 1974, p.58).

Aquí se suscribe, como podemos notar, la tesis marxista según la cual la causa original de la alienación y de la ideología es la división entre trabajo físico e intelectual.

Existe una relación entre humanismo, trabajo y tecnología, y también ello guarda conexión con la esencia histórica del ser humano. Ello es compatible con la idea que se pueden complementar técnica y humanismo. En efecto, el humanismo de Salazar sostiene que la historia no es algo cerrado, sino abierto. Se supera dialécticamente a sí misma. Su tesis tiene evidente similitud con la idea de libertad que caracteriza a pensadores como Pico Della Mirandola, pues sostiene que el hombre es producto del proceso lento de maduración que desarrollando todas sus potencialidades como el lenguaje, puede fundar sociedades, la cultura, traspasando así los límites de la realidad material: “...hace comprensible el ser encarnado del hombre y también la capacidad creadora, la libertad personal, o sea, la acción de una fuerza interna, gracias a la cual el hombre cambia el curso del mundo.” (Salazar, 1961, p.246).

La educación humanista, que tiene por fin la realización de la existencia plena, requiere, dice Salazar, como medio el desarrollo tecnológico de occidente:

“[P]arecería que estamos condenados a optar en contra de la educación humanística. Pero tal posición sería incontestable solo si fuera cierta la oposición de

humanismo y técnica [...] la técnica en tanto que trabajo racional no es contraria al ideal humanista de nuestra época, el que solo puede fundarse en el trabajo como fuente de creación del ser humano” (Salazar, 1965, p. 46).

En la reflexión de nuestro autor no está ausente una filosofía de la historia, en tanto concibe que no hay un carácter de necesidad, una fatalidad histórica. Afirma que en su época se puede constatar el dominio, la expansión de los países desarrollados, frente a la constante debacle del ser de los países pobres; que esta situación refleja la existencia de una forma de ley histórica, leyes que no tienen el carácter de necesidad de las leyes en las ciencias naturales. Así notamos que el filósofo sanmarquino suscribe la conocida distinción entre *Physis* y *Nomos* establecida por los filósofos griegos en la antigüedad al afirmar que, en las ciencias históricas, humanas un aspecto distintivo lo constituyen las motivaciones, las acciones de los individuos y grupos sociales, es decir, las decisiones radicales de la humanidad. (Salazar, 1995, p. 88).

Salazar considera que la filosofía juega un rol activo en el desarrollo de la sociedad, de la realidad; que es una reflexión crítica, pero no es un saber o conocimiento infalible; que esto se puede apreciar en momentos de crisis; así en situaciones de revolución o creación siempre hay incertidumbre.

Ello implica, nos parece, concebir que en la historia puede haber retrocesos, una involución que no se condice con la idea de progreso lineal. En este sentido, las afirmaciones de Arpini nos parecen pertinentes:

“Su planteo echa raíces en una concepción ético-antropológica que supone una concepción no acabada del hombre y la cultura de modo que en la vida social y en la cultural es posible la emergencia de formas inéditas de conducta de ser. Por tal motivo no consideramos pertinente decir que Salazar habría quedado atrapado en el “circulo infernal de la

dominación”, [...]. El análisis antropológico pone de manifiesto que aquello en lo cual se funda la dominación es lo mismo que funda la propiedad de realización humana, “porque aquello que da sentido a la dominación es que el hombre puede ser más o menos, puede lograrse o malograrse, puede perder su ser o liberarse.” (2016, 225).

Nos parece que es posible afirmar que su concepción de la liberación no se inscribe en la línea de un ideal utópico según el cual los avances en la historia de tal conquista poseen un carácter necesario que impide la involución. Así percibimos que su filosofar no es algo cerrado a la posibilidad de una futura crisis de la modernidad, que ya en nuestra época se expresa en una pérdida de fe con respecto a que el progreso sea irreversible, como bien lo han anotado autores contemporáneos, entre ellos, Luis Villoro, para quien: “Parece, por el contrario, que ninguna situación histórica es irreversible, que a los intentos de liberación puede suceder la barbarie.” (1992, p. 96).

Otra vertiente de su pensamiento en la cual podemos verificar la autenticidad y el carácter normativo de su filosofar lo constituye su concepción axiológica. En su obra “Para una filosofía del valor” se concibe a los valores como categorías históricas que dan dirección a la acción. En tanto categorías históricas, los valores cumplen la función de articular, de encontrar vínculos entre las problemáticas de la alienación, autenticidad, educación y liberación. Salazar postula una teoría crítica – trascendental de los valores que está conectada con una ética concreta. Nos parece pertinente suscribir el argumento por el cual “esto no debe conducir al error de considerar que las categorías valorativas son abstractas y absolutas, con lo que quedaría cerrada toda posibilidad de intervención original del hombre en la realidad, es decir, toda posibilidad de cambio histórico” (Arpini, 2016, p.84)

La concepción axiológica de Salazar guarda diferencias con la perspectiva de Wittgenstein, ello tal vez se deba a la influencia

del marxismo en su reflexión. En efecto, la crítica no se reduce a lo meramente cognitivo, pues también abarca el gozar, el obrar. Aquí Salazar se sitúa en el nivel del Deber Ser en tanto la conciencia valorativa implica transformación, compromiso, búsqueda de una vida plena, de la felicidad. Pero las diferencias también rozan el ámbito ontológico. Pues para Wittgenstein, en tanto el mundo es algo dado, independiente de la voluntad del sujeto, carece de las propiedades de lo bueno o malo, por ello no tiene sentido buscar transformarlo. Entonces la conexión del sujeto con el mundo no es el compromiso como sostiene Salazar, sino la renuncia.

A diferencia de Wittgenstein, Salazar no se instala en el plano descriptivo, de lo que es, sino en el prescriptivo, de lo que debe ser. Dice bien Arpini a este respecto:

“Para Salazar, en cambio, la felicidad no surge de la mera aceptación de lo que es tal como es, o de la vida tal como se presenta. Existen condiciones que hacen posible la vida plena, pero también existen aquellas en que la vida se asfixia, se encoge, se empobrece. En estos casos es necesario transformar las condiciones de posibilidad de la vida. Ello implica un momento crítico no ajeno a instancias valorativas que tiene que ver con “lo bueno” y lo “justo”. (2016, p. 70).

Por la exposición precedente consideramos justificado, respecto de su filosofía de la liberación, afirmar que no es un mero antecedente del movimiento de liberación latinoamericano. En efecto, su filosofar, tal como aparece en sus obras de gran impacto ¿Existe una filosofía de nuestra América? y Entre Escila y Caribdis, describe una problemática signada por la dominación que obliga, en tanto se dan reales condiciones de posibilidad de superar tal condición de alienación, a realizar acciones para el cumplimiento de un deber ser que se identifica con la liberación de los pueblos: “Los peruanos que sientan la necesidad de ser auténticos.....tienen el imperativo de liberar a su país de toda

dependencia que conlleve sujeción a poderes extranjeros y por tanto, alienación de su ser." (1973, p.60).

### **3. La problemática de la interculturalidad**

Un aspecto problemático en la evaluación del pensamiento de un autor lo constituye el tema de la vigencia de su reflexión en el contexto contemporáneo. En este sentido es menester identificar, en el caso de Salazar, qué ideas son afines a lo que el viejo Hegel decía: "el espíritu de la época". No resulta exagerado sostener que una temática relevante contemporánea es la filosofía de la Interculturalidad. Como sabemos, un aspecto esencial de tal reflexión lo constituye la relación entre antropología y ética, elementos clave para la convivencia plena entre culturas diferentes.

Consideramos que dicha preocupación guarda relación con la temática de la dominación y la liberación, conceptos decisivos en la argumentación filosófica de Salazar. Se puede afirmar de modo consistente la presencia de la reflexión intercultural en el profesor sanmarquino. Su mirada no está exenta de cierta ambigüedad, tal vez eso se deba al proceso de evolución de su pensamiento que se corresponde con la presencia embrionaria de problemas que necesitarán de la configuración de un nuevo contexto social, económico y político para que sean observados plenamente en su desarrollo.

Salazar enfatiza la ruptura que significó la colonia en el S. XVI, choque cultural expresado en la ausencia de correspondencia entre la forma (teoría) y el contenido (realidad), un grave defecto de origen que daña la personalidad nacional. La denuncia de esta situación de vida comunitaria es un evidente indicativo de que su propuesta respecto del problema intercultural es la búsqueda de armonía, de unidad; apunta a priorizar lo común que lleve a la integración entre las diferentes clases o grupos sociales, étnicos. Esta exigencia de solución al problema es casi una constante en la reflexión del filósofo peruano. A pesar de que en América la nueva cultura tomó

formas peculiares de adaptación a la nueva realidad, predominó la situación de desencuentro, no existía en la sociedad unidad de valores ni objetivos compartidos que dieran identidad al conjunto de la existencia social:

“Pero en conjunto siguió pesando el hecho de que no había surgido de la propia tradición de una comunidad nacional orgánica y que no estaba arraigada en la historia concreta inmediata. Como norma ideal pretendía fundar una unidad de valores y una universalidad que, sin embargo, eran desmentidas por la historia real, la historia de una comunidad escindida en capas opuestas y con graves distancias de tradición, formación y propósitos entre unas y otras. (Salazar, 1973, pp. 63-64).

Como es manifiesto, la reflexión del filósofo sanmarquino no es ajena a la tradición de pensamiento peruano. En efecto, en esta temática, como en el de la educación, el referente es Mariátegui quien subraya la ausencia de integración entre las clases o grupos sociales, étnicos en el Perú. No existe síntesis, los elementos de la nacionalidad en proceso no han podido aún fundirse o salvarse:

“En efecto, hablando expresamente del Perú niega la posibilidad de que nuestra cultura se independice del influjo de Europa – cuya renovación espiritual ve, por lo demás, asegurada por la revolución socialista – porque hay un grave defecto de integración social y de unidad nacional.” (Salazar, 1974, p. 61).

Esta vocación por buscar la unidad, el todo, lo común y la apuesta por el movimiento de los países no alineados asemeja a Salazar con tesis de pensadores como Enrique Dussel quien concebía una América toda unida para ejercer sus derechos frente a las potencias del norte.

Es menester también reconocer que en la argumentación de Salazar no están ausentes valoraciones positivas de la tradición

cultural andina. En efecto, pone de relieve dichos juicios cuando ejerce la defensa de la propiedad social. Así logra valorar de modo significativo los rasgos de la racionalidad andina en tanto se resaltan los principios de ayuda y racionalización de esfuerzos que son inherentes a la forma de vida comunitaria del campesinado, que es una democracia social de base que, como bien sabemos hoy, sintoniza con el paradigma biocéntrico de respeto y cuidado de los bienes comunes.

Considerando las afirmaciones de González Prada y Jorge Basadre, piensa que la mayoría del pueblo peruano tiene una gran capacidad de resiliencia social, cultural, pues ha sobrevivido a las adversidades de la naturaleza y la opresión social y económica de las oligarquías en el poder. Es una energía largamente acumulada, que constituye una tradición milenaria que está viva:

“Este principio tuvo inclusive más fuerza entonces, pues se desprendió del lastre teocrático y clasista que sancionó el régimen incaico y adquirió un profundo sentido de arma de resistencia y fuente de cohesión social en la praxis de las comunidades indígenas que han llegado hasta hoy.” (Salazar, 1973, p.131).

Sin embargo, seguramente debido a las urgencias y exigencias vitales que impone el contexto, Salazar está convencido de la validez de su tesis de la liberación, que comprende la superación del subdesarrollo, convicción que le impide reconocer aspectos que hoy son manifestaciones de valores de la diversidad de matrices culturales que conforman nuestra nación. En efecto, afirma que recurrir al folklore, lo criollo, el arte popular, las formas de vida comunitaria campesinas no refutan su tesis de falta de originalidad, de una cultura imitativa. En su opinión, son expresiones de valores ajenos al mundo de hoy signado por la ciencia y el arte universal. Piensa que solo son intentos fallidos de búsqueda de autenticidad, pues llevarían al país rápidamente a una pérdida total de substancia:

“En nuestro tiempo, ningún camino aceptable para una sociedad puede alejar 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.”  
(1973, p.46).

Situándonos en el contexto actual, no podemos dejar de presentar una crítica desde la perspectiva intercultural. Así notamos, siguiendo la posición intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, un déficit de interculturalidad. Considerando las diferencias del caso, podemos hallar una similitud con la tesis de Luis Villoro, quien, tratando tal vez de evitar el relativismo extremo, postula la existencia de grados o jerarquías de racionalidad, ocupando el nivel superior la occidental. Ello, afirma Fornet-Betancourt, es postular un desequilibrio en favor de lo universal, pero en perjuicio de lo particular, de la diferencia.

Debemos también aquí consignar que se muestra con evidencia el peso de las ideas que están inscritas en la tradición del pensamiento crítico peruano. Así, por ejemplo, no puede haber superación de la crisis de autenticidad sin el pensamiento y la ciencia de occidente. Por ello, el problema del indio remite al problema de la tierra, el cual es compatible con el socialismo de occidente como alternativa de solución, piensa Mariátegui. Por su lado, González Prada afirma que forman el verdadero Perú la población indígena de los Andes, pero para lograr la resurrección moral del país y el progreso hay que recurrir a la educación y la ciencia de occidente.

En el proceso de evolución del pensamiento de Salazar, la temática de la interculturalidad adquiere relevancia en el diálogo indiano Bartolomé o de la dominación. Aquí la búsqueda de la superación de la alienación se enmarca en el contexto del humanismo de vertiente cristiana, se discute y cuestiona la validez del proyecto de evangelización humanista. Así aparece Bartolomé solidarizándose con la lucha de los indios que buscan justicia ante los abusos del gobierno de Don Diego Colón. El

líder rebelde Hatuey le reclama por la falta de coherencia de los cristianos, reclamo que realmente suscribe Bartolomé de las Casas. El líder indígena les hace saber que no puede comprender tal abuso, pues si su religión se basa en la justicia, en la ley del amor, cómo es que sus comportamientos son de sujetos crueles, ávaros y viles. Pues en verdad, diría Bartolomé de la Casas, no buscan evangelizar, sino el “oro de indias”. Salazar hace notar que la cultura de la dominación generó, debido a su carácter intolerante, excluyente y hegemónico, una alienación negativa en el dominado, hay una pérdida de realidad; así el mundo que antes era suyo ahora está trastocado, se le aparece como algo extraño, ajeno:

“Bartolomé: [ ] las almas humanas son brotes difíciles que languidecen en el cautiverio. Esta gente era antes bella, libre, dueña de sí. Su ser está ahora disminuido, su conciencia alienada, deambulan como extraños en un mundo que antes comprendían y que ahora está para ellos lleno de signos indescifrables.” (1995, p.193).

La existencia alienada consiste en la deshumanización en tanto se afecta no solo su identidad sino también su esencia misma, cuyo rasgo distintivo es la pérdida de conciencia. Su existencia está dominada por el nihilismo, una pérdida de sentido de la vida que, en nuestra opinión, va más allá de la alienación objetiva y subjetiva característica del marxismo, y ello tenga tal vez que ver con el cuestionamiento de la condición de humanos racionales de los indios. Se puede pues afirmar que la argumentación de Salazar es una nueva contribución a la problemática de la alienación y la interculturalidad. A este respecto es pertinente señalar que en:

“... el cautiverio la naturaleza humana languidece y los hombres no alcanzan a comprender cabalmente su mundo ni así mismos... el mundo se vuelve extraño y ellos mismos están fuera de sí. El alienado pierde la

conciencia sí y el sentido de sus actos. El mundo se llena de signos que no puede comprender. ¿Cuál es el sentido de sus esfuerzos y de sus padecimientos? El hambre, el dolor, incluso la muerte, pueden ser aceptados si es posible comprenderlos y darles sentido.”. (Arpini, 2016, 132).

La problemática intercultural aparece de modo nítido en un diálogo establecido entre Bartolomé, Frans y Hatuey, así podemos notar ya la formulación de un nuevo humanismo que muy bien puede considerarse como una superación dialéctica de la dominación y de concepciones equivocadas del humanismo que pueden ser calificadas de un déficit de interculturalidad. En efecto, tal cuestionamiento se pone de manifiesto cuando Frans señala que Bartolomé comete dos errores: 1) La imposición de valores ajenos a otros pueblos y justificar la soberanía de los Reyes de España en América, 2) Creer que el cristianismo es un modelo superior de humanidad basado en la igualdad, cuando en verdad es una visión unilateral, excluyente, de la naturaleza humana, pues no valora al indio en su diferencia sino como bárbaro. Dicho déficit de interculturalidad lo subraya atinadamente Arpini:

“Se trata de una visión unilateral que violenta la naturaleza de los hombres, pues no basta con afirmar, como efectivamente hace Bartolomé de las Casas, que “todas las naciones del mundo son hombres”, sino que es necesario completar la verdad de tan bella fórmula: “Todos los pueblos del mundo, con sus propias maneras de ser, son hombres, y el hombre es todas esas maneras de ser.” (Salazar, 1995, 226)”. (2016, p,136).

La idea de igualdad está inscrita como un rasgo característico del humanismo cristiano en tanto se afirma que todos fuimos creados de igual manera por Dios. Dicha visión guarda diferencias con el Renacimiento, pues en este periodo se concibe que lo propio del individuo es la dignidad esencialmente identificada con la idea de Libertad según la cual, a juicio de

Pico Della Mirandola, el individuo, a diferencia de las otras especies creadas, no tiene una esencia acabada, definida.

Frente a estas formas limitadas de humanismo que pueden ser calificadas de paternalistas o abstractas, esencialistas, Salazar nos presenta un humanismo crítico y emergente, afín a una evolución del hombre que pasa de lo orgánico a lo espiritual, de la materia a la razón, de la naturaleza a la historia, proceso que conduce, por ejemplo, a la idea de conciencia crítica, libertaria. Este desarrollo hace posible la comprensión y aceptación del otro como igual y diferente. Tal humanismo crítico está conectado medularmente a una dialéctica histórica que permite ver un juego de contradicciones que llevan a la superación de la dominación. Es pertinente, a este respecto, presentar el juicio de Arpini:

“Ello comporta la ‘redefinición de todas las relaciones individuales, sociales y nacionales y de todos los principios y normas de acción, de tal modo que ninguna sujeción del hombre por el hombre pueda subsistir a la antigua dominación’. Tal síntesis es anticipada como ideal que, puesto como a priori práctico, es orientador de la praxis humana. Sin embargo, siendo esta una praxis histórica, su análisis fenomenológico muestra el proceso dialéctico en que los hombres pueden levantarse y caer, mudar de condición y ser varios en la vida.” (2016, pp.138-139).

Como podemos apreciar, en la tarea de forjar la liberación, Salazar es consciente que tal problema remite a la temática antropológica. Hay que indagar acerca de qué es la naturaleza humana. Nos parece aquí constatar los peligros que siempre acechan a la existencia humana en la dimensión individual o social. Preocupación que también hallamos en la reflexión de Luis Villoro en tanto este se plantea la posible existencia en toda cultura de una inconsciente voluntad de dominio del otro, cuya causa sería el temor a perder su identidad. Villoro tiene dudas al respecto, por ello plantea su propuesta optimista de una ética de

naturaleza intercultural, cuya base es la aceptación de una razón plural que logre superar el obstáculo ideológico de la “figura del mundo” que impone una sola comprensión de la realidad:

“Solo sería posible si partiéramos de una creencia básica que aceptara, por principio, que la razón no es una, sino plural, que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas.” (1998, p.168).

Como es notorio, el diálogo Bartolomé o de la dominación contiene problemas clave acerca de la concepción de humanismo de Salazar que exigen ser evaluados desde la perspectiva intercultural actual. En este sentido, resultan significativas las preguntas que plantea Salazar:

“Acaso no podemos comunicarnos todos y ponernos en razón y hacer pactos si queremos? ¿No se juntan los hombres y mujeres de un pueblo con los de otro, y tienen hijos y los aman por igual? ¿Juntos no se alegran, sufren, se salvan o se pierden, aunque sea distinta su raza? ¿Es imposible esto?” (2015, p. 196).

Del párrafo anterior podemos colegir que el optimismo antropológico de Salazar es constitutivo de su filosofar normativo, pues al partir de una realidad constativa, esto es, de un ser particular, postula la posibilidad de su universalidad, es decir, un deber ser. Creemos que no es forzado encontrar similitud con tesis defendidas por filósofos contemporáneos como es el caso, por ejemplo, de Karl Popper quien en su texto *El mito del marco común* sostiene que es difícil, pero no es imposible, el entendimiento entre paradigmas epistemológicos y culturales diferentes, construir un “puente” entre ellos es una condición necesaria para la convivencia y garantía en la preservación de la civilización. Sin embargo, aquí también

podemos colegir que la problemática de la dominación no tiene una solución concluyente si consideramos, por ejemplo, el nivel de la relación conyugal, familiar que une sujetos de culturas diferentes. En este ámbito se pueden también establecer relaciones alienadas, por ejemplo, cuando un miembro renuncia presionado por diversas causas de modo involuntario a su verdadera identidad cultural.

Asimismo, resulta consistente la conexión, el enlace entre su concepción antropológica y la argumentación respecto a la cuarta fase de la dialéctica de la dominación tal como aparece en su obra inconclusa *Antropología de la dominación*. Aquí se presenta, como bien anota la profesora Arpini, la posibilidad de la liberación mediante el diálogo ético intercultural:

“Se reclama el reconocimiento de cada individuo y de cada grupo en su humanidad, la promoción de sus propias peculiaridades, contra toda suerte de sofocación y opresión [...]. Impera en esta fase, que es la de la liberación, una conciencia libertaria humanista.” (2016, p. 141).

## Referencias bibliográficas

Arpini, Adriana (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Siglo XXI.

Salazar Bondy, Augusto (1973). *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Salazar Bondy, Augusto (1974). *Textual*. Lima: Revista del Instituto Nacional de Cultura.

Salazar Bondy, Augusto (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Edición Helen Orvig y David Sobrevilla. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Villoro, Luis (1992). *El pensamiento moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

# Aspectos fundamentales del pensamiento político y antropológico de Augusto Salazar Bondy

Saúl Rengifo Vela  
UNMSM

## Vida y obra

Augusto Salazar Bondy nació en Lima, el 8 de diciembre de 1925. Cursó sus estudios básicos en el Colegio Alemán y en el Colegio San Agustín de Lima. Inició sus estudios superiores de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1945 y los continuó desde 1948 en el Colegio de México y en la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde tuvo también oportunidad de asistir a las clases del filósofo español José Gaos y de familiarizarse con los proyectos filosóficos que varias de las generaciones formadas por el maestro hispano empezaban por entonces a gestionar.

De regreso al Perú, Salazar logra en 1950 el grado de bachiller en Humanidades por la Universidad Mayor de San Marcos con la tesis «Las Ideas del Saber, la Naturaleza y Dios en el Pensamiento de Hipólito Unanue». Al siguiente año, en 1951, se traslada a Salazar a Europa, donde profundiza sus estudios filosóficos en la Escuela Normal Superior en la Sorbona, en París, y también en la Universidad de Munich, donde llegó a alternar con Gaston Bachelard y Romano Guardini y se familiarizó con los principales pensadores franceses de la entreguerra y la posguerra, así como con la filosofía analítica, entonces en auge. Retorna al Perú en 1953 y logra el grado de doctor en Filosofía por la Universidad Mayor de San Marcos con una tesis titulada «Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser ideal».

En 1954, Salazar se incorpora al plantel docente de la Universidad de San Marcos y publica al mismo año su libro *La filosofía en el Perú, panorama histórico*. Cuatro años más tarde, su tesis doctoral conoce también la forma del libro con el título

Irrealidad e Idealidad. En 1961, publica con Francisco Miró Quesada Cantuarias un texto escolar, *Introducción a la filosofía*, dirigido a los alumnos del quinto año de educación secundaria.

En 1963, Salazar da a la prensa un nuevo manual, esta vez de nivel universitario. *Iniciación filosófica* recoge el fruto de sus clases dictadas en la cátedra de Introducción a la filosofía. Su primer libro editado, el referido panorama de la filosofía peruana, se convirtió con el tiempo en un libro orgánico de mayor envergadura. Así, en 1965 entregó a la prensa los dos tomos de su *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*. Obra pionera que conoció una segunda edición (1967), es referencia obligada para lograr una idea aproximada de lo que ha sido el devenir cultural peruano en el siglo XX, y particularmente el desarrollo filosófico. A fines del mismo año, Salazar publica su reconocida antología de textos filosóficos fundamentales, *Lecturas filosóficas*, con fines pedagógicos.

Al año siguiente, publica un opúsculo, *Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein*. En 1967, son dos las obras de Salazar que salen de la imprenta: su opúsculo *¿Qué es Filosofía?* y su *Breve vocabulario filosófico*. A renglón seguido, aparece otra obra pedagógica de nuestro autor, *Didáctica de la filosofía*.

En 1969, publica Salazar otras dos obras básicas, *Entre Escila y Caribdis*, que recoge sus planteamientos políticos y antropológicos, y, en una versión bilingüe (español e inglés), el texto de una conferencia dictada en una universidad norteamericana: *Sentido y problema del pensamiento filosófico latinoamericano*. Este último escrito se transformó el mismo año en su célebre y comentada obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, siglo XXI editores, 1969.

En 1971, Salazar editó en Chile un conjunto de trabajos axiológicos publicados en revistas especializadas entre 1959 y 1965. Los reunió todos bajo el título *Para una filosofía del valor*, en lo que constituyó su última obra publicada en vida. Póstumas fueron *Bartolomé o de la Dominación*, *La educación del hombre nuevo* y *Dominación y liberación*.

Hacia fines de la década de los sesenta y hasta poco antes de su muerte, Salazar se comprometió a fondo con la reforma educativa propugnada por el gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas, conducida en su primera fase por el general Juan Velasco Alvarado, lo que si bien lo llevó a consagrarse a un proyecto de transformación social por cuya realización había esperado y trabajado durante largo tiempo, lo absorbió casi por completo motivando su alejamiento de las aulas sanmarquinas y una inevitable postergación de algunos de sus proyectos estrictamente filosóficos. Desde su primer libro conocido, una publicación bilingüe editada por la Unión Panamericana, hasta su último texto, publicado póstumamente, sin olvidar los innumerables artículos publicados en libros y revistas, la obra de Salazar ha sido de las más prolíficas, profundas y polémicas entre las de nuestros filósofos de las últimas décadas. También ha sido una de las que mayor influjo ha tenido, no solo a nivel nacional, pero también a nivel continental.

Augusto Salazar Bondy falleció, prematuramente, en Lima, el 6 de febrero de 1974.

### **Pensamiento político y antropológico. Fundamentos**

A Salazar Bondy le caracterizó siempre un profundo y vivo interés por la más honda realidad de nuestro país. Más que un mero interés académico, Salazar tuvo por el Perú una pasión y una indeclinable vocación que lo llevaron a preocuparse por todas las manifestaciones de la vida nacional, desde la estrictamente académica ?y de ahí su interés por la filosofía y la universidad?, hasta las que atraían al país en su conjunto ?y de ahí su interés por temas como la educación, la cultura y la política nacional e internacional?. Se entiende también entonces que gran parte de su actividad extraacadémica: su participación como ideólogo principal de un partido político, su papel como sesudo impulsor de fecundos debates sobre la realidad política y social peruana, su compromiso y entrega total en el proyecto de concebir e implementar la educación en el país; que todo eso, decíamos,

haya sido cabal expresión de esa visceral pasión que sentía por el Perú y por los peruanos.

Por lo demás, la forma rigurosa, crítica, radical y sin concesiones como ?en las aulas y fuera de ellas? dio cauce a ese sentir vital, es también expresión del rigor y la calidad que alcanzó Augusto Salazar Bondy como filósofo y como persona, de lo cual dan sentido testimonio todos los que lo conocieron.

Habida cuenta de la vastedad de su producción y de los propósitos que perseguimos, en los siguientes apuntes procuraremos una aproximación a las consideraciones políticas y antropológicas discernibles en su obra. Tienen estos apuntes un carácter aproximativo y parcial, en tanto que no se basan sobre una visión del conjunto de la obra salazariana, sino solo sobre un reducido número de textos en los que Salazar aborda explícitamente los temas político y antropológico (con cierta extensión en uno, como de pasada en otros dos, y a modo de proyecto que quedó inconcluso, el último).

A falta de un tratamiento amplio y sistemático de esta parte de su pensamiento ?al modo, me refiero, de cómo abordara el tema del valor, o el de la historia de las ideas en el Perú, o el de la cultura, por decir?, nos vemos constreñidos a tratar de momento sus consideraciones sobre el tema de los textos señalados, sin olvidar por ello que es solo una contextualización y valoración cabal de las ideas de Salazar que a continuación expondremos, en relación con el conjunto de su obra, es lo que haría justicia un pensador de la importancia de Augusto Salazar Bondy. Intentemos, no obstante, una ubicación aproximada de las consideraciones políticas y de Salazar y sus fundamentos antropológicos.

Conocida es la periodificación de la obra de Augusto Salazar Bondy hecha por David Sobrevilla Alcázar (1989). Distingue él tres periodos en dicha obra y habla de una etapa temprana que comprende desde los escritos iniciales de Salazar hasta los que elaborase hacia fines de los cincuenta. Una etapa de madurez que Sobrevilla extiende desde 1961 hasta 1969 aproximadamente,

y la última etapa de la colección de Salazar ¿truncada por su temprana muerte? que se habría gestado hacia fines de la década de los sesenta y principios de la siguiente. En lo que llama la «etapa de madurez», ubica Sobrevilla la elaboración, por parte de Salazar Bondy, de su proyecto filosófico y su aplicación al mismo en función de un trabajo sistemático sobre cuatro áreas (la axiología, la historia de las ideas en el Perú, la dialéctica dominación/liberación y una antropología). En un momento ulterior ¿siempre según Sobrevilla? Salazar habría trabajado en un intento por enlazar sus reflexiones sobre la dominación y la liberación y sus consecuencias antropológicas en una obra, *Antropología de la Dominación*, que quedaría lamentablemente inconclusa.

Si bien son perfectamente distinguibles supuestos o consecuencias antropológicas en los escritos de Salazar sobre la cultura y la filosofía de la dominación, desde el artículo «La Cultura y la Dominación» (1936) hasta su fundamental obra póstuma, *Bartolomé o de la Dominación* (1972), nosotros dejaremos aquellos textos y nos concentraremos en los textos donde encontramos consideraciones políticas y antropológicas explícitas. Los textos a los que nos referimos están recogidos en la obra *Entre Escila y Caribdis*, que conociera tres ediciones (dos en vida de Salazar, 1969 y 1973, y la tercera póstuma, 1985) y en el libro que, en memoria del maestro, la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, editara a los veinte años de su muerte: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Conformado por ensayos y artículos agrupados en tres secciones: «Reflexiones sobre la vida peruana», «Hacia el socialismo peruano» y «Testimonios», los textos del primer libro mencionado que nos interesan están ubicados en la segunda sección, que no es otra cosa que un testimonio de parte del interés de Augusto Salazar Bondy por la vida política peruana y su activa participación —al menos para esa fecha, en el plano intelectual e ideológico— en ella. En efecto, de los seis ensayos que integran esta sección, cinco de ellos están

vinculados al Movimiento Social Progresista, movimiento político que tuvo un paso más bien breve por el escenario político nacional (desde 1956 hasta 1962). Salazar los escribió desde abril de 1957 hasta el año 1961 y, o bien fueron publicados inicialmente en *Libertad*, órgano oficial del movimiento, o bien—como fue el caso del último de ellos— tuvo circulación interna, como documento doctrinario.

Alusiones a temas que luego serán objeto de un desarrollo mayor, lo encontramos en algunos de los escritos más tempranos, como el que se refiere a las «Tareas del pensamiento progresista», publicado el 29 de mayo de 1957, en donde Salazar se refiere a las nociones de praxis e historia humanas para señalar que no cabe divorciar de ellas el pensamiento, pues, esta última enseña «que, como credo religioso, como doctrina política y social, como filosofía, ciencia y técnica, el pensamiento ha presidido siempre la acción histórica (...) lo que importa es que donde hay praxis humana, allí el pensamiento obra como guía y como estímulo» (Salazar, 1985, p.35. Todas las citas son tomadas de esta edición).

Meses después, en un artículo publicado en el mismo órgano el 6 de septiembre de ese mismo año (1957) y que lleva por título «Dogmatismo y libertad intelectual». Salazar se refiere a la visión que el Social Progresismo tiene acerca de la libertad de pensamiento y de expresión. Critica allí tanto su negación expresa por parte del dogmatismo y la dictadura, como su visión distorsionada impuesta en democracia por quienes ven en la libertad intelectual un simple medio o instrumento útil para individuos o grupos políticos o económicos? en sus afanes expansivos o de poder. Contra ellos, reivindica para la libertad de pensamiento y expresión «su plena significación de valor autónomo y de fin humano». Para evitar la distorsión meramente formal de dicha significación, Salazar invoca a una toma de conciencia sobre los fundamentos humanos e históricos de la libertad intelectual a la luz de la reflexión política y antropológica, social y moderna.

Es aquí donde Salazar se refiere por vez primera, en un extenso párrafo, a lo que él considera una segura orientación

para el desarrollo de una teoría del hombre. La nota fundamental de dicha teoría «es la afirmación de la historicidad del ser humano, el reconocimiento en la humanidad de autoconstituirse en el tiempo» (Salazar, 1985, p. 86). A diferencia de las cosas, cuyo ser es cerrado y rígido, la historicidad del ser del hombre supone en él una esencia libre y una permanente actualización de dicha esencia, actualización que es imposible entender al margen del medio social en el que cada individuo encuentra su particularidad, «es decir, la fuente de su quehacer o de su praxis vital. El hombre se hace a sí mismo, construye su ser libremente en y por la comunidad histórica de los hombres» (p. 86). El artículo prosigue desarrollando una apología de la democracia frente a los dogmatismos de toda laya, de derecha tanto como de izquierda; pero el párrafo citado se constituye en magnífica síntesis y anticipación de muchos de los temas centrales del último de este grupo de ensayos sobre el que nos interesa llamar la atención, porque se trata, en rigor, de la única parte de la obra de Augusto Salazar Bondy donde encontramos un tratamiento explícito de una antropología filosófica que, si bien no llegó a ser desarrollada en sus líneas matriciales (y no precisamente en un contexto autónomo), demuestra con todo el carácter integral de las preocupaciones e inquietudes de un pensador que, aun cuando escribió en función de requerimientos políticos concretos, no por ello perdía de vista la necesidad de establecer una fundamentación cabal y profundamente humanista para una acción política integral y válida. Nos referimos, concretamente, a su artículo «Bases para un socialismo humanista peruano», escrito en 1961.

El Movimiento Social Progresista, que naciera a la vida política hacia el inicio del segundo régimen de Manuel Prado Ugarteche (1956-1962), no sobrevivió al término del mismo. Participó en las elecciones de 1962, que se constituyeron en pretexto para el golpe militar de ese año, pero, a raíz de su absoluto fracaso ante las urnas, el movimiento se disolvió. Más tarde, algunos de sus militantes más connotados —Augusto

Salazar Bondy entre ellos— participaron activamente en el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas encabezado en su primera fase por el general Juan Velasco Alvarado. Pero eso es una historia muy posterior. Lo cierto es que un año antes (1961) de su descalabro electoral e institucional, el Movimiento Social Progresista hizo circular internamente como documento doctrinario un extenso ensayo de Augusto Salazar Bondy en donde encontramos —al menos en esbozo— lo esencial del pensamiento antropológico y político de nuestro filósofo. Las «Bases para un socialismo humanista peruano» es un largo ensayo de Salazar, quien, a lo largo de 33 apartados, aborda sucesivamente temas vinculados con dos amplios campos temáticos: en la parte más amplia, hasta el apartado 19, temas que podríamos calificar de elementos fundamentales de antropología, que se presentan a su vez como fundamento o base del otro conjunto temático, que, desde el apartado 20 y hasta el final, se perfila como la concepción del Movimiento Social Progresista sobre la política peruana y su relación con importantes temas con ella vinculados, como son una caracterización particular del capitalismo ante su mundo, así como del socialismo y el progresismo, entre otros; temas de los cuales, más tarde, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas haría un amplio y libre uso, como queda ya dicho. Dejando de lado este segundo campo temático, nos encontraremos en el primero, por ser el campo fundante.

El punto de partida de la reflexión política y antropológica de Salazar lo constituye «la experiencia de la vida peruana, de sus hondas oposiciones y sus tremendas desigualdades e injusticias, de las seculares carencias e insuficiencias que la tienen sumida en un estado de crisis crónico...» Dicha experiencia concita una actitud de rechazo y condena, que el cambio de convertirse en un vasto movimiento político, invita Salazar, «debería llevar a una transformación radical del país». No es gratuita esta referencia inicial a la necesidad de una radical transformación del país: es la razón de ser de estas «Bases...»,

como queda claro en la segunda parte de las mismas, y como el propio Salazar reiterará hacia el final del trabajo: «Volvemos así a nuestro punto de partida, la realidad histórica y social peruana, de la que ha surgido nuestra reflexión y nuestra rebeldía, y cuya transformación revolucionaria es la meta de nuestra acción».

Entrando en materia, y ya desde una perspectiva filosófica, Salazar acepta que el rechazo y la lucha frente a nuestra realidad no pueden estar basados o fundamentados en la pura emoción o el mero sentimiento; precisan una certeza como fundamentación, que se conforme a la verdad del hombre; precisan, pues, de una antropología o teoría del hombre.

Como en el ya citado artículo de septiembre de 1957, Salazar apela al desarrollo contemporáneo del pensamiento para aceptar la premisa básica de su modo de ver al hombre: la historicidad de este. Permanentemente abierto al tiempo y a la historia, la nota fundamental del hombre reside en el carácter dialéctico que su ser presupone: a cada instante, el hombre se renueva recuperando y superando a la vez su vida precedente. Y ello vale tanto para el hombre individual como para el grupo humano, a cuyos componentes Salazar prescribe como conformando una unidad real, unidad que no es otra cosa para nuestro filósofo que la humanidad concreta. «El ser del hombre es una acción ?nos dice Salazar?; es como una flecha en trance de alcanzar el blanco» (p. 92).

De la premisa fundamental de la historicidad del hombre, Salazar deriva una serie de consecuencias básicas (p. 92)

Primero, el hombre no es un ente acabado y cerrado; por el contrario, está en un proceso continuo de formación. Su ser reside en su accionar en el tiempo, realizándose permanentemente en dicho accionar.

Segundo, que el accionar del hombre no se da en el vacío ni parte de cero: se basa en resultados anteriores de su accionar. Los asume y los supera dialécticamente.

Tercero, que en ese accionar, nunca fijado, siempre histórico y, por tanto, siempre abierto al tiempo y a la renovación, el

hombre encuentra la posibilidad tanto de una novedad de ser como de su libertad.

Cuarto, que en razón precisamente de su apertura e historicidad, debido a su permanente actualización, el hombre no tiene un ser fijo, cerrado, acabado y, por lo tanto, seguro. Con todo y estar abierto en virtud de su libertad, por lo mismo es un ser precario, expuesto a decaer y sucumbir, por lo que se impone el cuidado permanente de su ser.

Desarrollando las consecuencias señaladas, Salazar empieza por contraponer el ser del hombre al de la cosa. Categorías perfectamente aplicables a esta fijación, acabamiento, acción y reacción mecánicas no son en absoluto atinentes para caracterizar al hombre. Tampoco lo es el accionar del animal, pues en este los instintos cual poderosa armazón conspiran para asegurar y reducir su ser a un factor constante de fijación y acabamiento.

De otro lado, si bien el ser del hombre lo constituye en su emergencia histórica, esta se da desde el tiempo (pasado) y desde el cuerpo, con lo que ambos se constituyen en la raíz que hace posible la emergencia y expansión del hombre. Ambos el pasado y el cuerpo son a la vez apoyo y energía impulsora, pero pueden convertirse también en lastre, factor de resistencia que se opone a la actividad renovadora del presente, bien por una fijación negativa al pasado, bien por el predominio en el cuerpo de la vida instintiva, automática e inercial, que tiende a fijar el ser del hombre y a obstaculizar, recortar y negar su posibilidad de renovación y expansión. Precisamente, «la acción libre como tal, es en el hombre anulación y superación dialéctica de esta resistencia» (p. 94), sentencia Salazar.

El ser del hombre, por tanto, no afina en el pasado ni se restringe al presente, se proyecta fundamentalmente al futuro, que es el lugar en el que se cumple la obra humana, a donde el hombre se proyecta interesadamente en un continuo hacer-se dialécticamente, sobre la base de sucesivas oposiciones y superaciones de sí mismo: luego, el hombre se crea a sí mismo y

eso constituye su rasgo antropológico fundamental y distintivo. En esta exclusividad humana, en su capacidad de auto-creación, es que recibe, o cobra sentido para Salazar, la idea de libertad: proyectándose libremente hacia adelante, y hallándose y creándose a sí mismo en tal proyección, el hombre trasciende a la realidad en su conjunto y es así como, diferenciándose de cosas y animales, se convierte en «naturaleza transformada en libertad, es decir, creación incesante en el tiempo» (p. 95).

Si bien no lo ha dicho expresamente, Salazar ha sugerido claramente que lo dicho en punto al ser dialéctico e histórico del hombre es perfectamente aplicable a los grupos que este conforma: los pueblos, las comunidades, se caracterizan también ¿lo dice ahora? por la creación y transformación incesante de sus propias instituciones y creencias, y el acabamiento en ellos también estaría dado por la renuncia a este rasgo fundamental, que les es inherente por serlo al hombre que los conforma. Pero lo que sigue, Salazar se refiere al papel de la comunidad en la posibilidad de ser y hacer-se del hombre.

Al modo como el pasado y el cuerpo, también la comunidad es condición indispensable en la posibilidad de ser del hombre. Y no tan solo porque ella, en un sentido estricto, posibilita su supervivencia y maduración durante el tiempo que no puede valerse por sí mismo, sino también por el papel que para él cumple a todo lo largo de su existencia. Su existencia misma ¿así, integral y cabalmente entendida? es toda ella producto de la comunidad en que vive; por ser histórico, producto histórico, él mismo es resultado de la comunidad, de la cultura de la comunidad. Pero si en ella y por ella se da la posibilidad de la realización del hombre cuanto tal, también en ella y por ella se revela otra dimensión del ser del hombre: su precariedad.

En efecto, la precariedad del hombre hace que su ser y la libertad que lo constituye sean realidades contingentes. Y ello no solo porque el hombre es precario en sentido físico, biológico, en tanto que es mortal, sino también porque lo es en un sentido menos terminal, pero no menos real. En cuanto está expuesto a

«formas de degradación y reducción de la actividad humana, que significa una pérdida de la libertad, una decadencia de ser libre» (p. 97). Así, por ejemplo, afirma Salazar, la extrema necesidad, la ignorancia, la servidumbre, la parálisis y disolución social y otras formas nocivas, como las señaladas, tienen como efecto último y trágico la alienación del ser del hombre.

La conciencia de esta precariedad del hombre y de su libertad, de la necesidad de un cuidado especial, de bien tan preciado y precario —rasgo y necesidad que establece la igualdad última de todos los hombres en todas partes— lleva a Salazar a una especial consideración del rol que al humanismo le toca cumplir. Un humanismo cabal ha de partir, pues, de la visión del hombre hasta aquí esbozada: «En suma, porque el hombre es historia, sentido, libertad, y porque la pérdida de estos rasgos esenciales implicaría la anulación de su entidad, hablar de hombre en el sentido propio es hablar de seres iguales en esencia» (p.98).

Así, el humanismo que Salazar propugna como doctrina y como actitud, es un humanismo que «se caracteriza por su defensa del hombre, de su dignidad y sus valores»(p. 98). Pero el humanismo no es solo doctrina y actitud: es también praxis concreta, una praxis que se funda en «los principios de la libertad, la igualdad, la solidaridad y la justicia, sin las cuales la dignidad humana es menoscabada y historia pierde su sentido ascendiente y creador» (pp. 98-99). Tanto en el ámbito personal como colectivo, la praxis, la actitud y la moral que este humanismo implica y reclama, no se formula como un requerimiento de excepción, sino que se le entiende como una opción capaz, la única capaz, de realizar el ser del hombre a cabalidad, por lo que se entiende por ello como «exigencia propia de toda conducta» que se acorre con la verdadera esencia humana.

La praxis humana se constituye, así, en categoría fundamental, en estas consideraciones antropológicas de Augusto Salazar Bondy. Plantea que esta praxis se estructura a partir de la interacción e integración de cinco elementos que son indispensables y que se prestan sentido uno a otro, a saber: una

condición fundamental —a condición mundana del hombre—, un agente —el hombre, los hombres, la comunidad humana—, una efectuación práctica —la operación y creación concreta del hombre sobre la realidad—, una finalidad última —esto es, la expansión del vivir— y una serie abierta de realizaciones para dicho vivir.

Como líneas arriba se presentara ante el análisis el carácter condicionante fundamental de la historicidad, la libertad y la comodidad de la posibilidad de realización del ser del hombre, ahora Salazar nos muestra que el mismo carácter le corresponde a la práctica, por lo que se encuentra íntimamente vinculada a las nociones mencionadas. En efecto, la búsqueda de la realización del vivir, que es el objeto último de la praxis, se hace desde límites y contextos determinados fijados por la realidad, tanto física como social; la praxis de un individuo parte de ellos, se nutre de ellos, pero, dada su naturaleza, se aplica también a la superación de tales límites, lo que logra no al margen de los demás o por sobre los demás hombres, sino desde los hombres, entre los hombres y justamente con ellos. Como diría Salazar: «la comodidad está dada, así como la historicidad y la libertad, en la esencia de la praxis humana» (p. 100).

La praxis, pues, en tanto condición de posibilidad del ser del hombre, implica más que un mero quehacer elemental que asegure la supervivencia. En última instancia, la praxis es finalista, teleológica, pues, está ordenada en arreglo a un fin supremo, máximo, como es ir más allá del inmediatez de las necesidades básicas y de una forma de alcanzar más ser y más vida. Tiene, pues, una necesidad creadora que no se satisface sino parcial y permanentemente a impulso de su ascensión expansiva. Es así como el hombre, a través de la praxis, se afirma en el mundo, pero sobre todo supera constantemente su actualidad: en otras palabras, se realiza así, como de una dialéctica existencial.

Pero no siempre la praxis cumple en el individuo concreto tales altos designios. Cuando ella se agota en la nuda satisfacción

de las necesidades elementales o de otras que con ellas se relacionan, y no se orienta hacia un fin mayor, por más que esta satisfacción alcance refinamientos nada elementales, la existencia pierde su dinámica interna superior, y la praxis tiende a olvidar o a tergiversar sus fines mayores y tiende por ello a degenerar. El hombre se divorcia de los demás hombres, de sus obras y de sí mismo, y su praxis no se orienta más hacia fines expansivos y constructivos, y se pierde más bien en niveles subalternos, convirtiéndose en afán de lucro, dominación y acumulación del poder, presentándose así como efecto y causa de dos hechos negativos fundamentales en la disolución del ser del hombre: la ruptura de la comunidad humana de un lado y su pérdida de libertad, de otro. Producto de la distorsión histórica introducida por el capitalismo y el maquinismo, a esto se orientan las sociedades contemporáneas. «Anulada la libertad y quebrada la comunidad, todos, dominadores y dominados, resultan finalmente siervos de entidades extrañas del hombre que los anulan y clasifican. Esta es la alienación del hombre, la degeneración de la praxis humana, la tragedia de la historia» (p. 103).

La alienación y degeneración de la praxis humana constituye, advierte Salazar, el momento negativo de esto. El momento positivo de la praxis lo representa, en cambio, el trabajo. Las notas fundamentales del trabajo son coextensivas a las del ser mismo del hombre; así, el trabajo se sustenta también en la realidad física, implicando la transformación de la naturaleza; con todo, no se limita a ella y le añade el resultado o producto de su creación; además, es una acción que no acaba en sí misma, sino que se proyecta en riqueza y expande en modos cada vez más perfectos de operar sobre el mundo; por último, entraña la cooperación entre los hombres y es conservado y perfeccionado en común. Por estas razones, la introducción de divisiones de trabajo, por ejemplo, en «físico» e «intelectual», o en «material» y «espiritual», o la mera economización (monetarización) del trabajo, no se entienden sino como artificialidades que no se condicen con las notas características

positivas del trabajo, sino que, por el contrario, son productos de condiciones negativas que más bien se oponen a aquellas, ajenas a la unidad esencial de las formas de trabajo, cuando coadyuvan como praxis positiva a la realización del hombre. En suma, «el humanismo genuino implica una revalorización del trabajo, esto es, la recuperación de su sentido creador y libre, contra todas las falsificaciones y deformaciones de su esencia humana» (p.107). Dicha revalorización precisa de un ámbito de instrumentos concretos, los que se dan en la política, tema que, si bien constituye una importante segunda sección de las «Bases para un socialismo humanista peruano», consideramos que entrar de lleno en el mismo se aleja del propósito de este trabajo, a saber: presentar las bases o fundamentos de la reflexión antropológica ¿raíz de su pensamiento político y social? del entrañable filósofo sanmarquino Augusto Salazar Bondy.

Las «Bases...» fueron escritas en 1961, como ya se dijo, a modo de documento interno del trabajo del Movimiento Social Progresista. En 1962, con motivo de las elecciones presidenciales que tuvieron como desenlace un golpe de Estado, uno más en nuestra historia, no solo expiró en las urnas el Movimiento Social Progresista, sino también culminó una etapa en la obra de Salazar, abriéndose a la vez un nuevo periodo.

En esta nueva etapa, al margen de toda la labor partidaria y a partir de «Las tendencias filosóficas en el Perú» (artículo publicado ese año —1972— en *Cultura Peruana*, Lima, UNMSM, pp. 175-188), Salazar irá desarrollando paulatinamente sus ideas sobre la sociedad y la cultura peruanas, su carácter defectivo y el estado de dominación y alienación que las caracteriza. La mayor parte de sus ideas y planteamientos al respecto fue recogida en los artículos que conforman ese texto fundamental que es *Entre Escila y Caribdis*, obra en la que figuran los artículos que ya hemos comentado. En el plano filosófico, este periodo dejó otros dos textos fundamentales: *La Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico* (1965) y el célebre *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969)

1968 es otro año importante en la breve y feraz trayectoria vital de Salazar. Ese año deja la docencia activa en la Universidad San Marcos y, a fines de año, se compromete vitalmente con la reforma educativa que el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas del General Juan Velasco Alvarado, recién encaramado por la vía de facto al poder, promete realizar. En medio del quehacer político, las dotes intelectuales, humanistas y filosóficas de Salazar entran entonces a un corto periodo de brillante y ubérrima actividad.

A despecho de la carga asumida, Salazar no perdió de vista la necesidad filosófica de una visión global y una fundamentación última del conjunto de sus tesis y planteamientos, tanto políticos como históricos, culturales, socioeconómicos, sociológicos y educacionales. Por ello, cobra en él cada vez mayor urgencia la importancia de una visión filosófica del conjunto que, en su opinión, debía tomar la forma de una antropología fundacional, tal como ya diez años antes lo había sugerido en sus «Bases para un socialismo humanista peruano».

Es así que, hacia 1973 —y acaso urgido también por la premonición de su cercana desaparición—, se consagra febrilmente a la tarea indicada. Fruto de ello, quedan dos productos disímiles que, lamentablemente, salieron de la imprenta en forma póstuma. El primero, preparado por Salazar entre los meses de mayo y agosto de 1973, fue su capital Bartolomé o de la Dominación, impreso en Argentina al año siguiente. Esta obra era, según testimonio verificado —el de su viuda—, «una suerte de Antropología de la dominación en forma de diálogos para los alfabetizadores y todas las demás personas a quienes la filosofía nunca llegaría». Según el mismo testimonio, el segundo fruto de la lúcida y febril actividad de Salazar en los últimos meses de 1973 y hasta casi vísperas de su deceso, fue una obra que dejó en bosquejo y debía constituir la coronación de sus estudios, análisis y expectativas de la última década. Su muerte prematura dejó inconclusa su *Antropología de la dominación*, la que quedó en una suerte de plan de trabajo por desarrollar. A lo

largo de seis capítulos, Salazar proyectaba elaborar una antropología filosófica estricta y fundacional.

En dicho plan, comienza Salazar trazando un recuento histórico de los momentos mayores de la reflexión antropológica sobre la dominación. Desde el lugar del hombre en el pensamiento oriental y a partir de los artistas ante los griegos, hasta dicha reflexión en la actualidad, no solo entre las corrientes académicas más saltantes de este siglo, pero también las marginales, correspondientes al Tercer Mundo y sus representantes: Frantz Fanon, Black Power y el Che Guevara. Como cabría esperar, en una nota por desarrollar, destaca la importancia en esta evolución le cupo a Marx, en cuya obra ve Salazar «el primer tratamiento filosófico-antropológico desde el punto de vista de la dominación» (p. 286).

En el segundo capítulo, Salazar formula —con rigor y con cierto detalle— la línea matriz del análisis que habría de hacer en torno a una fenomenología de la dominación, así como a la lógica de la estructura de la dominación y de relaciones afines, tales como liberación, dependencia, subordinación, enfrentamiento, complementariedad y explotación. Sigue al anterior un capítulo que diseña sucintamente las bases por la tipología de la dominación y otro en el cual el tema a desarrollar había de ser la dialéctica de la dominación y de la liberación. Un capítulo aparte —el quinto, del que solo el título disponemos— destinaba Salazar al examen del papel de la alienación y de sus raíces históricas, y consagraba el capítulo final para una propuesta de nueva antropología filosófica.

Según esta propuesta, Salazar postulaba una antropología filosófica concreta, dualista e integral. Concreta en tanto se refiere al hombre concreto, determinado por los datos de la realidad y con respaldo de los conocimientos aportados por las ciencias reales ¿la biología, la psicología, la sociología, la historia?. Dualista porque en función de relaciones de dominación y dependencia, los vínculos humanos tienen carácter bipolar: hombre-mujer, padre-hijo, amo-esclavo, jefe-subordinado, maestro-alumno, etc.

En fin, una antropología integral que al referirse al hombre contemporáneo, considerase también el estatus antropológico particular del hombre marginal y subdesarrollado de su tiempo, a fin de incorporarlo a una antropología filosófica integral y comprensible.

### **Conclusión**

A manera de conclusión, cabría preguntarnos cuánto o cómo habría replanteado Augusto Salazar Bondy su pensamiento político y antropológico en el primer cuarto del siglo XXI. Ensayemos una posible respuesta. En lo político, el mundo que dejó Salazar Bondy en febrero de 1974 era un mundo de hegemonía bipolar: todavía escenario del enfrentamiento, en la llamada Guerra Fría, entre los Estados Unidos y la Unión Soviética.

Si bien Estados Unidos llevaba ventaja en el desarrollo científico y tecnológico, ya se podía intuir el fracaso de su intervención militar en el sudeste asiático, como más tarde sería patente el fracaso soviético en Afganistán. No obstante, no estaba claro todavía, ni por asomo, el colapso del «socialismo real», efectivo recién quince años después de la muerte de Salazar. A dicho colapso le siguió, en lo político, una larga hegemonía unipolar, con el predominio cabal de Estados Unidos a nivel mundial, mientras se iba larvando un polo de poder análogo al de la extinta Unión Soviética.

Dicho polo, que ya da ahora suficientes signos de haber eclosionado, poniendo en jaque el monopolístico poder planetario estadounidense, no es otro, claro está, que la República Popular China. Curiosamente, si algo tienen en común estas dos potencias mundiales de identidades políticas contrapuestas es que, en la carrera por el predominio económico mundial, han optado por la fórmula neoliberal más crasa y, aparentemente, inobjetable, que busca hacerse de las fuentes de materia prima más importantes del mundo y asegurarse, así, una cadena de suministros de las mismas que garanticen su propio desarrollo industrial, tecnológico y económico.

Aprovechando la confianza que adquirió Estados Unidos con la desaparición de su rival mayor, China se dedicó por décadas a procurar el lugar dejado por la Unión Soviética y hoy, naturalmente, siguiendo con mayor seguridad el camino elegido, va por más. En el ínterin, estos dos proyectos hegemónicos han dejado sus secuelas, tanto a nivel planetario, con una Tierra cada vez más agotada por la expoliación inmisericorde de sus recursos y los nocivos efectos secundarios de una explotación poco razonable y menos sustentable, como a nivel de los países del concierto global, que solo parecen aspirar a calcular sus respectivas partes del festín a partir de su alineamiento con alguno de los grupos dominantes a nivel mundial. El afán de conformar grupos de países que permitan mediar entre los grandes intereses globales (la Comunidad Europea, el BRICS, el APEC, la Mancomunidad Británica o la Africana, y otros más), no parecen ser capaces de cumplir a cabalidad esa función mediadora tan necesaria en nuestros tiempos, por no referirnos a los ya fracasados órganos de representación mundial, como la ONU, la OEA y sus respectivas dependencias.

¿Qué diría del mundo de hoy Augusto Salazar Bondy, a cien años de su nacimiento? Sospecho que las líneas matrices de su filosofía política, que se sustentan en su peculiar visión antropológica, se conservarían en lo esencial. Su acendrado humanismo, su llamado a identificar y superar las condiciones del subdesarrollo, se mantienen, hoy en día, vigentes. Ciertamente, la difusión y profundización de su pensamiento en nuestro tiempo resultan, por lo tanto, no solo necesario, sino incluso urgente.

### **Referencias bibliográficas**

Mejía, M. (1963). *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica.

Miró Quesada, F (1980) *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica.

Salazar, A. (1954). *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Unión Panamericana.

----- (1965-67). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Moncloa editores.

----- (1985, 3ª ed.). *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. Rikchay editores.

----- (1995). *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Fondo editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sobrevilla, D. (1989) *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Editorial Hipatia.

----- (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Carlos Matta, editor.

# Salazar Bondy y la nueva analítica en San Marcos

Álvaro Revollo Novoa  
UNMSM

## La filosofía analítica en San Marcos

La tradición filosófica que nos interesa rescatar se inscribe en el acercamiento y abordaje de algunos problemas y métodos de raigambre analítica heredados del pensamiento anglosajón. Esta orientación comenzó a tomar forma hacia los años sesenta, principalmente gracias a la obra de maestros sanmarquinos como Francisco Miró Quesada Cantuarias y Augusto Salazar Bondy (Sobrevilla, 1996, p. 70). Mientras que las investigaciones del primero giraron en torno a la lógica y los métodos lógicos, además de una teoría de la razón ligada a una indagación metateórica (Miró Quesada C., 1963), el segundo, en su madurez intelectual, se dedicó a evaluar técnicas de análisis filosófico más rigurosas y a aplicar procedimientos analíticos en la definición conceptual de categorías éticas, políticas y antropológicas (Miró Quesada C., 1974, pp. 131-134).

En este contexto, el propio Salazar Bondy describió la tendencia analítica como un rasgo característico del filosofar contemporáneo, destacando:

La cada vez más clara influencia del pensamiento riguroso y crítico, propicio a la difusión de los estudios de lógica, semiótica, epistemología y axiología analítica, en consonancia con el avance de la ciencia y la percepción de su inexcusable papel en el desarrollo, lo cual, coincidentemente, permite un primer contacto serio y profundo con las principales corrientes del pensamiento científico y del filosofar angloamericano (Salazar, 1985, p. 59).

En lo que respecta a la metodología analítica aplicada a la precisión de conceptos filosóficos, puede consultarse *Entre Escila y Caribdis* (Salazar, 1969, reeditado en 1985, tercera edición). Asimismo, para su aplicación a categorías éticas y axiológicas, resulta fundamental su libro de ensayos *Para una filosofía del valor* (Salazar, 1971, reeditado en 2010).

Desde esta perspectiva analítica, es posible identificar un estudio del pensamiento filosófico de Ludwig Wittgenstein que conlleva una reconstrucción crítica de la asimilación de su obra en San Marcos, a través de la lectura y discusión de diversas interpretaciones sostenidas en el ámbito académico.

Por lo tanto, esta línea de investigación no solo contribuye a la historiografía de aquella tradición analítica, sino que también permite evaluar el impacto de las investigaciones de Salazar Bondy en torno a Wittgenstein. En este sentido, el *Tractatus* se revela como una de las influencias determinantes en la deriva de Salazar Bondy hacia la filosofía analítica, convirtiéndose así en un punto clave para comprender parte de las discusiones filosóficas que entonces se desplegaron y que marcaron el desarrollo posterior de diversas investigaciones filosóficas en nuestra universidad.

Dicha perspectiva de investigación permitiría aportar a la historiografía de la tradición analítica en San Marcos, especialmente en lo referente a las investigaciones que Salazar Bondy realizó en torno a la obra de Wittgenstein. En particular, el *Tractatus* se convirtió en una de las influencias más determinantes en su aproximación a la filosofía analítica. Así, estos estudios constituyen una valiosa herramienta para evaluar las discusiones filosóficas que en su momento se desarrollaron y que delinearon el rumbo de importantes investigaciones posteriores en nuestra universidad.

Entre estas investigaciones se encuentra la tesis de bachiller en filosofía de Juan Abugattas (1972), titulada *El concepto de análisis en la Segunda Filosofía de L. Wittgenstein*. Asimismo, cabe mencionar la tesis de licenciatura en filosofía de José Carlos

Ballón Vargas, *Wittgenstein y la teoría del conocimiento* (1983). Más adelante, el interés por la filosofía de Wittgenstein se ha mantenido en San Marcos a través de otras investigaciones, como la tesis de Fiorella Rodrich, *Lenguaje, lógica y mundo: las fuentes del sentido en el Tractatus Logico-Philosophicus* (2008); la de José Antonio Tejada, *La noción de lo místico y la posibilidad de la asunción de una metafísica no doctrinaria en el Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein* (2010), y la de Javier Hernández, *Diferencias y similitudes entre el primer Wittgenstein y el primer Heidegger a partir del concepto de mundo* (2011). Sin embargo, un rasgo común entre todas estas investigaciones es que no presentan diálogos entre sí, a pesar de abordar tópicos semejantes.

Dicho esto, mi propósito es sugerir la posibilidad de cierta continuidad en el estudio del filosofar wittgensteiniano, lo que permitiría reconocer un sentido renovado de la analítica, especialmente a partir del estudio del Wittgenstein tardío.

En esta línea, mi propuesta se centra en dos pensadores sanmarquinos que habrían configurado una “nueva analítica”, en contraposición a la visión predominante que identificaba la filosofía analítica con un positivismo reductivo, contrario a la metafísica. Desde esta perspectiva, planteo la existencia de una continuidad filosófica entre los aportes de Augusto Salazar Bondy y Juan Abugattas en torno a sus lecturas de Wittgenstein. Sus interpretaciones ofrecen una concepción particular del método analítico y del concepto de metafísica, situándolos en sintonía con ciertos filósofos contemporáneos que propusieron una reformulación de la filosofía analítica, liberándola de los prejuicios positivistas contra la metafísica.

Por ejemplo, Abugattas sostiene que muchos filósofos padecen una castración del pensamiento filosófico: “A juzgar por la vergüenza con que se rechaza el tratamiento de los problemas que se llama ‘metafísicos’” (Abugattas, 1972, p. 44).

Frente a esta postura, Abugattas considera que una filosofía despojada de su trasfondo metafísico es un ejercicio carente de sentido: “Y es que la filosofía, despojada del pathos religioso o, si

se quiere, metafísico, que constantemente lo ha animado, no puede diferenciarse de las ingeniosas triquiñuelas de un saltimbanqui” (Abugattas, 1972, p. 45).

Para Abugattas, el propio Wittgenstein tuvo como punto de partida el problema de la metafísica, lo que, a su juicio, caracteriza a todo filosofar auténtico (Abugattas, 1972, p. 46).

Siguiendo esta línea de interpretación, la trayectoria de esta “nueva filosofía analítica” traza una continuidad entre Salazar Bondy y Abugattas con pensadores como Strawson y Tugendhat, quienes conciben la filosofía analítica como un campo en el que las preocupaciones metafísicas no deben ser excluidas, sino integradas dentro del análisis filosófico. Desde esta perspectiva, la metafísica se reformula sin caer en los postulados tradicionales que la han caracterizado.

Además de estos aspectos, otro elemento fundamental de esta nueva perspectiva analítica es que el curso de la indagación filosófica no debe alejarse de los asuntos más relevantes para la vida humana. Siguiendo a Wittgenstein, Salazar Bondy entiende la metafísica como una reflexión estrechamente vinculada con la ética y el sentido del mundo. Por su parte, Abugattas destaca el papel del trasfondo metafísico en todo filosofar auténtico, lo que le permite valorar formas de vida alternativas en la búsqueda de una vida examinada.

Desde este marco, en adelante, me concentraré en algunos de los aspectos más relevantes de las investigaciones de Salazar Bondy sobre Wittgenstein, con especial énfasis en su lectura del *Tractatus*.

### **Salazar Bondy y la interpretación del *Tractatus***

Existen al menos dos ensayos clave de Augusto Salazar Bondy sobre la filosofía de Wittgenstein que abordaré en esta sección: “Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein” (1969) y “El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito de *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4-6.421” (1971). En el primero, Salazar Bondy analiza tanto el *Tractatus* como la obra posterior

de Wittgenstein, en particular, las *Investigaciones Filosóficas*. El segundo, en cambio, está dedicado exclusivamente al *Tractatus*, como sugiere su título.

El enfoque de Salazar Bondy resulta valioso porque propone una interpretación del significado de la filosofía en Wittgenstein en relación con su vida personal. A partir de esta premisa, sostiene que existe una continuidad en el filosofar wittgensteiniano que tiende hacia la metafísica, especialmente por su inclinación hacia temas como el sentido de la vida, Dios y la ética. Sin embargo, mi objetivo es someter a examen la interpretación de Salazar Bondy y evaluar las implicancias metafísicas que emergen de su lectura. Para ello, partiré de su propio esquema interpretativo con el fin de demostrar una conclusión distinta respecto a la relación entre metafísica y antimetafísica en el pensamiento de Wittgenstein. En particular, argumentaré que la tensión entre ambos términos sugiere una continuidad antimetafísica en su filosofía, aunque el concepto mismo de metafísica no es transparente y requiere mayor explicitación.

Si bien ambos artículos presentan diferencias en su tono argumentativo, comparten un mismo recurso interpretativo: la apelación a la vida personal de Wittgenstein como prueba de su tesis. Ya sea para sostener su inclinación metafísica o su postura ante lo místico, Salazar Bondy recurre constantemente al contexto biográfico del filósofo vienés. Para analizar esta cuestión, comenzaré con “El problema del valor en el primer Wittgenstein” y argumentaré que la lectura de Salazar Bondy sobre la orientación general del *Tractatus* es fundamentalmente suasoria.

Este ensayo está compuesto por dos secciones. La segunda, más extensa, se dedica a un “comentario analítico” de los aforismos 6.4-6.421, donde Wittgenstein aborda cuestiones como el valor, el sentido del mundo y la ética. No obstante, en la primera parte del ensayo, Salazar Bondy intenta justificar su argumento central: la idea de que la ética, la religión y la mística constituyen los temas dominantes del *Tractatus*, al punto de definir la orientación general del libro. Para sostener esta

afirmación, Salazar Bondy presenta una serie de “razones”, entre ellas, aspectos biográficos, la personalidad de Wittgenstein, su formación académica, sus lecturas preferidas y algunas cartas dirigidas a sus amigos. Sin embargo, el núcleo de su argumentación descansa en la relevancia del contexto psicológico y vital de Wittgenstein.

La tensión entre metafísica y antimetafísica podría resolverse si en lugar de asumir que Wittgenstein simplemente rechazaba la expresión de la metafísica (pero no la metafísica en sí), o de interpretar su obra como un intento de eliminar la metafísica, consideramos que su objetivo era abandonar una forma específica de metafísica para admitir una nueva.

Como indica el título de su ensayo, Salazar Bondy se centra en un grupo específico de aforismos del *Tractatus* relacionados con cuestiones axiológicas. Su propósito es cuestionar la interpretación dominante del *Tractatus*, según la cual estos temas serían secundarios en relación con los aspectos lógicos y epistemológicos de la obra. En este contexto, Salazar Bondy propone “situar justamente el texto que nos ocupa dentro del libro y su intención principal”. Para ello, considera pertinente ofrecer “unas breves notas sobre el carácter y las preferencias intelectuales del filósofo” (Salazar, 1971, p. 215).

Estas “breves notas” están organizadas en tres apartados: “la personalidad”, “lecturas e influencias” y “intención y desenvolvimiento del *Tractatus*”. A continuación, haré un breve repaso de cada una.

En cuanto a la personalidad de Wittgenstein, Salazar Bondy, basándose en biógrafos y testimonios de amigos, destaca su sensibilidad estética y su cultura artística, forjada en un entorno familiar donde la música ocupaba un papel central. Sin embargo, lo más relevante para su argumento es la fuerte preocupación moral del filósofo, expresada en un “intenso sentido del deber y una alta estimación de la bondad del carácter de las personas (...) todo lo cual está íntimamente vinculado con tendencias ascéticas y misantrópicas” (Salazar, 1971, p. 216).

En relación con sus *lecturas e influencias*, Salazar Bondy distingue dos grupos: por un lado, los pensadores que influyeron en la formación lógica y matemática de Wittgenstein, como Gottlob Frege, Bertrand Russell y Heinrich Hertz; por otro, aquellos que, según él, tuvieron un impacto más profundo en su visión filosófica. En este segundo grupo, menciona a Arthur Schopenhauer, cuyas ideas sobre la voluntad y el pesimismo moral estarían presentes en el *Tractatus*, y a León Tolstói, cuya concepción ética y religiosa habría influido en Wittgenstein al punto de llevarlo a leer con detenimiento los Evangelios durante la Primera Guerra Mundial, precisamente en la época en que escribía el *Tractatus*. Además, Salazar Bondy señala la preferencia de Wittgenstein por filósofos de fuerte resonancia mística, como Platón, San Agustín y Kierkegaard (Salazar, 1971, p. 217).

Finalmente, al *abordar la intención y desenvolvimiento del Tractatus*, Salazar Bondy enfatiza el papel del contexto psicológico y vital de Wittgenstein para interpretar adecuadamente las secciones del libro dedicadas a la ética y la religión. En este sentido, sostiene:

El contexto psicológico y vital que hemos esbozado es muy importante para valorar adecuadamente las partes del *Tractatus* que, como nuestro texto, están dedicadas a los temas éticos y religiosos, y para precisar la orientación general del libro (Salazar, 1971, p. 217).

En un primer momento, Salazar Bondy parece buscar el reconocimiento legítimo de la ética, la estética, la religión y la mística como preocupaciones fundamentales en el *Tractatus*. Sin embargo, más adelante adopta una postura más enfática, al sostener que estos temas constituyen la lectura dominante del libro. De este modo, termina cayendo en la misma postura que inicialmente criticaba: la imposición de una única interpretación sobre la obra.

El argumento central de Salazar Bondy es el siguiente: si partimos de la personalidad y la vida de Wittgenstein

—considerando su preocupación moral, sus tendencias ascéticas y misantrópicas, así como sus influencias filosóficas y literarias— y si además asumimos que los elementos principales de su obra son aquellos enraizados en vivencias profundas, entonces la orientación general del *Tractatus* debe corresponder a cuestiones éticas y religiosas. En este razonamiento, Salazar Bondy otorga un peso determinante al contexto psicológico y vital de Wittgenstein, un elemento que no tenía la misma relevancia en la interpretación del *Tractatus* desde una perspectiva lógica y analítica.

El problema de este enfoque es que, al intentar corregir la visión dominante del *Tractatus* como un tratado exclusivamente lógico, Salazar Bondy cae en el extremo opuesto: establece la ética y la religión como los elementos principales del libro, desplazando el análisis lógico y del lenguaje a un lugar secundario. En este sentido, invierte el esquema tradicional de lectura sin permitir la coexistencia de ambas interpretaciones.

A este respecto, Salazar Bondy afirma:

A la luz de estas referencias a la persona de Wittgenstein, tales partes no resultan un elemento subsidiario, secuela de otros aspectos dominantes del pensamiento ni, menos aún, un factor extraño, incompatible con la intención general de la doctrina. Pasan a ser, más bien, momentos que merecen ser considerados como principales y grandemente determinantes del movimiento de la reflexión, puesto que están enraizados en vivencias muy profundas (Salazar, 1971, p. 217).

De este modo, su interpretación privilegia las temáticas éticas y religiosas del *Tractatus* por encima del resto de la obra, otorgándoles un rol protagónico basado en el contexto biográfico del autor.

Aún queda por considerar la última pieza del argumento de Salazar Bondy: su interpretación del prólogo del *Tractatus* y

la famosa carta de Wittgenstein a Bertrand Russell al recibir el manuscrito de la edición británica. Tanto en el prólogo como en la carta, Wittgenstein establece una distinción entre lo que puede expresarse con proposiciones y lo que solo puede mostrarse. Según Salazar Bondy, esta distinción favorecería la primacía de “lo que no se puede hablar”, ya que, en su lectura, el enunciado 7 del *Tractatus* —“De lo que no se puede hablar, hay que callar”— funcionaría como la “tesis principalísima” del libro:

Esta misma convicción es la que expresa el enunciado 7, que cierra el libro, el cual viene a funcionar, así, como tesis principalísima por referencia a la cual puede ser comprendido el conjunto de la obra (Salazar, 1971, p. 217).

De acuerdo con esta interpretación, el sentido general del *Tractatus* dependería de este último aforismo, lo que llevaría a enfatizar las temáticas místicas e inefables en la obra de Wittgenstein. No obstante, Salazar Bondy no explica cómo esta afirmación puede, por sí sola, proporcionar una clave de lectura para todo el libro, especialmente si consideramos que Wittgenstein rechaza explícitamente la posibilidad de establecer tesis filosóficas en el sentido tradicional.

En su carta a Russell, Wittgenstein se refiere a la distinción entre lo que puede decirse en un lenguaje proposicional y lo que solo puede mostrarse. Salazar Bondy cita el siguiente pasaje:

Me temo que realmente no haya logrado Ud. entender mi principal tesis, de la cual es solo corolario todo lo que concierne a las proposiciones lógicas. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) por medio de proposiciones, esto es, por el lenguaje (o lo que viene a ser lo mismo, aquello que puede ser pensado), y lo que no puede ser expresado por medio de proposiciones sino solo mostrado (*gezeigt*); cosa que, creo, constituye el problema cardinal de la filosofía (Salazar, 1971, p. 218).

Si hay una tesis central en este pasaje, es precisamente la delimitación entre lo decible y lo indecible. Sin embargo, la interpretación de Salazar Bondy presenta dos problemas fundamentales:

1. Omisión de la dimensión lógica: En su argumentación, Salazar Bondy pasa por alto la parte del *Tractatus* que trata sobre lo que “puede ser expresado en un lenguaje proposicional”, concentrándose exclusivamente en aquello que “no se puede hablar y hay que callar”. Esta omisión refuerza su énfasis en los aspectos éticos y religiosos de la obra, pero descuida la estructura lógica y lingüística que Wittgenstein desarrolla.

2. Imposición de una lectura exclusiva: El error de Salazar Bondy radica en querer establecer una lectura dominante del *Tractatus*, cuando el propio Wittgenstein parece admitir la coexistencia de dos dimensiones en su filosofía. Siguiendo el pasaje citado de la carta a Russell, podemos reconocer que el *Tractatus* permite dos enfoques de estudio: por un lado, el análisis lógico del lenguaje, y por otro, la dimensión de lo inefable. Ambas pueden considerarse complementarias en lugar de excluyentes.

Por estas razones, y tras examinar detenidamente el ensayo de Salazar Bondy, considero que su argumentación sobre la orientación general del *Tractatus* es esencialmente suasoria: en lugar de demostrar que la ética y la religión son el eje central de la obra, lo que hace es inclinar la interpretación en esa dirección a partir de criterios extra filosóficos, como el contexto psicológico y vital de Wittgenstein.

### **Referencias bibliográficas**

Abugattas, J. (1972). *El concepto de análisis en la Segunda Filosofía de L. Wittgenstein* (tesis de Bachiller). Universidad Nacional mayor de San Marcos.

Miró Quesada C., F. (1974). "Augusto Salazar Bondy: Biografía Filosófica", en *Textual* 9. Revista del Instituto Nacional de Cultura. Número dedicado a Augusto Salazar Bondy.

Salazar, A. (1971). *Para una filosofía del valor*. Editorial Universitaria.

Salazar, A. (1969). "Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein", en *Diálogos*. Puerto Rico, abril-junio. No. VI/15, pp. 75-99.

Salazar, A. (1985). *Entre escila y Caribdis*. Ediciones Rikchay Perú.

Sobrevilla, D. (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú*. Carlos Matta editor.

Wittgenstein, L. (1955). *Tractatus Logico-Philosophicus*. With an introduction by Bertrand Russell. Routledge and Kegan Paul.

Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición Bilingüe. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza Editorial.



# **Augusto Salazar Bondy: Apuntes sobre la idea de mujer y educación femenina**

**Verónica Sánchez Montenegro**  
UNMSM

## **Introducción**

Augusto Salazar Bondy es uno de los filósofos notables en la tradición peruana. Uno de sus aportes más importantes es afirmar que en el Perú no existe la filosofía auténtica y original, pues somos producto de una cultura de la dominación (1973). Justamente, los términos “dominación”, “liberación” e “inautenticidad” han jugado un rol importante en su pensamiento filosófico, y han promovido interesantes debates al respecto. Así, por ejemplo, Ballón (2011) sostiene que la filosofía en el Perú tiene un cariz complejo pues no se ajusta a una clasificación clásica que obedece a ciertas características de una época o corriente filosófica. Además, como resultado de su investigación, señala la necesidad de conocer y estudiar diferentes fuentes del siglo XVI y XVII en las que podemos constatar la existencia de una discusión original en torno a la filosofía, de acuerdo con temas que obedecen al contexto y problemática de tales siglos del virreinato peruano. Estas conclusiones nos llevan a cuestionar la afirmación de Salazar acerca de la no existencia de una filosofía original en el Perú.

Por otro lado, podemos señalar que los planteamientos de Salazar nos proponen una ruta y dan origen a otras discusiones en señal del camino que nos marca a seguir o debatir. Sin embargo, en él podemos notar el cariz práctico de su concepción de la filosofía, al considerar que ella tiene la capacidad de transformar o revolucionar la realidad, para lo cual es necesario contar con una aliada que sería la educación. Lo que nos interesa es recalcar que, para nuestro filósofo, la educación es un derecho que debe alcanzar también a las mujeres (1975), idea que buscó

concretar y llevar a cabo en su intervención en la reforma educativa de los años 70', tal como lo explica Arpini (2016). Salazar (1976) analiza la dominación de la mujer tanto en la tradición española como en la andina, concluyendo que la liberación de la sociedad en conjunto es una meta que conseguir para que la mujer tenga las condiciones suficientes para lograr -por cuenta propia, pero al interior de una sociedad en búsqueda del bien común- su libertad y autonomía. Nuestro filósofo sanmarquino (1973) argumenta las razones de ser de una cultura de la dominación y la relación que guarda con el contexto económico. Sin embargo, sale a relucir su propuesta de la educación suscitadora para lograr la concientización, requisito fundamental para la liberación. Siendo así que la educación y la filosofía tienen nuevamente un rol crucial para el logro de tal objetivo.

En este trabajo analizamos, a partir de su obra, su noción de mujer y libertad, atendiendo a la relación que guarda con intelectuales mujeres del siglo XIX y XX y con el tema de la formación de la ciudadanía femenina.

### **La educación y la filosofía en Augusto Salazar Bondy. Análisis de su propuesta**

Nuestro pensador tiene una entrada al tema de la educación desde la pregunta sobre lo que significa educar y cómo sería posible. Toma en cuenta la crisis por la que atravesaba el Perú en el aspecto político y social que, según el filósofo sanmarquino, contribuyó a la formación de la cultura de la dominación. Así pensó que una reforma educativa implicaba una transformación social. Debido a ello trabajó arduamente en ella y dio como resultado el establecimiento de nuevas leyes en los años setenta:

Cuando la Reforma peruana rompe las barreras que limitan el uso de la palabra educación y la define de modo tal que cubre no sólo la transmisión de contenidos, ni siquiera la instrucción activa sino toda relación humana capaz de promover cambios en las

ideas y las actitudes y de configurar la personalidad de los individuos y los grupos, está abriendo las puertas a la revolución en las conciencias. (Salazar, 1973, citado por Rojas et al., 2015, p. 76).

Por ello, Salazar afirma en *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana* (1975) que la educación es interhumana y un hecho social al interior de un contexto histórico-social en el que interactúan dos sujetos (educando-educador), y que principalmente tiene un fin. Debido a esto hay una orientación teleológica en la educación, por lo cual se distingue del mero aprendizaje o instrucción que apela sólo a la memoria. No puede ocurrir entonces el fenómeno social de la educación entre los animales o máquinas pues no habría la conciencia del ser educador. La educación es un proceso por el cual el que se educa puede ser educador del educando y de sí mismo, resulta ser que en la sociedad todos somos educadores y educandos.

Por otro lado, Salazar (1975) vincula la educación con la creatividad, pues no se trata sólo de adquirir conductas teóricas y prácticas para imitarlas, sino que se las puede modificar de acuerdo con un proceso propio de interpretación, de esta forma esta creatividad estaría vinculada con la libertad (de pensamiento). Estas dos características hacen que el proceso educativo sea un fenómeno interhumano y en sociedad. Con esto el hombre se integra a ella, pero se abren dos posibilidades: que esa integración sea *adaptativa* o *incitativa*, o lo que es lo mismo *suscitadora*, siendo esta última la oportunidad en la que el ser humano se convierte en un agente de acción colectiva que permite la renovación de ideas y valores, con lo cual se despliega plenamente la creatividad y originalidad. La educación adaptativa contribuye a la alienación. Nuestro filósofo identifica el telos o fin de la educación con la posibilidad de distanciarnos de la alienación.

Por las características que asigna a la educación, la entiende como humanizadora, es decir propia de humanos, siendo una experiencia en la que intervienen la libertad y creatividad,

características que son intrínsecamente humanas. Por ello mismo la educación personaliza, pues se opone a la cosificación del hombre. De acuerdo con Salazar (1975), la educación no es un acto mecanizado que tenga que ver con sujetos autómatas. Por esa razón los educandos deberían tener una participación. Se tiene plenamente en consideración que con la educación se busca mantener un orden social, y sus valores o ideas, en beneficio de un sector social.

El problema que sale a flote o que impide la realización del *telos* educativo es considerarnos como un país de Tercer Mundo, pues favorece la permanente alienación y dominación. Para Salazar (1973) esto da como resultado que el Perú sea una cultura inorgánica, desconectada entre sí o muerta e imitativa por ser oprimida, lo cual es consecuencia de ser una cultura de la dominación, en parte por nuestra dependencia con los centros de poder capitalistas, con lo cual se observa en el pensamiento del autor la relación entre el aspecto económico y la filosofía. Para cambiar esta situación, Salazar Bondy llama a una educación participativa en la que se integren de manera activa los padres, los niños y los profesores y todos los miembros de la sociedad, lo cual es característico de una *educación suscitadora*.

Salazar considera que el hombre es un ser histórico y que cada historia, cada tradición, es diferente a otra. Sin embargo, el hombre es un ser social y es vital su integración a la sociedad a pesar de las diferencias, porque la sociedad es un corpus en el que prioritariamente se busca el bien común, lo cual es más factible mediante una educación suscitadora. En concordancia con su propuesta, Salazar escribe la *Didáctica de la Filosofía* (1967), y en función de ella es que elabora una serie de recomendaciones en las que indica cómo debe desarrollarse un curso de filosofía y, sobre todo, la importancia de enseñar a filosofar. En dicho texto también se puede vislumbrar su concepción de filosofía. Así nuestro autor afirma:

filosofar es participar en la construcción de un conocimiento abierto y que educar a alguien en el

conocimiento filosófico es llevarlo a una conciencia del mundo y de la vida distinta de la cotidiana, proporcionarle un nuevo enfoque de lo ya conocido y abrirle el horizonte de una meditación a la vez problematizadora de todas las certezas e integradora de todas las verdades. Alejarse de una actitud receptiva. (Salazar, 1967, pp.37 -38)

De acuerdo con la cita, la filosofía entonces tiene la capacidad de sacarnos de nuestra cotidianeidad, es decir de la mirada mecanizada de la realidad. En contraposición nos invita a problematizar sobre las verdades establecidas, para llegar a certezas producto de la maduración de un pensamiento autónomo. Para tal fin, corresponde incorporar a la filosofía en la educación y el proceso de enseñanza. Así esta cumpliría un papel liberador del hombre, para lo cual resulta relevante el papel del profesor de filosofía, y así lo entiende Salazar:

mediante el diálogo, la explicación de textos, las lecciones de exposición y crítica y los otros procedimientos didácticos, el maestro va enseñando al alumno cómo pensar, cómo argumentar y establecer la verdad o la falsedad de una aseveración, cuáles son los medios más seguros para determinar el contenido válido de un conocimiento o una práctica. De este modo va desplegando ante el joven y va forjando en él gradualmente todo un arte del discurso racional... un medio de conceptualizar la realidad, de analizar y fundamentar la ciencia y la acción y abrirse a la comprensión del mundo y la vida como totalidad. (Salazar, 1967, p. 40)

Se puede suponer que una de las características de la filosofía peruana es que obedece a un contexto y problemática para su surgimiento, y que por ende el análisis filosófico que aflora se ofrece como una propuesta de solución a dicho problema. Es lo que podemos observar en Augusto Salazar

Bondy, pues para él la filosofía implica tener esa mirada crítica de la realidad, y en su intento de entenderla vincula los diferentes conocimientos de las diversas disciplinas.

Para Salazar la realidad tendría que someterse a un examen crítico. Por lo tanto, ha de ser transformada mediante la filosofía inserta en la educación, lo cual llevaría a interpelarnos a nosotros mismos. Así, el filósofo peruano afirma:

[el alumno] adquiera clara conciencia de su propio ser, de sus alcances y limitaciones como existente y de su condición y puesto en la realidad, a partir de lo cual puede orientar más certeramente su conducta. Ningún otro tipo de enseñanza puede ayudar tan decisivamente al alumno en este sentido. ... esa meta se enderezan todas las realizaciones de enseñanza cuando ella se atiene a las normas del pensamiento filosófico estricto ..., es decir, de una educación cabalmente socializadora y personificados. Esto es lo que, con otros términos, significa la finalidad humanista. (Salazar, 1967, p. 40)

Esa filosofía tendría para Salazar una misión a cumplir, a fin de transformar y revolucionar la realidad mediante la educación. La actividad filosófica se plasma entonces en la reflexión de una realidad concreta para buscar transformarla, se involucra con temas que abordan desde la problematización de la cotidianeidad hasta cuestiones de orden más complejo. Es así como notamos en nuestro pensador una comprensión de la filosofía desde la praxis, pues la orienta hacia su poder de transformación, que a la vez se entiende como revolución:

La enseñanza filosófica no es, pues, una escuela de indiferencia y apartamiento de la vida y de sus problemas más serios y hondos, sino una manera de ver claro en ellos, desde una perspectiva crítica universal. (Salazar, 1967, p. 42)

Teniendo en claro su noción de filosofía y el rol que debe desempeñar, Salazar no deja de lado la idea de que la filosofía está comprometida con la verdad. Ahora bien, esa verdad está en constante cambio y transformación, o lo que es lo mismo, no es única ni fija:

verdad no es nunca un pensamiento congelado, tampoco su actitud puede reducirse a transmitir verdades acabadas; debe despertar la conciencia de un problema, dar una orientación hacia una respuesta válida, instar a la aceptación del reto de la racionalidad y la prolongación indefinida de la inquisición. Lo cual no quiere decir, como sabemos, que el profesor no deba tener convicciones propias o haya de ocultarlas, sino que éstas, como cualesquiera otras, deben ofrecerse siempre como instancias abiertas. (Salazar, 1967, p. 48)

Sin duda la filosofía está vinculada con la verdad e implica su constante búsqueda. De acuerdo con Salazar la verdad tiene como aliada a la razón y el constante juicio crítico, y a ello se debe su carácter versátil. Sin embargo, a modo de crítica, ante su propuesta de un cuestionamiento constante nos preguntamos cómo es que podemos estar seguros de lo que habría que hacer en el aula, pues podríamos considerar también la posibilidad de que el docente lleve a los educandos a la confusión, cuestión ante la cual no habría directrices o recomendaciones que nos aseguren el éxito.

### **Mujer y educación**

A través de la obra de Salazar Bondy, como es el caso de *Entre Escila y Caribdis* (1973), podemos conocer que identifica el problema de la alienación como resultado de la imitación y dominación. Frente a ello plantea una propuesta en la que el propio hombre ha de buscar salir de la opresión. Justamente la educación suscitadora, con presencia de la filosofía, permite llevar a cabo una transformación en la que plenamente se despliegue

la creatividad y libertad. Por esa razón, la educación es también una tarea propia y personal, es decir cada hombre es capaz de salir de su condición de alienación y dominación. En esa línea es que Salazar (1975) enmarca también el problema de la mujer como uno de los más importantes en la filosofía, pues a lo largo de la historia se ha justificado su dominación y explotación, lo cual ha sido aceptado bajo la idea tradicional de familia que urge ser cuestionada. De acuerdo con esa situación es que plantea el rol liberador de la educación, que se podría aplicar para dar solución al problema de la mujer. Se hace urgente y prioritario la revalorización de ella pues se le ha considerado inferior al hombre y se la ha limitado a la realización de las tareas domésticas. Esa revalorización tendría que considerar a la mujer igual de valiosa que al hombre y prepararla o capacitarla para que ejerza un rol activo dentro de la sociedad, por ejemplo, mediante el trabajo.

“Las acciones educativas en todos los niveles, modalidades y programas especiales asegurarán el acceso de la mujer a todas las áreas de capacitación para el trabajo, sin discriminación por razón de sexo”.  
... Se fomentará la activa participación cívica y política de la mujer. De manera especial se favorecerá y facilitará su acceso a la capacitación para la dirigencia.  
(Salazar, 1975, p. 114)

La propuesta de Salazar (1975) va más allá de la utopía y la abstracción pues plantea una reforma en la que se atienda el problema de la mujer. Por eso manifiesta en sus artículos que se la capacite profesionalmente, que se amplíe la educación familiar para que se deje de considerar al sujeto femenino como exclusiva a las tareas domésticas. Por ello es importante la promoción de proyectos de concientización que divulguen y promuevan los derechos femeninos, y que a la par se evalúe los programas de los medios de comunicación que afecte a la dignidad femenina y que se prohíban aquellos en las que son consideradas como objeto

sexual (cosificación). De esta forma propone un cambio en el enfoque del rol de la mujer. El autor realiza una vinculación entre la liberación de la sociedad y la liberación de la mujer, en otras palabras, no se puede afirmar que una sociedad es libre mientras la mujer siga oprimida. Por ello que la reforma educativa promueve el cambio pues a la mujer no se le toma en cuenta, y se deja de lado la incidencia positiva que pueda tener en la economía. Debido a esto Salazar (1976) afirma que se debería capacitar y desterrar la desigualdad de oportunidades que la han condenado a la dependencia negativa (dominación).

Nuestro filósofo peruano considera el problema de la mujer como uno de los más importantes en la filosofía, pues al cuestionar la tradición y reflexionar sobre la condición del ser humano no se puede pasar por alto la condición femenina. En ese contexto es que concibe a la educación como una estrategia de liberación, esta vez para el sujeto femenino, por lo cual pasamos a analizar qué se podría entender por libertad en la propuesta del filósofo sanmarquino.

### **Dominación y libertad: en torno a la mujer española y andina**

En este punto abordamos la concepción de la mujer desde lo planteado en su obra *Bartolomé o de la Dominación* (1976). Este texto presenta un estilo de escritura en forma de diálogo que da cuenta de la diversidad de los hombres, de pensamientos y posiciones que se albergan en el Perú, es decir la multiculturalidad. Entre los personajes de dicho diálogo aparece una mujer: Micaela, y a partir de las ideas vertidas en el diálogo se puede desentrañar la reflexión sobre la mujer en el filósofo peruano. Don Diego, Bartolomé y Hatuey, personajes de la obra, inician una conversación con motivo de la situación dada por la conquista de América. Pasamos a recrear algunos pasajes del texto en mención.

En torno a la condición del indio, se resalta su posición de esclavo que al haber perdido su libertad se encuentra en estado de alienado o cosificado. En la figura y personaje de Bartolomé

se reclama y se pide que el indio deje de ser maltratado para que más bien sea tratado como cristiano. Al ser cosificado es que se le trata como animal, y su reivindicación consiste en que recobre su condición humana supuestamente perdida.

Por otro lado, el personaje Hatuey señala que la presencia de los españoles ha permitido marcar y originar la dicotomía: oprimidos y dominados; en consecuencia, trajeron esclavitud a un pueblo libre, a un pueblo que no sabía de sometimiento. Estas afirmaciones acaloran la discusión, más aún al tocar el tema de la mujer, pues hacen un comparativo en el cual se destaca que parte de esa dominación también incluye a las mujeres, tanto a españolas como a las indias. Hatuey acusa que las españolas son criadas para ser adorno, se arreglan para gustar a los hombres y su educación se centra en ello, siendo la mujer entendida como aquella que sirve para satisfacer al sexo masculino. Y las indias, a partir de la presencia de los españoles, se ven forzadas a la prostitución cuando en la cultura andina los hombres y mujeres trabajaban por igual pese a sus diferencias, es decir ellas estaban capacitadas para el trabajo.

Hatuey afirma que en su cultura (amerindia) el hombre y la mujer se han educado para el trabajo mientras que la española es perezosa y mimada, además maneja al hombre si lo complace en el lecho, es decir el hogar. Pero Diego en su representación de los españoles niega tal condición, aduciendo que las mujeres nacieron para el hogar y para mandar en él. Asegura que el trabajo es negado a las mujeres en tanto que es nacida para la maternidad y afecto, y que el trabajo atenta más bien contra su femineidad. Sin embargo, a lo largo del texto se muestra la posibilidad contraria, y se asevera que las indias trabajan y participan en la vida social y nadie se adueña de su labor.

En el análisis que se hace de la dependencia, se manifiesta que no es mala mientras no implique dominación, pues el niño puede depender de la madre sin que ello sea nocivo. Pero cuando se pierde la libertad menoscaba su ser, por eso el dominador prospera y toma control sobre el otro.

De acuerdo con el diálogo presentado por Salazar (1976) a las españolas las miman, las consienten, pero no actúan libremente. Y las tienen así porque quizá temen su rebeldía. En otras palabras, están domesticadas o viven tranquilamente en la comodidad doméstica. Así, al parecer las mujeres son para la casa, el hogar. Y los indios están en peor condición pues no sólo han perdido su libertad, al igual que las mujeres, sino que además viven en condiciones de maltrato y explotación. Frente a esta situación se resalta que los indios no pretenden oprimir a nadie, ni siquiera a las mujeres; pero dada la situación impuesta por los españoles, la liberación se hace una tarea urgente a cumplir, la cual incluye al sujeto femenino y a la vez implica una transformación social.

Bartolomé sale en defensa de estos señalamientos y afirma que en realidad la libertad de las mujeres indias está por construirse pues están también oprimidas. A partir de lo analizado en la obra póstuma de Salazar se puede presumir que la mujer está oprimida en ambas culturas, española y andina, por diversas razones. La temática permite que de pronto aparezca Micaela como una interlocutora más para manifestar su esperanza de la victoria del indio y la mujer para que todo el pueblo sea libre, la lucha por la libertad del pueblo las mujeres la hacen suya también y, a la vez, esto sirve para buscar su propia libertad.

De este modo la dominación sería entendida como parte de una estructura mayor o sistema que implica o alcanza a ambas culturas: la española y la nativa. Efectivamente, esta dominación justifica el maltrato a los indios. Este abuso ha ocasionado que se dé un proceso de mestizaje con elementos racistas, por el cual se pretende blanquear la población y se originan indios latinos, americanos cholos o, en síntesis, se pone una máscara blanca sobre la piel para esconder nuestro componente nativo, lo cual sería la expresión más alta de la alienación.

Para Salazar (1976), en este análisis que realiza de ambas culturas, la mujer no escapa a la dominación y alienación, pues cuando Hatuey señala que la india sí es libre y no está oprimida

se cuestiona tal afirmación y se increpa que a las indias no se les pregunta si realmente quieren trabajar, además que se les sobrecarga con las labores domésticas. Tampoco se les consulta si quieren tener hijos o por marido al que tienen, y que muchas veces es resultado de la imposición. Entonces no son libres, aunque crean o parezcan serlo.

La obra de Salazar (1976) resulta relevante porque hace un balance y valoración de ambas culturas ¿Cómo salir de esta situación de dominación y alienación? Hay pruebas de que nos queremos sacudir de esta circunstancia, como son las luchas de los pueblos andinos para liberarse. Sin lugar a duda la esclavitud va en contra de los derechos humanos, por tanto, se debe suprimir a la dominación y al dominador, lo cual implica cuestionar y replantear la relación hombre-mujer, amo-esclavo, imperio-colonia, relaciones que guardan similitud por ser alienantes y de dominación. La búsqueda de la desaparición de toda dominación implicaría retomar la idea del trabajo por el bien común, sin la presencia del concepto de propiedad privada, pues esta sólo aumenta la avaricia.

Frente al problema de la dominación y alienación la democracia no basta para la liberación. Dice Salazar (1975) que habría que abandonar el modelo occidental de civilización y reconstruir nuestra propia existencia. Es decir, esta es una tarea propia, humana y personal, tarea que también realizaría la mujer, y claro está, de la mano con la educación.

Por otro lado, podemos interpretar del texto *Bartolomé o de la Dominación* que Augusto Salazar Bondy (1976) cuestiona a las culturas andina y española respecto al tema de la libertad. En su libro *la Filosofía en el Perú* (1967) plantea una historización de la filosofía peruana que parte desde la llegada de los españoles, por ello resulta importante que en el diálogo propuesto en su obra póstuma analice a las culturas mencionadas en torno al tema de la libertad. En el diálogo de Salazar (1976), Bartolomé plantea una idea de libertad en lenguaje teológico, el cual desliza la concepción de que el reino de dios es la realización de la libertad plena. En ese razonamiento dios no puede asumir el papel del

dominador ni podría haber dominados pues sería la redención sería la plena realización del derecho natural del hombre, y por ello también de la libertad. Se diluye entonces la dicotomía dominador y dominado. Esta libertad incluiría, de acuerdo con nuestro pensador, a la mujer. Sin embargo, Hatuey propone que más importante es la libertad terrenal lograda a partir de luchas históricas, en las que se logre desaparecer al dominador y al dominado. Por eso pone de relieve la necesidad de una “teología de la dominación”, para esclarecer el origen de tal dominación y desterrarlo. En respuesta Bartolomé intenta conciliar al plantear que “lo que hay que obtener es la libertad fundamental, la salvación del alma de los indios y los blancos por igual, sin lo cual las libertades de la tierra se pierden”. (Salazar, 1976, p.263)

La discusión continúa, ante lo cual otro personaje, Micaela, pide intervenir para también intentar conciliar, advirtiendo que se caería en la soberbia al no aceptar el regalo o don de la libertad que proviene de Dios. Hatuey considera ello ofensivo, pues piensa que recibir un regalo sin poder retribuirlo es estar siempre en deuda y trae como consecuencia la permanente dominación y poder por parte de quien otorga el regalo. El debate no tiene fin, sólo se enfatiza que el camino queda abierto:

Sabemos a dónde queremos ir. No olvides, hermano, que la libertad y su sostén cotidiano tienen color de sangre y están henchidos de sacrificio. Sabemos que tenemos que pagar un precio por el hecho heroico de constituir una vanguardia. Somos únicamente los iniciadores de una gesta nacional que se proyectará por muchos años en el futuro. El presente es de lucha, el futuro es nuestro. ¡Venceremos! (Salazar, 1976, p. 264)

Si bien es cierto que para Salazar (1967) el proceso de occidentalización inicia la filosofía en el Nuevo Mundo, ello no impide que critique tal proceso, principalmente porque la autonomía y libertad les es despojada a los indios. De este modo notamos una valoración del mundo amerindio por tomar el

camino de la búsqueda de la libertad más allá del discurso teológico. El diálogo propuesto en la obra de Salazar (1976) sería la base para plantear el objetivo de la escucha y/o respeto del otro en un país multicultural y pese a las diferencias, y la mujer no estaría exenta de ese proyecto ni de este diálogo. Sin embargo, el problema de la dominación se replantea al preguntarse sobre su origen, pues de diverso modo estaría instalada tanto en la cultura andina como española.

En líneas anteriores hemos afirmado que la mujer también buscaría su libertad y librarse de la dominación. Por esta razón Salazar pone énfasis en la educación femenina, pues sería la herramienta para su tarea personal de liberación, como también lo ha interpretado Arpini. Y es que si el hombre ha sido instruido, el sujeto femenino ha sido domesticado y no educado. Así nuestro pensador plantea los argumentos para que la mujer tenga acceso a la educación, pues sea en la cultura española o andina, ha sido parte de la dominación:

Pero al mismo tiempo se ha hecho patente que estas diferencias se han utilizado históricamente como argumento contra la posibilidad de que la mujer alcance un estatuto humano pleno y han servido más bien para justificar diferentes formas de explotación y dominación, coonestadas por instituciones tan importantes socialmente como la familia. (Salazar, 1975, p. 109)

Sin duda para nuestro pensador hay una relación entre la liberación de la sociedad y la liberación de la mujer, pero eso no significa que una genere de manera espontánea a la otra. Más bien podemos entender que una sociedad libre tiene como característica que las mujeres no sean oprimidas y que otorgan las condiciones para que puedan realizar el proceso de liberación de manera personal y contribuyan al bien social:

de todos los grupos deprimidos y han concebido la educación de la mujer como un poderoso medio de

revalorizarla y de contribuir a su plena realización como persona.

Por su parte el reglamento de la Ley en lo tocante a dicho artículo subraya la necesidad de que la educación de la mujer se ofrezca en un plano igualitario al del hombre, y de que ella sea capacitada para la participación en el proceso social. (Salazar, 1975, p. 113)

Podemos concluir que para Salazar los términos “mujer” y “libertad” están vinculados del siguiente modo. La “mujer” al igual que el hombre ha sufrido las consecuencias de pertenecer a una tradición en la que se ha cultivado la dominación. La liberación de la sociedad permitiría a todos los que la conforman que dejen su condición de dominados y por lo tanto sean libres, lo cual incluye también a las mujeres. Esa libertad se puede comprender como autonomía, en consecuencia, la mujer libre es autónoma, capaz de decidir por ella misma, dejando de lado cualquier tipo de tutela. En esta revolución social es crucial la educación, pues es la clave para la liberación. Debido a ello la mujer en igualdad de condiciones debe educarse, siendo así finalmente entendida como un sujeto libre que puede cuestionar el rol que ha desempeñado en el pasado y contribuir al bien común desde su trabajo y asumir un nuevo rol en la sociedad. Cabe resaltar que para que se concrete este proyecto femenino primero la sociedad debe ser libre, pero no es que de manera automática o inmediata solucione el problema de la mujer, sino que ella misma debe diseñar su camino de liberación en concordancia con la construcción y apropiación de su autonomía.

### **Alcances de Salazar Bondy**

Los planteamientos de Augusto Salazar Bondy en cuanto a su idea de la mujer nos pueden llevar a reflexionar sobre las bases para un feminismo peruano o republicanismo femenino al poner en consideración el acceso de la mujer a un derecho fundamental como es la educación, concibiéndola como base de la concientización sobre la alienación. Aunque no es el tema

central en este trabajo, pensamos que el feminismo peruano tiene cercanía con el feminismo mariano, investigado por la historiadora Inés Valdivia (2018), que sostiene -a través del análisis de diversas pensadoras peruanas consideradas como feministas- la existencia del vínculo del feminismo peruano con un feminismo católico, en el cual está presente el ideal de mujer como esposa y la maternidad. Sin embargo, existe una permanente defensa del acceso a la educación, por ello podemos afirmar que hay una concordancia entre nuestro filósofo peruano y pensadoras como Mercedes Cabello, quien afirmó que “la instrucción y la moralidad de las mujeres ha sido en todo tiempo el termómetro que ha marcado los progresos, y el grado de civilización y virilidad de las naciones”. (Cabello, 1874, citado por Mannarelli, 2013, p. 79).

Salazar (1976), mediante Diego, personaje de su obra, afirma que la mujer siempre influye en la sociedad bajo su rol de madre, esposa o hija, pero siempre contribuye a mantener las virtudes del hombre. Igualmente, Mercedes Cabello (1874) años antes afirma que la mujer está llamada a mantener las virtudes de los hombres, ya sea en su rol de madre, esposa o cuidadora de cualquier tipo. Al parecer nuestro filósofo reconoce la concepción tradicional de las féminas, pero ello no impide que la cuestione y defienda la búsqueda de la autonomía femenina mediante la educación. Está convencido que el reconocimiento de este derecho es una señal del progreso de una sociedad, que permite el desarrollo de la inteligencia humana, así como contribuye al logro del bien común.

Mercedes Cabello (1874) cuestiona que la mujer sólo sea vista para el divertimento del otro sexo, cuando más bien es la llamada a dirigir la base del Estado, es decir la familia. Ese rol importante que asume la hace lo suficientemente meritoria para ser instruida o educada y no se quede en la ignorancia. Por otro lado, Esther Festini (1901) afirma que existe dos ámbitos, el público y privado, y este último se identifica con el aspecto doméstico y del hogar, al cual ha sido relegada la mujer, mientras

que el hombre sí puede tener un desempeño fuera del hogar a través del trabajo u ocupación política. Festini (1901) le asigna una serie de cualidades o virtudes al sujeto femenino como son la paciencia, el sacrificio y la abnegación que se consuman en el amor conyugal y maternal. El rol que desempeña en la familia se ha normalizado y ha contribuido a no valorarlo, por ello esta pensadora pretende visibilizarlo y revalorizarlo para hacer notar que las mujeres asumen la crianza, lo que significa a largo plazo que ellas tienen la misión de proveernos de ciudadanos virtuosos. Mediante el acceso a la educación de las mujeres habría la seguridad de contar con dichos ciudadanos íntegros, así es que Festini respalda la educación femenina. Consideramos que la autora estratégicamente no busca dibujarse como transgresora del rol tradicional femenino, pero desde esa argumentación conservadora es una de las pioneras en la defensa de la mujer al concebirla como un sujeto con derechos, es decir una ciudadana.

Como se puede notar, años después, Salazar va en esa línea de defensa de la educación, pero sí cuestiona el rol tradicional femenino al plantear la liberación de la mujer, entendiendo así libertad como autonomía. Ese camino liberador lo ha de lograr ella misma (Arpini, 2019), por ello Salazar está en contra de la cosificación de las mujeres (1975), y concuerda con pensadoras del siglo XIX y XX respecto a la defensa de ese derecho fundamental: la educación, que sería el punto de partida para luego adquirir el derecho al trabajo para obtener así su independencia.

### **Consideraciones finales**

1. El tema de la mujer es crucial para la reflexión en torno a la dominación, siendo ella capaz de formar parte integral en el proceso de liberación mediante la educación. Por eso Salazar considera ineludible que la reforma educativa la incluya.

2. Hay en Salazar un análisis del mundo andino y un cuestionamiento a la dominación impuesta por parte de los españoles. Pero él también nos muestra su crítica al mundo

andino, porque igualmente allí existe la dominación femenina, aunque intente justificarse bajo la idea del logro del bien común por el concepto de trabajo colectivo que manejan al interior de su orden social. Salazar considera que una sociedad libre implica desterrar cualquier tipo de dominación.

3. Los planteamientos de Salazar resultan significativos para repensar la noción del sujeto femenino y nos puede permitir reflexionar acerca de las bases filosóficas del feminismo peruano o también del republicanismo femenino.

4. Su reflexión acerca de la mujer y su derecho a la educación coincide con los planteamientos de pensadoras del siglo XIX y XX, como Mercedes Cabello y Esther Festini. Sus argumentos son distintos entre sí, pero sí hay un reclamo de considerar a la mujer como un sujeto autónomo, capaz de dirigirse por sí misma y de ese modo ser libre.

### Referencias bibliográficas

Arpini, A. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

(2019). «Mujer y Filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (1969- 1979)». *La Revista de Filosofía Latinoamericana. Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. 21, 1-34.

Ballón, J. (2011). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano Siglos XVII-XVIII* (Selección de textos, notas y estudios). Tomo I y II. Ediciones del Vicerrectorado Académico de la UNMSM, Universidad Científica del Sur Fondo Editorial.

Mannarelli, M. (2013). *Las mujeres y sus propuestas educativas 1870-1930*. Derrama Magisterial.

Rojas Huaynates, J, Montoya S. y Martinez O. (2015). *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos Fondo Editorial.

Salazar, A. (1995). *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1976). *Bartolomé o de la dominación*. Peisa.

(1975). *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana*. Paidós.

(1973). *Entre Escila y Caribdis*. Instituto Nacional de Cultura.

(1967). *Didáctica de la filosofía*. Editorial Arica.

Valdivia, M. (2018). *El feminismo católico peruano (1930-1956)*. Editorial Universidad Federico Villarreal.



# El Humanismo de Augusto de Salazar Bondy y la cultura en emergencia<sup>27</sup>: Diálogos con el mundo de hoy

Marco León Felipe Barboza Tello  
UNMSM

la auténtica experiencia, el modo de sentir, iba haciéndose cada día más sutil, más impalpable, al punto de llegar a la irrealidad. Era como si el hombre se hubiera embriagado con su propio poderío y hubiera convertido la producción material, antaño un medio para el fin de una vida humana más digna, en un fin en sí misma.

ERICH FROMM: *¿Podrá sobrevivir el hombre?*

Mientras que los físicos trabajan para la transformación siguiente resolviendo enigmas, los humanistas trabajan para esa transformación contando relatos acerca de cómo están conectadas entre sí las transformaciones del pasado. [...] Captar la propia época con el pensamiento es a las humanidades lo que la resolución de dilemas es para las ciencias.

Richard Rorty: *Filosofía y futuro*

## A manera de introducción

Una polémica del escritor y crítico literario uruguayo Angel Rama con Augusto Salazar Bondy se instaló, a través de una serie de artículos, en las páginas del matutino limeño "Expreso" entre diciembre de 1971 y buena parte del primer semestre del año 1972<sup>28</sup>. Ambos, habían coincidido en un evento denominado Unión de Universidades Latinoamericanas realizado en México,

---

<sup>27</sup> Frase de Leopoldo Chiappo, cit. por Salazar Bondy (1972d, p. 23)

<sup>28</sup> El primer artículo de Augusto Salazar Bondy apareció el 2 de abril y el último el 14 de mayo de 1972. Todos fueron publicados en el matutino *Expreso*.

en el cual se abordaron diversos aspectos culturales en el ámbito latinoamericano. El primer artículo lo escribió el pensador uruguayo, el 24 de diciembre de 1971, bajo el título *Las Voces de la Desesperación*. Darcy Ribeiro y Augusto Salazar Bondy eran considerados en la entrega como portadores de voces desesperadas y desalentadas acerca de una cultura latinoamericana. Refutaba Rama, la amputación de la realidad cotidiana de la vida, que estaba a la base de la desvalorización de la cultura occidental en contraposición a los valores absolutamente creadores de la cultura prehispánica, considerando que, las creaciones de la civilización occidental no podían ser desdeñadas dado que se requería la participación de las formas occidentalizadas de la criollidad, al par de la apelación a la presencia indígena en las áreas americanas marcadas por esta presencia, para su transformación (Rama, 1971, p. 21).

La otra desvalorización que confrontaba Rama era la que estimaba como hija de la dominación ejercida por las potencias extranjeras a la cultura latinoamericana. En el caso peruano, se acusaba como causas de ese estado a la sujeción de la cultura indígena en el período colonial, la mera repetición folklórica apartada de la creatividad, que habían establecido como contragolpe, la amputación de las raíces regionales y del enriquecimiento mestizo, y al abastecimiento externo que generó ajenidad y desubicación. Rama, relevaba en contrapartida, como aportes peruanos desde el siglo XIX las nuevas interpretaciones de los fenómenos culturales “que revelaron críticamente esa dicotomía y procuraron la reintegración, desde las correcciones de Manuel Gonzales Prada y sus discípulos, Mariátegui y sus “amautas”, y la vasta operación poética de Vallejo” (Rama, 1971, p. 21) como agentes creadores de transformación.

La respuesta de Salazar Bondy se realizó a través de siete entregas, en donde articuló una serie de elementos en torno a lo que el denominaba cultura de la dominación. La cultura como reflejo de la personalidad y la historia de un grupo social, y, como cuerpo simbólico que configuraba lo colectivo en relación

su entorno y desafíos, fue el primer aserto salazariano. Si la nota central de Rama era el idioma como acúmulo de depósitos creativos, Salazar Bondy se enfocó en el síntoma de lo precario como factor de dominación. Desequilibrios estructurales, falta de integración, incapacidad de preservar y vigorizar sus centros de decisión, eran rasgos diagnósticos que tenían a la dominación como condición esencial de la cultura latinoamericana. Pero, Salazar Bondy, en el curso de esta polémica, sí creía en la existencia de una cultura latinoamericana. Mientras Rama defendía la cultura considerando los aportes creadores de intelectuales vanguardistas, Salazar Bondy insistía en las sucesivas entregas que la carencia de organicidad, la desintegración, la endeblez desarticulaban constantemente la trama del proceso cultural latinoamericano.

La filosofía salazariana ya implicaba para entonces un “pensamiento [que] había encontrado una vía abierta en medio del complejo laberinto de búsquedas de una interpretación global de la vida peruana” (Orvig, 1995, p. 11). Como veremos en la presente entrega la dominación o la alienación, lejos de haber sido desandadas explicativamente, han permanecido en la órbita filosófica con nuevos elementos y desarrollos teóricos en un escenario actual ya no solo latinoamericano sino de alcance global. y comprendiendo a un Norte Global, hasta hace poco inmune - reputacional y realmente - al maremágnum de las inestabilidades y conflictos sociales. Ello bien merece la necesidad del dar cuenta de las posibles articulaciones, recuentos históricos, diálogos de fuentes y pertinaz originalidad del humanismo salazariano en el globalizado, digitalizado y acelerado mundo de hoy. Y eso es lo que haré a continuación.

### **Acerca del humanismo revolucionario**

Encontré el humanismo revolucionario a medio camino de una investigación sobre la relación del movimiento de mujeres y el Estado en el Perú de los '70. Su referencia es muy escasa en los estudios convencionales sobre las políticas y el accionar del

autodenominado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada - GRFA (1968- 1980)<sup>29</sup>, no obstante, su protagonismo, implícito o explícito, es más que evidente cuando la lectura de las relaciones entre sociedad y Estado en el Perú, exploran lo simbólico, lo cultural, las identidades, la historia o las ideas. Desde esa perspectiva cultural y de las mentalidades, es pertinente considerar la centralidad discursiva de un humanismo así referido:

La línea de la ideología del GRFA [s]e expresaba en dos palabras: “humanismo revolucionario”, en el que convergen [t]res pensamientos: el socialista, el libertario y el cristiano, también implica un pensamiento inspirado por la esencia cristiana como la igualdad, la fraternidad humana, el rechazo de todas las formas de injusticia social y económica. (Jo, 2005, p. 193)<sup>30</sup>

El humanismo revolucionario puede ser asumido como un sentir de época, que alterna visiones de amenazas nucleares al tiempo que postula la creación de un hombre nuevo, y, en el que la religiosidad y el compromiso social reposan más en las subjetividades y no tanto en las instituciones. La identificación del individuo con la humanidad, el trascender los límites de la propia sociedad, la capacidad de crítica asociada a la razón, el amor y respeto por la vida, y la forja de un carácter individual escéptico y de hombre de fe, son los rasgos centrales del espíritu o ‘carácter revolucionario’<sup>31</sup> (Fromm cit. por Barboza Tello, 2013, p. 89).

---

<sup>29</sup> Que se contrae al período de gobiernos de facto, encabezados en una Primera Fase por Juan Velasco Alvarado (1968- 1975), y en una Segunda Fase por Francisco Morales Bermúdez (1975- 1980), también conocido como el docenio militar.

<sup>30</sup> Young - Hyun Jo, es Licenciado en Teología por la Universidad Católica de Kwangju de Corea del Sur, y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

<sup>31</sup> Martín Jay, (1974, p. 155) señala que Erich Fromm, nacido en Francfort en 1900, fue criado en un ambiente inmensamente religioso. Durante su adolescencia se sintió fuertemente atraído por los aspectos mesiánicos en el pensamiento judío. Aunque Fromm perdió los atributos exteriores

A pesar que, en los '70 se buscaba dar sentido y expresión a una acumulación de demandas y postulados en torno a la condición, aspiraciones y naturaleza del hombre, estos ya se podían percibir con claridad y contundencia anteladamente. A manera de ejemplo, el 06 de febrero de 1925, José Carlos Mariátegui escribía una semblanza, aún impactado por el fallecimiento del filósofo peruano Pedro Zulen y de Edmund Dene Morel, político y pacifista británico, acaecidos en enero de 1925 y en noviembre de 2024 respectivamente. Un muy sentido Mariátegui sostenía entonces que, a ambos, Zulen y Morel, los “movía una fe obstinada en la fuerza creadora del ideal y del espíritu [y] el sentimiento de su predestinación para un apostolado humanitario y altruista, con un pensamiento análogamente nutrido de la ideología de la democracia pura” (Mariátegui, 1925). Un poco más adelante, Raúl Ferrero Rebagliati expresaba en una alocución para la juventud católica del 30 de octubre de 1935 lo siguiente:

Vibra hoi (sic) en el ambiente convulso de un mundo enloquecido todo el dolor i(sic) el odio acumulado por los hombres que solo aspiran a satisfacer sus apetitos económicos [.] Ha crecido una humanidad sombría [i]ncapaz de forjar su propio destino [, c]uya vida asemeja un inmenso torbellino de dolor, torbellino que ruge sin ser oído, dolor que clama sin ser escuchado. (Ferrero Rebagliati, 1936, p. 3).

Sobre dichas bases, el Humanismo Revolucionario fue un primer intento en el Perú, de instaurar un sentido creador y liberador de comunidad, y, una búsqueda de lo auténtico en diálogo con la cultura material<sup>32</sup>. Al conformar el discurso oficial

---

de su ortodoxia en 1926, lo que podría llamarse una actitud de religiosidad persistió a través de toda su obra posterior.

<sup>32</sup> “Miró Quesada C. en 1969 señalaba que la ideología humanista se apoyaba en el principio de la autotelia —la afirmación kantiana de que todo hombre es un fin en sí mismo—, del que derivan otros más [.] El humanismo para Miró Quesada consistía en reconocer al hombre como hombre. Frente al privilegiado que separaba a los hombres en dos grupos,

del gobierno militar de Velasco, el humanismo revolucionario trascendió las ideas, y se instaló en las políticas. Los contrastes del escenario que abordó e impactó el humanismo revolucionario en el Perú de los '70, se pueden apreciar también en cifras. En 1966, de 499 entrevistados en seis comunidades indígenas y en una hacienda del departamento del Cusco – sierra sur del Perú –, el 52% se encontraba de acuerdo con la afirmación “los indios han nacido para servir y obedecer al ‘misti’” (Cotler, 1994, p. 28). En tanto que, entre 1968 y 1975 se reconocieron 2,015 sindicatos laborales, una cifra que casi igualaba el número de sindicatos reconocidos entre 1936 y 1968: 2,279 (Guerra García, 1998).

La instauración de una nueva ética solidaria y creadora, era compatible con un humanismo revolucionario asumido como confluencia de historia y revolución, y a partir del cual la “idea del hombre como hacedor social de la historia, [era] inseparable de la justicia como valor concreto de la vida social, recogiendo] además el mejor legado de la tradición cristiana, en lo que ésta tenía] de renovador planteamiento social” (Velasco Alvarado, 1973, p. 8). A su vez, el campesino encarnaba al hombre nuevo, uno comprometido con los asuntos familiares y comunitarios, y cuya “dignidad como ser humano se bastara] no sólo en su acceso a la propiedad que económicamente lo liberaba], sino en su convencimiento de que poseía] un efectivo e inalienable derecho a decidir” (Sinamos, 1973, p. 239).

La creación del hombre nuevo, solidario, creador, auténtico —a decir de Velasco—, la revolución como cambio de estructuras

---

los superiores y los inferiores, el humanista se erguía para afirmar la unidad de todos los hombres, para reconocer la dignidad y la nobleza de su condición humana, para luchar por su liberación total y definitiva [.] La revolución desde la perspectiva de Miró Quesada consistía en el cambio de estructuras, cuya meta era la sociedad justa y su sentido estaba determinado por la desaparición de la violencia. En su opinión, el humanismo permitía fundamentar la revolución mejor que la filosofía dialéctica, ya que ésta no admitía una confrontación con los hechos ni era coherente con los resultados de las ciencias naturales y sociales”. (Barboza Tello, 2013, p. 90)

en clave de Miró Quesada, o la fundación de una genuina comunidad en el Perú (Salazar Bondy, 1973, p. 207), son todas muestras, de un campo propicio para la regeneración, para el arraigo, para el vínculo con la maternidad del origen, del suelo, del *arkhé*.

Las ideas de la época, teniendo como baluarte a Erich Fromm, ponían en valor, a la sociedad matriarcal, referente simbólico de felicidad, solidaridad, amor y compasión. En la propuesta de Fromm, ante la fuerza de la madre real erosionada, el país o el *Volk*, se instituían en sustitutos maternos, urgidos de nuevos vínculos y enlaces con la matriz materna. Hay aquí una propuesta de sociedad, en el caso peruano, que vincula lo terapéutico y lo público de manera intensa. Con una impronta regenerativa, resiliente, emancipatoria, se apostaba por la desalienación y liberación del campesino, del obrero, del indígena, de la mujer, de la trabajadora doméstica, entre otros actores sociales. En palabras de Fromm:

La deshumanización del carácter social y el auge de las religiones industriales y cibernéticas dieron lugar a un movimiento de protesta, a la aparición de un nuevo humanismo, que hunde sus raíces en el humanismo cristiano y filosófico de la Baja Edad Media al Siglo de las Luces. Esta protesta encontró expresión tanto en las formulaciones teístas cristianas como en las filosóficas panteístas o no teístas. [S]olo un cambio fundamental en el carácter humano, de una preponderancia del modo de existencia tener a un modo de existencia predominantemente ser, puede salvarnos de una catástrofe psicológica y económica. (Fromm, 2021[1976], pp. 132, 145)

### **El humanismo como protesta**

Uno de los tópicos centrales del humanismo salazariano es el de la alusión a la clínica como espacio de rehabilitación de lo defectivo para tornarlo algo genuino, y también vigoroso. Las

comparaciones de Augusto Salazar Bondy —ASB en lo que sigue— sobre este punto siempre tienen a la salud como referente, así por ejemplo en “Filosofía y Alienación Ideológica” (1971) ASB sostiene que “en biología y en medicina tiene sentido hablar de salud y enfermedad, de desarrollo normal y de malogro, así también, y con más radicalidad, en la historia hay cumplimientos y frustraciones, productos genuinos y remedos o falsificaciones” (Salazar Bondy, 1995, p. 112).

En general, la década de los '70, es prolífica en proposiciones de ajuste, de terapia, de autoayuda, de autonomía, y, sus propuestas o programas de salud pública apuestan por soluciones, desarrollos o transformaciones ‘constructivas’ o ‘morales’, apuestan por la justicia social y buscan regular desequilibrios del carácter<sup>33</sup>. Salud, vigor, creación, equilibrio, ese es el marco social de un humanismo que asumía una inserción del psicoanálisis en la médula del estatuto filosófico del hombre, influjo que exhibía poderosamente el psicoanálisis en las sociedades emancipatorias de hace cincuenta años, pero que ha ido decreciendo más recientemente<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Desde el campo de la salud pública mundial Tibor Mende (1965, pp. 9-10) postulaba una revolución “constructiva”, que estableciera un grado razonable de justicia social y una orientación creativa de las actividades populares para América Latina. Por su parte, Halfdan Mahler (1975, p. 1), Director de la OMS en los '70, señalaba la necesidad de una revolución moral, por la crisis de la familia tradicional, las alteraciones del medio humano a raíz del progreso científico técnico, y la irrupción de nuevas formas de vivenciar la sexualidad.

<sup>34</sup> En 2005, Eugenio Trías sostenía: “El problema de Freud y del psicoanálisis proviene de la saturación lingüística y conceptual que en el más cercano pasado llegó a producir en el escenario de la cultura. El excesivo uso y el generalizado abuso de términos y conceptos [h]a ocasionado un auténtico oscurecimiento de la significación radical y crítica que tuvieron en sus orígenes [P]arece prevalecer en ciertos ambientes la idea de que ambos - el autor y su más importante invención - constituyen algo periclitado” (Trías, 2005, pp. 114-115). Para 2022 Eva Illouz afirma: “el Freudismo ha significado que la gente moderna se haya vuelto extremadamente preocupada por su interioridad. [E]l

Entre la constatación de la enfermedad y el ajuste terapéutico, el Perú de los '70 en clave de Salazar aguarda ser auscultado, diagnosticado y desalienado finalmente. La conjunción del sesquicentenario de la República con el sentido más auténtico de nuestra independencia, constituía un momento privilegiado para cuestionar la humanidad como proyecto creador y colectivo en clave de Peruanidad. Los intelectuales y artistas de la época no eran ajenos a ese esfuerzo, desde Arguedas hasta Humareda, desde Alejandro Romualdo hasta Joaquín López Antay, desde Bravo Bresani hasta Quijano. Las mesas del IEP, las políticas del GRFA o los eventos culturales como CONECTA '79, confluían en torno al mismo objetivo: auscultar exhaustivamente y dar cuenta a cabalidad del sentido humano de la sociedad peruana. Todavía pueden verse afrontes de ese tipo en "Salud Mental y Realidad Nacional" de Javier Mariátegui (1988), en "Memoria del Bien Perdido" de Max Hernández (1993), en la psicoanalítica choledad de Jorge Bruce (2007), o en una clave más autobiográfica en "Persona" de José Carlos Agüero (2017). Específicamente, una semblanza de Carlos Iván Degregori sobre Max Hernández en 1993 puede ser muy ilustrativa de la cuestión que nos ocupa en este apartado:

Garcilaso dominó el caballo, "que tanto temor sembró", y el castellano, desde el primer momento instrumento de dominación. En el siglo XX ese es el camino de muchos de los peruanos más grandes. Vallejo [,] Mariátegui [y] Gustavo Gutiérrez con la Teología cristiana, buscando nuestra especificidad, nuestro derecho a "nafrar la historia de otra manera" [,] Max Hernández se propone tarea de similar desmesura. Psicoanalista [d]e primera generación, domina un nuevo

Freudismo se comercializó [, p]erdió parte de su significado fundamental e hizo que la gente considerara que la única realidad que realmente importaba era la realidad de sus sentimientos. Quizás, sin quererlo realmente, el Freudismo [r]eforzaba una marca muy específica del individualismo" (Periodismo Puro, 2022, 26:40 - 27:44)

lenguaje, europeo y judeo-cristiano(sic) por excelencia [.] Max Hernández se sumerg[ió] en la trayectoria vital del Inca Garcilaso buscando las claves que nos permitieran revertir la violencia inscrita en nuestra historia e “imaginar un proyecto de vida en común”. (Hernández, 1993, pp.10-11)

La larga tradición de la psiquiatría social instaurada en el Perú por Hermilio Valdizán hace más de cien años podría explicar este afronte del país en el que el trastorno social y el psicológico se conjugan o en el que la labor de los antiguos alienistas - que era como se conocía a los psiquiatras entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XX - apunta a un objetivo mayor cual es el de extirpar las alienaciones estructurales. Para la psiquiatría social la pobreza, la violencia y el subdesarrollo se conciben como disfunciones, patologías o alteraciones psicodinámicas, para buscar comprender y explicar la realidad social o la experiencia humana a la manera de un paciente en la sala de espera. Precisamente, esta forma de entender la humanidad socializada desde la filosofía y la historia, desde el psicoanálisis y la cultura, no era desconocida para ASB, cuando a inicios de la década de los '70 éste afirmaba que a menudo se

habrá reparado en un cierto modo de conversar, en un cierto tipo de lenguaje, entre confidencia y quejumbre, que predomina en las antesalas de los médicos, sobre todo cuando se trata de pacientes seriamente afectados y sometidos a largos tratamientos. Las circunstancias de la vida insana han creado un mundo de valores y un conjunto de actitudes que se comparten y que permiten establecer vínculos más o menos característicos [e]ntre los hombres enfermos, [c]uando las propias condiciones de los sujetos los fuerzan al distanciamiento o a la reserva. Hay un idioma de los que sufren, de los que temen, de los que esperan en común, expresión del mundo defectivo de la enfermedad, de una existencia en suspenso que se comparte (Salazar Bondy, 1972c, p. 21)

Cabe recordar también que, la filosofía de ASB dada su temprana partida, motivó hace ya varias décadas sendos estudios, análisis exhaustivos, compilaciones críticas y detallados reportes hagiográficos. ASB ha sido interpretado en diversas claves, desde ópticas con una prevalencia marxista o liberacionista (argentina), o haciendo deslindes y aclaraciones con la fenomenología husserliana o la filosofía wittgensteiniana. Más recientemente, los afrontes decoloniales o de la filosofía andina han buscado también una interpretación de Salazar, desde sus propias vertientes y ancorajes de interpretación filosófica, histórica y sociocultural. Todo ello no hace sino dar cuenta de la vigencia de su legado y de la vitalidad de sus apuestas explicativas en torno a la sociedad peruana. Pero, a menudo ese ángulo terapéutico, rehabilitador, psicopolítico, de un encuentro dialógico entre la sala de espera y la cultura - tal y como lo refiere él mismo (Salazar Bondy, 1972a, p. 23)<sup>35</sup> - no ha sido profundizado con la misma asiduidad. Esa referencia de ASB a lo sufriente en el paciente, a la enfermedad existencial como un yugo, a la vida asumida con desenvolvimiento y plenitud en diálogo con la salud es prototípica de su razonamiento filosófico, lo que le hará decir en consecuencia: “Imaginemos un enfermo que llega a ser consciente de que hay un medio de lograr la salud distinto de la rutina de la terapéutica establecida, e incluso que toda esta rutina perenniza la enfermedad y [e]mpobrec[e] la vida” (Salazar Bondy, 1972c, p. 21)

---

<sup>35</sup> “Para situar un poco mi análisis creo conveniente aludir siquiera sumariamente a las referencias concretas de Rama. Después de mencionar [u]na frase de Darcy Ribeiro sobre el fracaso histórico de nuestros pueblos, me atribuye haber afirmado que “no existe una cultura latinoamericana”. De esta manera, como Ribeiro, resulto una voz de la desesperación, nueva muestra de un desaliento romántico que pasa por alto los logros de la cultura en esta parte del mundo. Cita a continuación una frase metafórica que usé justamente para ilustrar mi posición crítica, posición que, estoy convencido, va en dirección contraria de una negación simplista de la cultura latinoamericana. Hablé en efecto, de que **somos como enfermos en la antesala del médico.**[El énfasis es mío]” (Salazar Bondy, 1972a, p. 23)

Adentrarse en los desarrollos posteriores de dicha construcción salazariana a la que podríamos denominar provisionalmente como existencial salutogénica, puede aportar encuadres y articulaciones muy fecundos. Pero antes, ahondando un poco más en la construcción antedicha, vale anotar que ya el propio ASB en su concepción del quehacer filosófico apuntaba como rasgos emblemáticos: la “voluntad perenne de plenitud que es, busca de salud, de salvación real y total [de] llevar a término cabalmente la construcción humana del hombre, que es la vocación de cada hombre” (Salazar Bondy, 1969a, p. 201). Esa convicción y defensa humanista aparece como una constante salazariana a lo largo de toda su obra, afianzándose, sustentándose en esa condición de una salud plena que simbólica y realmente enlaza la interioridad del sujeto y las estructuras sociales. Es por ello que, claramente en los ‘70 ASB se inscribe en los desarrollos filosóficos que respaldan un orden social donde la “autorrealización y la dignidad de la persona, a partir de la recuperación psicósomática y pneumática de la libertad [de]viene en] una preocupación central [por] la desalienación de los desposeídos, los explotados, los oprimidos” (Barboza Tello, 2013, p. 34).

Siguiendo este orden de ideas, la década de los ‘70 en lo atinente a la salud daba cuenta de estresores, recursos, entornos, determinantes, en lo que bien podría referirse como el paso de una salud como afronte de la enfermedad evidente y desencadenada a una en la que la creación cooperativa y solidaria de vidas saludables devenía en la cuestión fundamental. En dicho contexto, la promoción de la salud o el campo de la salud, son elementos que se tornan relevantes precisamente por ese cambio de paradigma. Adicionalmente, el psicoanálisis para entonces se encontraba en su cúspide globalmente y se podía constatar una evolución de la conciencia e importancia de la salud mental y emocional, teniendo a la psiquiatría y a la psicología como auténticas herramientas de ajuste y composición de la anomia social, los traumas migratorios o el impacto de la pobreza y la

discriminación. Si el médico general había sido considerado un héroe del progreso a inicios del siglo XX asociado al paradigma higienista, el psiquiatra o el psicoanalista era para entonces un auténtico gestor del balance sentimental de sujetos necesitados de realizar una constante evaluación lo más equilibrada posible de entornos y recursos. Como resultado de dicha necesidad surge el modelo salutogénico propuesto por Antonovsky (Buck, 1996, Mittelmark & Bauer, 2017, p. 12), para acometer precisamente ese desafío promotor de una ciudadanía moral y emocionalmente equilibrada, dispuesta a ponderar, cooperar y explorar. Personajes representativos de la salud mental y psicológica en el Perú, como Honorio Delgado, Carlos Alberto Seguí, Mariano Querol o Leopoldo Chiappo —este último además filósofo—, con particular intensidad de mediados del siglo XX en adelante, propusieron enfoques terapéuticos, polemizaron respecto de corrientes y tendencias, indagaron acerca de elementos conceptuales, reflexionaron transdisciplinariamente acerca de la existencia humana, el mundo objetivo o la vida auténtica. Como prueba de ello tenemos a la “Reseña a la introducción a la filosofía existencialista de Oscar Miró Quesada de la Guerra” (1955), o también a la obra “La liberación en la educación en el proceso revolucionario peruano” (1973), ambas entregas correspondientes a Leopoldo Chiappo (Córdova Robles, 2021, p. 26).

Más allá de un recuento histórico relevante, se puede constatar la actualidad de la construcción salazariana *existencial salutogénica* cuando revisamos la referencia a temas ambientales, de salud mental y política, que son explicitados de manera conjunta contemporáneamente. Ese es precisamente el caso del filósofo y sociólogo alemán Harmut Rosa, quien hace poco sostenía que, cada vez tenemos “que tomar más energía de la Tierra, que puede ser energía fósil, energía nuclear, energía solar y materias primas del planeta [,] sin embargo, también para asegurar el crecimiento, tenemos que invertir más energía psíquica de los seres humanos” (Augoborde, 2025). He ahí una fuerte conexión con los postulados salazarianos: filosofía y

salutogenia, existencia y valores. Adicionalmente, tenemos que, en el reciente Congreso Futuro realizado en Santiago de Chile a inicios de 2025, el propio Rosa<sup>36</sup> dictó una Conferencia denominada «Aceleración y Resonancia: Dos Relatos sobre quiénes somos». En dicha conferencia empezaba su alocución diciendo: si “nos preguntamos cómo es nuestra vida, cómo nos va como seres humanos, creo que lo más importante no es lo que tenemos, sino hacia dónde vamos. Es muy importante [c]omo seres humanos, tener una idea de hacia dónde nos dirigimos” (Congreso Futuro, 2025, 0:36-0:59). Ya para 2018, Harmut Rosa había recibido el Premio Erich Fromm (Internationale Erich Fromm Gesellschaft e. V., 2025), y en dicho marco el Jurado había dictaminado lo siguiente:

Como difícilmente lo ha hecho otro galardonado con el Premio Erich Fromm, Harmut Rosa llevó el enfoque científico y humanista de la Teoría Crítica a otro nivel. Este es un sociólogo que se atreve no solo a hablar en la tradición de la Teoría Crítica, de alienación y de los desarrollos patológicos de la acelerada sociedad moderna, sino también a preguntarse qué es lo que constituye una buena sociedad, una buena vida, una vida exitosa. Así, también se pregunta cómo, qué salidas de una sociedad enferma —una formulación de Erich Fromm—, existen hoy en día. (CEP, 2022, 0:38-1:24)

Definitivamente, la trayectoria de Rosa evoca de forma conectiva la magnética personalidad filosófica de Fromm y su gran ascendiente hace medio siglo. Es el caso que, para 1976, Erich Fromm ya se hacía la pregunta *To Have or To Be?*, incluso, en su obra *La Sociedad Sana* de 1955 afirmaba de manera enfática: *Today things are in the saddle and ride mankind. Our future depends*

---

<sup>36</sup> Harmut Rosa es autor, entre otras, de las siguientes publicaciones: *Alienación y Aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (2013), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo* (2016), *Lo indisponible* (2018).

*on whether the human being – the whole, creative human being – is able to set himself in the saddle*<sup>37</sup> (Internationale Erich Fromm Gesellschaft e. V., 2025). La rotundidad y actualidad de las precitadas frases, dan cuenta del sello de la Teoría Crítica y del humanismo psicoanalítico de Fromm que columbró buena parte de la segunda mitad del siglo XX, y por lo que estamos documentando, los asertos y preguntas de Fromm no han dejado de resonar en la filosofía más reciente, con particular énfasis en tierras teutonas. En ese sentido, otro ejemplo de un representante de la Teoría Crítica o de la Escuela de Frankfurt interesado en dar cuenta de las patologías sociales contemporáneas es Stephan Lessenich, quien escribió en 2022 *Nicht Mehr Normal: Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs*<sup>38</sup>. En enero de 2023 en una entrevista para el tabloide austríaco *Der Standard*, preguntaron a Lessenich, qué significaban los tiempos hipernerviosos para la política, y acerca de su frase “política afectiva”. Su respuesta fue la siguiente:

Existe un equilibrio emocional en la sociedad. La política tiene que ocuparse de eso. Y lo hace constantemente. Los actores políticos también se guían por el estado de ánimo que se percibe en el país. [E]l equilibrio emocional de la sociedad está en un estado de cambio. En vista de las crisis, a más tardar desde Corona, los nervios están a flor de piel. Pero la política también controla este equilibrio emocional. Puede dramatizar o desdramatizar, tratar de forma más racional o más afectiva las turbulencias de la sociedad. Lo que sentimos actualmente es que las formas de manejo racional del estado emocional de la sociedad, como las que practica Angela Merkel en Alemania [y]a no son eficaces. Existe la expectativa de que las emociones que bullen

---

<sup>37</sup> “Hoy las cosas están en la silla de montar y cabalga la humanidad. Nuestro futuro depende de si el ser humano —el ser humano completo y creativo— es capaz de ponerse en la silla de montar”.

<sup>38</sup> “No más normal: La sociedad al borde de un ataque de nervios”.

socialmente lleguen también a la política y desencadenen una forma más viva de abordar los problemas sociales. Tal vez eso no sería lo peor. (Nimmervoll, 2023)

La referencia a los planteamientos de estos representantes generacionales de la Escuela de Frankfurt, no solo los conecta con asertos centrales de Erich Fromm, sino que además son una prueba de la vigencia y actualidad de la propia construcción existencial salutogénica de ASB. El sostener ese punto, por sí solo, ya es relevante. A guisa de ejemplo, movimientos sociales como el movimiento feminista en el Perú de los '70 propugnaban, reproducían y se formaban siguiendo los postulados de Fromm (Barboza Tello, 2013). Sin embargo, considero que la vigencia de los postulados frankfurtianos es también una pista importante para efectuar otra constatación. En línea con lo sostenido hasta aquí, podemos afirmar que, hay un enlace, una vinculación de los postulados referidos a la cuestión de la salud o enfermedad en el plano social que desarrolla el pensamiento salazariano con una filosofía existencialista —la misma que cuenta con versiones alemana y francesa—. En efecto, desde una perspectiva ética el existencialismo en el siglo XX puede ser descrito como una conjunción de tres motivos: la figura de la autoelección, la situación ontológico-social del que vive bajo la “mirada del otro” y la tentación de inautenticidad (Sloterdijk, 2013, p. 66). Relativo a la inautenticidad ASB había sostenido ya en 1969 bajo el título de *La cultura de la dominación que, hay “en la inautenticidad la conciencia de que ciertos valores o realidades están mistificados o de que lo real o lo valioso no se ha cumplido y, al mismo tiempo, la aceptación de aquello cuya vaciedad o negatividad se reconoce”* (Salazar Bondy, 1969b, p. 55). Siempre, en clave explicativa del concepto de inautenticidad, y en cotejo de lo señalado por ASB, el filósofo de Karlsruhe precisa y detalla que, se entiende como tentación de inautenticidad desde una perspectiva existencialista a una expresión vital “con la que el sujeto arroja fuera de sí su libertad para desempeñar el papel de

una cosa entre cosas, el papel de un en sí, de un hecho de la naturaleza” (Sloterdijk, 2013, p. 66). No debería sorprender entonces que el propio ASB, respecto de la línea académica de la filosofía peruana hacia 1971 en un texto denominado Filosofía y Alienación Ideológica, pusiera el acento en ese existencialismo de origen gallo, señalando que era posible acreditar una

focalización del interés teórico en los problemas del hombre, la sociedad y la historia, como resultado de la fuerte influencia de la filosofía existencialista francesa después de la guerra y de la atención creciente que [p]or el conducto de autores como Sartre, Merleau-Ponty y Camus [s]e ha puesto en la filosofía marxista cuyos representantes clásicos y recientes, en sus varias corrientes y escuelas, se leen y discuten ampliamente en nuestras universidades. (Salazar Bondy, 1995, p. 105)

Así entonces, cuando ASB sostiene que la conciencia acerca de un imperativo que postule un cambio profundo no puede estar sino ligada a la “cancelación de la vida degenerada y sin metas humanas y la fundación de una genuina comunidad en el Perú es una obra que está en las manos de los trabajadores” (Salazar Bondy, 1973, p. 207). Dicha afirmación debe ser comprendida en relación con un humanismo de cuño existencialista más que una alusión a componentes fenomenológicos o neokantianos en la reflexión y propuesta salazariana. En este punto estimo insuficiente la referencia de Adriana Arpini al abordaje salazariano de los valores - que considero muy ligado a la construcción existencial salutogénica -. En particular, mi discrepancia se refiere al lineamiento explicativo que esboza Arpini respecto del concepto de irrealidad en ASB, como cuando ésta alude a la importancia “ontológica y gnoseológica de la irrealidad [y respecto de la cual ASB] comienza por analizar los resultados de las investigaciones sobre el tema realizadas por Husserl, Hartmann y Sartre” (Arpini, 2002, p. 20). En lo que sigue del texto de Arpini se puede constatar

que, la mención de Sartre no es desarrollada por la autora, a diferencia de lo que ocurre con los otros filósofos referidos<sup>39</sup>, y por lo tanto, deviene en marginal. Encuentro más pertinentes las referencias de Sobrevilla, quien al comentar el texto de ASB *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969) había encontrado ya en 1995 una tesis definida y original en la filosofía de ASB, la misma que explicaba en los siguientes términos:

En este trabajo se puede comprobar paradigmáticamente cómo Salazar ha elaborado diferentes influencias en un planteo nuevo y original en su sentido. De la filosofía analítica ha aprendido la limpieza conceptual para trabajar el planteo, de Marx la idea de que los productos culturales constituyen únicamente la superestructura determinada por las relaciones de producción que se hallan a su base y que son lo determinante —aunque no en un sentido omnímodo—, y de la filosofía existencial la idea de la autenticidad e inautenticidad [E]sto es lo que entiende Salazar por “originalidad”, como dijimos (Sobrevilla, 1995, p. 26).

La importancia de referir a Sartre con mayor detenimiento aporta varios elementos renovadores para la comprensión de la construcción salazariana *existencial salutogénica*. En la obra de Sartre *L'Existentialisme est un humanisme* (1946) éste sostiene que se entiende por humanismo existencialista a una condición en la que el que el hombre “está todo el tiempo fuera de sí mismo [ , por ello,] es el proyectarse y perderse más allá de sí mismo lo que hace existir al hombre; y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentes como él mismo es capaz de existir” (Sartre, 2024, pp. 66-67). Los ecos existencialistas, siguiendo a Sobrevilla, pueden advertirse de manera clara cuando se aprecia la agencia valorativa humanista salazariana en su arenga a los trabajadores

---

<sup>39</sup> Una influencia del objetivismo axiológico, desde Brentano y Husserl hasta Scheler y Hartmann, en la filosofía del valor de ASB es lo que propone Arpini (2002, p. 26)

peruanos, en el sentido de tomar conciencia de sus metas imperativas, así como, de sus responsabilidades sociales. En concreto, para ASB una comunidad de trabajadores que no atendiera intereses egoístas o particulares reivindicaciones, debía sobre todo “liberar[se] de toda contaminación con los valores [d]e las clases dominantes [, s]u acción revolucionaria debía estar signada por la democracia y el socialismo humanista, y debía ser emprendida [p]ara la recuperación de los hombres de todas las clases” (Salazar Bondy, 1973, p. 207). Si este aserto de ASB se pone en diálogo con los postulados existencialistas se puede ubicar un anclaje en el que política, revolución y ‘los ideales revolucionarios eternos de libertad, igualdad y fraternidad’<sup>40</sup> tenían común acuerdo con la asunción sartriana de que, “el grado del potencial de libertad de cada individuo est[aba] ligado al de todos los demás seres humanos [, y que] cada persona, en sus respectivas decisiones, era de hecho corresponsable de la configuración de la estructura social general” (Eilenberger, 2024, p. 56). Pero hay más acerca de la senda y experiencia existencialista en el pensamiento de ASB. Desde la distinción de su acervo originario y de su foco de interés central el existencialismo puede ser asumido —no exento de cierto matiz irónico— como un existencialismo de los políticamente ‘impedidos’ o también, como un existencialismo de personas física y psíquicamente ‘impedidas’ (Sloterdijk, 2013, p. 67). Como es de verse, lo que une ambos existencialismos es la condición de fragmentación, de incompletitud, de disfuncionalidad ya sea en lo político o en la perspectiva de la salud.

Encabezaba este apartado la alusión a la protesta humanista como rasgo prototípico del entorno y el contexto de la filosofía de ASB. Por lo que, lo que se ha desarrollado hasta aquí son las razones y contenidos que evidencian, siempre desde apuntes preliminares, tanto el sello e inspiración existencialista, así como su relación con el discurso de la salud, ambos de gran

---

<sup>40</sup> Frase de Wolfgang Eilenberger (2024, p. 56)

protagonismo en los '70 y cuya vigencia aún en nuestros días es evidente. Una preeminencia existencialista y salutogénica son elementos centrales de ese humanismo asumido como protesta, y presupuestos de base para lo que sigue en la presente entrega.

**Meletti Bertolini y Murdoch: la novella moral... otra vez**

Cuando leí por vez primera, Iris Murdoch lettrice critica della *Existential Philosophy* di J.-P. Sartre de Mara Meletti Bertolini supe que había una ruta alterna en los esfuerzos desplegados para interpretar a un autor como ASB tan original, particular y heterodoxo. Estaba convencido entonces que para la comprensión cabal de la filosofía de ASB era necesario trascender esa distinción rígida de 'hemisferios filosóficos', de superespecializadas revisiones o de compartimentos hermenéuticos - tan propia de la segunda mitad del siglo XX -. Lo estaba entonces y lo sigo estando ahora. Las nuevas conjunciones o diálogos en torno a ASB cobran aún más importancia si consideramos que, los tiempos entusiastas, heroicos y tímóticos que corren actualmente por las cuatro partes del globo (Barboza Tello, 2023), se asemejan cada vez más a la vívida experiencia occidental de convulsión, inestabilidad y conflictos de hace poco menos de cien años.

En línea con ello, Meletti Bertolini ha afirmado que la obra de la filósofa británica Iris Murdoch conecta "motivos de origen analítico (atención al lenguaje y al uso de las palabras, al concepto mismo de psicología moral) con estímulos de la filosofía existencialista francesa (atención a los aspectos más complejos y ambiguos de la experiencia moral vivida)" (Meletti Bertolini, 2023, p. 95). Siempre, respecto de Murdoch —autora de *La soberanía del bien* (1970)— la filósofa oxoniense conoció a Wittgenstein en Cambridge en 1947 "después de haber trabajado en Bélgica y Austria para una institución de Naciones Unidas dedicada a ayudar a personas desplazadas por la guerra" (Jaume, 2019). Una apreciación de conjunto de la obra de Murdoch arroja lo siguiente: "[p]retende realzar el papel del

“punto de vista valorativo del sujeto” en los procesos de conocimiento, un papel que la analítica inglesa ha dejado de lado con demasiada precipitación, pero igualmente considera inaceptable el subjetivismo moral sartriano” (Meletti Bertolini, 2023, p. 98). A decir de Meletti Bertolini, la referida filósofa británica se interesó en las correlaciones de la manifestación de significados en el mundo y la visión moral y en ese contexto revalorizó la visión moral desde el ámbito personal, a partir de lo cual planteó la necesidad de exploración del mundo en su pluralidad de significados para así entonces desarrollar “la metáfora visual [que] se vuelve a proponer como alternativa a la del “movimiento” (entendido como movimiento observable en la acción mundana), propio de la teorías morales que exaltan la acción” (Meletti Bertolini, 2023, p. 99)

La circunstancia vital, la formación, las apuestas y afrontes, los diálogos y desafíos de Murdoch, sirven de inspiración para comprender mejor varias de las categorías centrales de la filosofía del valor de ASB. En apretado resumen: las valoraciones imitadas (en la que no hay carácter personal y resonancia interior en el sujeto que valora) y valoraciones originarias a la manera de formulaciones de patrones (como la intención consciente de establecer una norma de valoración nueva y a la vez más o menos estable y comunicable). Así también, la elección valorativa auténtica y la conciencia valorativa – en la que siempre el sujeto se compromete, está a favor o en contra -, eran para ASB constitutivas del apreciar, estimar, preferir, pero sobre todo, del valorizar (Salazar Bondy, 2010 [1971], p. 47ss.). Murdoch, que sobrevivió un cuarto de siglo a ASB implica un camino alternativo y una exploración distinta, para (re)estudiar a ASB por varias razones, biográficas y filosóficas, pero una de las más obvias e intuitivas es que Murdoch formuló su filosofía moral sobre la base de articulaciones entre la mirada analítica británica y la experiencia existencialista francesa, algo que también constituyó insumo y acervo reflexivo para nuestro filósofo. En este extremo, resulta útil la descripción biográfica pormenorizada de los estudios e intercambios realizados por ASB en Europa:

Salazar conoció muy bien los orígenes de la filosofía analítica [a] través de la obra de Ludwig Wittgenstein y George Edwar Moore; el legado del positivismo lógico, encarnado sobre todo en Rudolf Carnap; la fenomenología de Edmund Husserl; el pragmatismo estadounidense [y] la filosofía neokantiana de autores como Ernst Cassirer y Nicolai Hartmann. [H]acia 1951 estudió en la École normale supérieure de París con Jean Wahl y Jean Hyppolite y en la Sorbona se familiarizó con las obras de Gaston Bachelard, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Albert Camus (Quintanilla, 2021, p. 13)

La filosofía moral en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial —ya sea con Hare y “su concepción militar de la moral [o con] Sartre describ[iendo] al agente moral como una voluntad libre [c]apaz de elegir con valentía por el bien de la humanidad solo si antes podía enfrentarse a la agonía de ser libre” (Nussbaum, 2001)—, mantuvo ese tono heroico y combativo en el modo de operar durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX. La América Latina de los ‘70 en su búsqueda de autoafirmación anti imperial, liberacionista y anticolonialista seguía encarnando dicho tono de moralidad filosófica, a partir de la “defensa de la novela como espacio dramático de averiguación moral” (Jaume, 2019) en un dimanante ‘realismo mágico’ o en interpelaciones al telurismo lastrado y nostálgico de las búsquedas de la identidad nacional latinoamericanas, como en Momentos y corrientes del pensamiento humanista durante la época de la Colonia hispanoamericana: Renacimiento, Barroco e Ilustración de 1982 y en la conferencia Negatividad y positividad de la ‘barbarie’ en la tradición intelectual argentina de 1993, ambos producidos por el filósofo Arturo Roig (Velarde Cañazares, 202, p. 498). El propio Roig sostenía que ese vínculo entre literatura y filosofía era mucho más visible cuando se apreciaba su orto existencialista. En sus propias palabras: “producimos textos y nosotros somos su contextualidad [ya que]

no se puede negar que una de las raíces de [l]a filosofía [latinoamericanista] se encuentra en aquella noción de ‘engagement’ que propuso en su momento el existencialismo francés” (Roig, 1998, Velarde Cañazares, 202, p. 503).

Martha C. Nussbaum se preguntaba en 2001 por la relación existente entre la filosofía moral y la ficción narrativa, y ensayaba como respuesta el que “[a]mbos géneros se ocupan del carácter y la elección, de los motivos y las imaginaciones, de las vicisitudes de la pasión” (Nussbaum, 2001). Cuando en 1977, en un programa de televisión le preguntaron a Iris Murdoch acerca de la diferencia entre la literatura y la filosofía, disciplinas a las que había dedicado su vida entera, ésta contestó: “[l]a literatura hace muchas cosas, la filosofía solo una” (Jaume, 2019). Y es que “la ficción y la filosofía [ya] se acercaron en Francia, con Sartre y Camus escribiendo ambos tipos de libros” (Nussbaum, 2001). Ese filosofar novelando y novelar filosóficamente, tiene historia antigua, particularmente intensa y proyectiva en épocas de anomia, de desesperanza, de crisis<sup>41</sup>. En el curso de la ocupación

---

<sup>41</sup> “Una ética inmunológica así en ninguna otra situación tendría más sentido que ante la inmensa catástrofe del siglo XIV, la muerte o peste negra [B]occaccio presenta como alternativa su sociedad novelesca. A dos millas de distancia de la ciudad apestada, sobre una colina con vistas a Toscana, encontramos la primera república estética de la Modernidad; más aún, el primer caso de una counter culture: un grupo de siete mujeres y tres hombres, todos ellos jóvenes bien educados y procedentes de buenas familias. Se reúnen en la iglesia de la Santa María Novella para conjurarse por el buen humor y la cortesía, y acuerdan dedicarse a la regeneración de la vida decaída; y lo hacen así en tanto utilizan un alimento cuya verdadera importancia se descubre por primera vez en esta puesta en escena. La singular vianda se llama “narrar” o, para ser más exactos, contar cuentos o novelas cortas, novellare. [L]as novellas asumen una función paraevangélica. Propagan la buena nueva de que siempre y a pesar de todo sigue habiendo en el mundo un arte de la vida que promete un nuevo inicio; comenzando por la ratificación filosófica del derecho a la vida (la conservazione della nostra vita) [L]a mirada serena de Boccaccio a la peste florentina había captado las implicaciones tanto sociales como metafísicas de la catástrofe [.] Sobre la colina de Florencia se articuló un

alemana de Francia durante la Segunda Guerra Mundial, vio la luz en 1942 el ensayo *El mito de Sísifo* de Albert Camus. Allí el filósofo francés sugiere “reconciliarse con el absurdo de la existencia humana bajo el signo de la libertad y la solidaridad activa (“Debemos imaginarnos a Sísifo como un hombre feliz”)” (Eilenberger, 2024, p. 53). Tal vez ese sea el emparentamiento más fuerte del humanismo existencialista salazariano con nuestra época: la proximidad aniquilante y desoladora de la guerra. Si los existencialistas de mediados del siglo XX eran un producto también de un miedo a la guerra, como sentimiento de pérdida o carencia, los existencialistas del siglo XXI asumen la ansiedad de la guerra, como parte del tiempo de mundo posible. Basta recorrer las librerías europeas hoy por hoy para constatar la actualidad del Sísifo camusiano, por entre textos de autoayuda, religión y filosofía todo conjuntado, a la manera de un “tratante en salvación” estoico (Dodds, 2004 [1951], p. 248). Camus que no era un “extranjero” en el territorio hermenéutico salazariano, como hemos acreditado en esta entrega, es el que anima e inspira

---

derecho humano más antiguo que todo el resto de derechos humanos: el derecho humano a noticias, que son mejor que circunstancias; el derecho a historias, que muestran que el asunto de la inteligencia jamás debe llegar a perderse. Se trata del derecho humano a la poesía para criaturas que necesitan regeneración. De él hace uso quien reclama el derecho a escuchar nuevas que no sean desesperantes. [B]occaccio hablaba en realidad a todas las generaciones futuras de europeos. Pues lo que en él significa *novellare* es una actividad que se volverá inseparable del uso europeo de las historias que deparan la vida. En tanto son contadas y vueltas a contar constituyen una corriente cálida alternativa, de cuyos efectos dependen entonces nuestras regeneraciones y reanimaciones. Desde el siglo XIV esa corriente no ha dejado de fluir a través de nuestra civilización; y aunque este continente, tanto en sentido literal como metafórico, fue sacudido repetidas veces hasta nuestros días por oleadas pestíferas recurrentes, la corriente cálida, sin embargo, que forjó entonces un nuevo lecho, ha rubricado su continuidad y reafirmado caso a caso su capacidad de influir profundamente en el clima simbólico, estético y moral de los europeos y de sus culturas muy interrelacionadas”. (Sloterdijk, 2018, pp. 225, 227-228, 229-230)

varias de las 'evaluaciones del Ser-en-el-mundo europeo' que se vienen verificando en el llamado Viejo Continente aquejado de tiempos convulsos. En atención a ello, los debates actuales sobre el futuro de Europa muestran una atmósfera moral de un cielo en el que predomina el gris militar aerodefensivo que contagia el tono y la retórica del filósofo responsable del recuento. Sísifo y su mito planean otra vez el cielo europeo. Se reportaba sobre el discurso de abril de 2024 pronunciado por Peter Sloterdijk en la Universidad de la Sorbona: "Sloterdijk describió con su típico pesimismo [q]ue estamos viviendo de nuevo esos momentos en los que Europa teme su decadencia y duda de sí misma. El único riesgo para Europa, [e]s acostumbrarse demasiado a esta duda de sí misma" (Neumann, 2024, p. 49).

Al parecer, lo que no logró la acción comunicativa y la constelación posnacional habermasiana de consuno, hace más de un cuarto de siglo, es activado hoy por un sentimiento de guerra inminente, de conflictividad generalizada, de reacción frente a una tiranía de vaudeville (D'Ancona, 2025, p. 13), de desborde posible, angustioso e imprevisible, algo que ha sido bautizado muy recientemente como el "[s]entirse profundamente europatriota" (Amón, 2025). La vigencia de la 'moral de la emergencia', de los 'modos inauténticos de afirmación' o del '*a priori* antropológico' no podría ser más enfática. Pruebas irrefutables de un humanismo, mejor aún, de una angustia existencial más intensa que nunca.

### **Notas conclusivas: La (ansiedad de la) dominación contemporánea**

ASB sostenía en 1972 que los "modos de pensar, sentir y actuar [desintegrados daban] como consecuencia una cultura desequilibrada y con graves polarizaciones internas" (Salazar Bondy, 1972b, p. 23). Para entonces el foco de la reflexión salazariana era una América Latina en tiempos de crisis en la economía internacional y dictaduras en la mayoría de Estados latinoamericanos. Era también una época en la que el foco en

la dominación no solo situaba a ésta como un fenómeno social, político y económico, lo psicológico cada vez era más enfatizado: “[i]ndependientemente de que las personas deseen o no dominar a los demás de forma natural, lo cierto es que sienten ansiedad ante la posibilidad de ser dominadas” (Rawls cit. por Edmundson, 2017, p. 83). De hecho, hay una larga tradición de abordajes de una dominación con esos visos. Kant ya advertía sobre “las manías por el honor, la dominación, la posesión” (Bergo, 2021, p. 80) que producían las pasiones. Por su parte en sus *Lectures on the History of Political Philosophy*, John Rawls revisaba las diferentes acepciones ligadas y asociadas a la dominación, como deseo de poder susceptible de degenerar en estado de guerra en Hobbes, como mal de sujeción producto de las desigualdades sociales en Rousseau, o como sistema de explotación capitalista en Marx (Rawls, 2007, pp. 51, 226, 324). Retomando los planteamientos kantianos no se debe olvidar que ya a fines del siglo XVIII Kant sostenía que las pasiones “no son simplemente como las emociones, [s]on, sin excepción, malas, y el mejor deseo... hacia la caridad, por ejemplo, se convierte (en su forma), en el momento en que florece la pasión, no solo pragmáticamente detestable, sino moralmente condenable” (Bergo, 2021, p. 80).

Es inspirador el poder dar cuenta de una latino-americanidad que dialoga con el humanismo en claves propias, como cuando Roig afirma que, dentro de aquella “‘moral emergente’ latinoamericana, la ‘cosmópolis’ ha jugado precisamente, de modo constante como ideal. Simón Rodríguez, Juan Bautista Alberdi, Juan Montalvo, Rubén Darío, Manuel Ugarte, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y tantos otros, son exponentes de esa tendencia” (Roig cit. por Acosta, 2020, p. 40). Pero contemporáneamente es necesario dar cuenta también de la actualidad y las derivas de ese ‘esfuerzo ansioso’ y de esa inautenticidad mundana (*Uneigentlichkeit*) remarcadas por Heidegger (Bergo, 2021, p. 348). Por ello, en el mundo

‘musilizado’ de hoy<sup>42</sup> cobra gran importancia confrontar esa renovada “infinitud egoísta de la posibilidad” de la angustia de la que ya hablaba Kierkegaard (1980, p. 61). A nivel global cuestiones como la propiedad, la hipoteca o el alquiler implican pronunciados riesgos y enormes inseguridades, no sabemos si podremos pagarlos, sostenerlos o si las crisis, recortes o ajustes estructurales harán presa de nosotros más temprano que tarde (Paz Villa, 2025, Stacey, 2025, Euronews, 2025), además “el mercado laboral es incierto, líderes como Putin y Trump debilitan la democracia occidental, la guerra amenaza con volver a Europa y podríamos hablar también de las pensiones sino fuera porque el cambio climático amenaza con convertirlas en innecesarias” (Rubio Hancock, 2024).

El decálogo axiológico salazariano siempre fue encabezado por un imperativo que bien podría ser fraseado así: “No hay acto más indigno en esta vida que, el dominar al otro”. Con ocasión de las jornadas sanmiguelinas de agosto de 1973 cuando el entonces Pro-Rector de la Universidad del Salvador, el R.P. Ismael Quiles S.J. le preguntara si acaso la liberación podía por lo menos liberar al filósofo, ASB respondió: “Cuando la filosofía se propuso históricamente liberarse a sí misma, ni siquiera logró liberar al filósofo, porque nadie puede liberarse cuando domina a otro” (Sobrevilla, 1995, p. 56). En el caso de Heidegger, dada la “deuda con Kierkegaard y la influencia que los panegíricos bélicos de Ernst Jünger ejercieron sobre [él], no es de extrañar que la existencia humana sólo pueda apropiarse pasando por la angustia” (Bergo, 2021, p. 349), y por supuesto, *Sein und Zeit* (1927) fue un insumo indiscutible de la filosofía salazariana. Pues bien, *Time and World* (2025) de Harmut Rosa debería ser lo propio con las nuevas generaciones de filósofos abocados al estudio de la (ansiedad de la) dominación, más aún si en esta última obra de Rosa se abordan temas como el relato de Charles Taylor “sobre

---

<sup>42</sup> En el sentido que le otorga Sloyrtidijk la ‘musicalización’ del mundo significa que «la gente prefiere entregarse a 99 posibilidades antes que realizar una de ellas» (Neumann, 2024, p. 49).

la alienación, [l]a teoría de la aceleración y los retos para la formación de la identidad y la política democrática en la sociedad de alta velocidad [.] la relación entre la teoría social y la filosofía moral” (Rosa & Vandenberghe, 2025).

Los desarrollos teóricos de Harmut Rosa, incluido *Time and World*, podrían ser muy útiles para generar diálogos del legado salazariano con el mundo actual. En ese sentido, no debe olvidarse que una de las preocupaciones morales centrales de ASB fue la de plantear alternativas a esa “cultura de *élite* [m]ás o menos común a todos los grupos dominantes de nuestra América y que conforma[ba] una especie de “circuito cultural” latinoamericano divorciado de los productos deprimidos o desvalorizados de la cultura popular” (Salazar Bondy, 1972b, p. 23), algo que no ha dejado de tener vigencia en la actual coyuntura global. Y es que la desigualdad nuestra de cada día, no solo se acrecienta trepidantemente, sino que además se ensalza y vanagloria como si se tratase del símbolo preclaro de una cultura global ensimismada en el *fit-healthy networking* y en el que la agencia moral es un componente solo residual. Anteriormente, ya hemos intentado caracterizar la tendencia antes referida como una en la que se “pued[e] corroborar [l]a estrecha vinculación y concurrencia de fenómenos como la digitalización de la vida, la sociedad de la seducción, la insuficiencia contemporánea [y] la “monarchist fashion”” (Barboza Tello, sf). Y precisamente por ello, la contribución salazariana no solo aplicaría al hoy latinoamericano, sino que un auténtico fenómeno de mundialización desvalorizadora en curso también requeriría de los aportes, la agudeza, y la comprehensividad de la filosofía de ASB, pero eso ya será motivo de una siguiente contribución teórica.

## Referencias bibliográficas

Acosta, Y. (2020). «Un humanismo crítico desde nuestra América». En: Arpini, A., Muñoz, M. & Ramaglia, D. *Diálogos*

*incabados con Arturo Andrés Roig: Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad* (pp. 25-41). EDIFYL. <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/upload/libro-arpini-roig.pdf>

Agüero, J. C. (2017). *Persona*. FCE.

Amón, R. (2025, 11 de marzo). Sentirse profundamente europatriota. *Ethic*.

<https://ethic.es/sentirse-profundamente-europatriota>

Arpini, A. (2002). «La cuestión de los valores en los primeros escritos de Augusto Salazar Bondy (1958-1964)». *Philosophia*, 11-30.

[https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/17394/01-arpini.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/17394/01-arpini.pdf)

Agouborde, M. V. (2025, 10 de febrero). Harmut Rosa, sociólogo: «Hoy a los jóvenes les falta el deseo de vivir y tener confianza en la vida». *El País*.

<https://elpais.com/chile/2025-02-10/hartmut-rosa-sociologo-hoy-a-los-jovenes-les-falta-el-deseo-de-vivir-y-tener-confianza-en-la-vida.html>

Barboza Tello, M. L. F. (sf). *La Dignidad Demarcatoria: en torno a la justicia en tiempos de "monarchist fashion"*. (Publicación en curso)

Barboza Tello, M. L. F. (2023). «La ciudad heroica: Apuntes sobre Política, Religión y Ciudad en tiempos hipermodernos». En: Polo Santillán, M. A. & Mora Zavala, C. A. (eds.) *Poder, Religión y Secularidad* (pp. 155-164). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de Huanta.

<http://fondoeditorial.unah.edu.pe/index.php/fonedi/catalog/view/42/41/193>

Barboza Tello, M. (2015, 18 de septiembre). «En torno a la cultura». Suplemento *Varietades* del Diario Oficial *El Peruano*, Año 106. 3ª etapa (430). Lima.

Barboza Tello, M. L. F. (2013). *La Liberación de la mujer en el Perú de los 70's: una perspectiva de género y estado*. [Tesis para optar el grado de Magíster en Género, Sexualidad y Políticas Públicas]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Unidad de Posgrado.

<https://hdl.handle.net/20.500.12672/3090>

Bergo, B. (2021). *Anxiety: A Philosophical History*. Oxford University Press.

Bruce, J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto: psicoanálisis y racismo*. Fondo Editorial USMP.

Buck, C. (1996). Después de Lalonde: la creación de la salud. En: OPS. (1996). *Promoción de la Salud: una Antología* (pp. 6-14). OPS.

CEP. (2022, 09 de noviembre). Harmut Rosa en el CEP (Idioma traducido). [Archivo de Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=EfYNUnl50yo>

Congreso Futuro. (2025, 18 de febrero). Harmut Rosa ? Consumismo en la era del cambio ? Congreso Futuro 2025. [Archivo de Video]. YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=fZGO1rjsHXI>

Córdova Robles, C. B. (2021). *El pensamiento filosófico de Víctor LÍ Carrillo*. Primera edición digital.

Cotler, J. (1994). La mecánica de la dominación interna. En: Cotler, J. *Política y Sociedad en el Perú: cambios y continuidades* (pp. 17- 57). IEP.

D'Ancona, M. (2025, 13 de marzo). Donald Trump, the Vaudeville tyrant. *The New European*.

<https://www.theneweuropean.co.uk/donald-trump-the-vaudeville-tyrant/>

Dodds, (2004 [1951]). *The Greeks and the Irrational*. 2a ed. University of California Press.

Edmundson, W. A. (2017). *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge University Press.

Eilenberger, W. (2024). *Geister der Gewenwart: Die letzten Jahre der Philosophie und der Beginn einer neuen Aufklärung 1948 - 1984*. Klett-Cotta.

Euronews. (2025, 17 de febrero). En Belgique, les sans-abri sont tirés au sort pour rester à l'abri de nuit. <https://fr.euronews.com/my-europe/2025/02/17/en-belgique-les-sans-abri-sont-tires-au-sort-pour-rester-a-labri-de-nuit>

Ferrero Rebagliati, R. (1936). Ideario Social Católico: Convención de la Juventud Católica Masculina del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/items/2a3ea37b-96dd-4b83-8bf54bcfc729554>

Fromm, E. (2021 [1976]). To Have or To Be? Bloomsbury

Guerra García, F. (1998). La Formación del Estado Nacional: Etnicidad y Política en el Perú. *Socialismo y Participación*. No 82 (Setiembre). 9-39.

Hernández, M. (1993). Memoria del Bien Perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega. Instituto de Estudios Peruanos / Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

<https://repositorio.iep.org.pe/server/api/core/bitstreams/f0ccabb8-49b8-42b4-a917-7794889b92d2/content>

Internationale Erich Fromm Gesellschaft e. V. (2025). About Erich Fromm Prize. <https://fromm-gesellschaft.eu/en/erich-fromm-prize/#info-footer>

Jaume, A. (2019, 09 de marzo). la filósofa que prefirió la ficción. *Babelia*. [https://elpais.com/cultura/2019/03/06/babelia/1551868740\\_091968.html](https://elpais.com/cultura/2019/03/06/babelia/1551868740_091968.html)

Jay, M. (1974). La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt. Taurus.

Jo, Y-H. (2005). Sacerdotes y transformación social en el Perú (1968- 1975). UNAM.

Kierkegaard, S. (1980). The Concept of Anxiety: A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin: Edited and Translated with Introduction and Notes by Reidar Thomte in collaboration with Albert Anderson. Princeton University Press.

Mahler, H. (1975). «Una Revolución Moral». *SALUD MUNDIAL Revista Ilustrada de la Organización Mundial de la Salud*, Mayo, 1.

Mariátegui, J. (1988). *Salud Mental y Realidad Nacional*. Asociación Psiquiátrica Peruana.

Mariátegui, J. C. (1925, 06 de febrero). Vidas paralelas: E. D. Morel, Pedro S. Zulen. *Mundial* N? 244.

<https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/public/pdf/revistas/mundial/1.249.pdf>

Meletti Bertolini, M. (2023). Iris Murdoch lettrice critica della "Existential Philosophy" di J.-P. Sartre. *Studi sartriani*, Anno XVII, 95-110.

<https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2023/12/05-Mara-Meletti-Bertolini.pdf>

Mende, T. (1965). Los Recursos Inmensos de América Latina. *SALUD MUNDIAL Revista Ilustrada de la Organización Mundial de la Salud*, Mayo, Setiembre - Octubre, 9-10.

Mittelmark, M.B., Bauer, G.F. (2016). The Meanings of Salutogenesis. In: Mittelmark M.B., Sagy, S., Eriksson, M., et al. (Eds.). *The Handbook of Salutogenesis* (pp. 7-13). Springer.

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK435854/>  
doi: 10.1007/978-3-319-04600-6\_2

Neumann, P. (2024, 20. Juni). Erklären Sie's uns, Herr Sloterdijk: Ist der Traum von Europa ausgeträumt? Ein Gespräch mit dem Philosophen Peter Sloterdijk in Paris. *Die Zeit* N° 27. s. 48-49.

Nimmervoll, L. (2023, 16 de enero). Soziologe Lessenich: "Spätestens seit Corona liegen die Nerven blank". *Der Standard*.

<https://www.derstandard.at/story/2000142593777/soziologe-lessenich-spaetestens-seit-corona-liegen-die-nerven-blank>

Nussbaum, M. C. (2001). When She Was Good: Both, novelist and philosopher, Iris Murdoch was an anomaly. *The New Republic*.

<https://newrepublic.com/article/122264/iris-murdoch-novelist-and-philosopher>

Orvig, H. (1995). Prólogo. En: Salazar Bondy, A. *Dominación y Liberación: Escritos 1966-1974*. H. Orvig & D. Sobrevilla Eds. (pp. 11-14). Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

Paz Villa, L. (2025, 09 de marzo). Emancipados a medias: "Trabajar, compartir piso y necesitar ayuda de tus padres es surrealista". *El País*.

<https://elpais.com/economia/2025-03-09/emancipados-a-medias-trabajar-compartir-piso-y-necesitar-ayuda-de-tus-padres-es-surrealista.html>

Periodismo Puro. (2022, 03 de diciembre). *Eva Illouz: “El populismo es también una reacción al feminismo y a la construcción de la sexualidad”*. [Archivo de Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=RXrox9em9-U>

Quintanilla, P. (2021). Prólogo. En: Salazar Bondy, A. *En torno a Wittgenstein y otros escritos* (pp. 13-16). Heraldos Editores.

Rama, A. (1971, 24 de diciembre). «Las Voces de la Desesperación». *Expreso*. p. 21.

Rawls, J. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Roig, A. A. (1998). *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez. <https://ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica22.htm>

Rosa, H. &Vandenbergh, F. (2025). *Time and World*. John Wiley and Sons Ltd.

<https://www.foyles.co.uk/book/time-and-world/hartmut-rosa/9781509566273>

Rubio Hancock, J. (2024, 03 de mayo). Kierkegaard, el filósofo de la ansiedad que no se casó para poder dedicarse a pensar. *El País*. <https://elpais.com/ideas/2024-05-03/kierkegaard-el-filosofista-de-la-ansiedad-que-no-se-casó-para-poder-dedicarse-a-pensar.html>

Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y Liberación: Escritos 1966-1974*. H. Orvig & D. Sobrevilla Eds. Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

Salazar Bondy, A. (2010 [1971]). *Para una filosofía del valor*. FCE.

Salazar Bondy, A. (1973). *Entre Escila y Caribdis: Reflexiones sobre la vida peruana: Hacia el socialismo peruano: Testimonios*. INC.

[https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/Filosofia\\_liberacion/Escila\\_Caribdis-Salazar\\_Bondy.pdf](https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Escila_Caribdis-Salazar_Bondy.pdf)

Salazar Bondy, A. (1972d, 14 de mayo). «De la opresión a la revolución en la cultura». *Expreso*.

Salazar Bondy, A. (1972c, 30 de abril). *Cultura y Dominación: Parte V*. *Expreso*.

Salazar Bondy, A. (1972b, 16 de abril). *Cultura y Dominación: Parte III*. *Expreso*.

Salazar Bondy, A. (1972a, 02 de abril). *Cultura y Dominación: Parte I*. *Expreso*.

Salazar Bondy, A. (1970, 19 de agosto). «Hacia una Educación Humanista». *Expreso*.

Salazar Bondy, A. (1969a). *Iniciación filosófica*. 4a. ed. Ed. Arica.

Salazar Bondy, A. (1969b). *La cultura de la dominación*. En: Matos Mar, J. et al. *Perú Problema* (pp. 53-78). Instituto de Estudios Peruanos.

Sartre, J.-P. (2024). *Existentialism and Humanism*. Methuen.

Sinamos. (1973) *Velasco: La voz de la Revolución*. Tomo I. Ausonia.

Sloterdijk, P. (2018). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Siruela.

Sloterdijk, P. (2013). *Has de cambiar tu vida: sobre Antropotécnica*. 2da. imp. Pre-textos

Sobrevilla, D (1995). *Introducción: Los escritos de Salazar Bondy sobre dominación y liberación*. En: Salazar Bondy A. *Dominación y Liberación*. Escritos 1966-1974. H. Orvig & D. Sobrevilla Eds. (pp.15-64) Fondo Editorial de la facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

Stacey, K (2025, 03 de marzo) Centuries-old leasehold system to be abolished in England and Wales. *The Guardian*

<https://www.theguardian.com/money/2025/mar/03/centuries-old-leasehold-system-to-be-abolished-in-england-and-wales>

Trías, E. (2005). *La política y su sombra*. Anagrama.

Velarde Cañazares, M. (2020). *Para un diálogo con Arturo Roig en torno al existencialismo en Argentina*. En: Arpini, A., Muñoz, M. & Ramaglia, D. *Diálogos inacabados con Arturo Andrés*

Roig: *Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad* (pp. 489-506). EDIFYL. <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/upload/libro-arpini-roig.pdf>

Velasco Alvarado, J. (1973). *Quinto Aniversario de la Revolución Nacional Peruana: Mensaje a la Nación*. Oficina Nacional de Información.

<https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/public/pdf/grfa/5.5.3.pdf>



# El quehacer docente en Filosofía y su sentido en la educación superior: una mirada ontológica desde Salazar Bondy<sup>43</sup>

Lia Rebaza López  
UTP/UPN

## Introducción

En el enfoque de formación por competencias, el docente de educación superior se convierte en un facilitador, tutor y mediador entre el conocimiento y el estudiante, poniendo en juego ciertas “competencias” que le permitan evaluar y gestionar el contenido educativo. A esto se agrega el uso de las nuevas tecnologías, las que se convierten en parte del proceso educativo y comunicacional.

Gutiérrez et al. (2019) proponen que la docencia se fundamenta en un conjunto de competencias esenciales que incluyen dimensiones didácticas, académicas, investigativas, éticas, comunicativas, culturales y tecnológicas. Desde una perspectiva filosófica, el maestro trasciende la mera función de transmisor de saberes; es, en esencia, un artífice del conocimiento que elabora y comparte su materia con la intención de provocar en el estudiante una comprensión profunda y crítica del mundo. Además, debe encarnar valores éticos y profesionales que confieran a su labor una dimensión moral y existencial. Finalmente, en un contexto cada vez más permeado por la tecnología, el educador se ve llamado a integrar espacios virtuales y digitales en su práctica pedagógica para potencian nuevas formas de enseñanza y aprendizaje.

El docente universitario debe desarrollar cuatro tipos de competencias fundamentales: intelectuales, interpersonales e

---

<sup>43</sup> Texto de: Rebaza, L. (2023). *La relevancia de la Filosofía en la educación superior universitaria en el Perú*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

intrapersonales, sociales y profesionales. El conocimiento en su área es indispensable, la interacción efectiva y la ética profesional, aunado a los valores que permitan la convivencia en el espacio educativo como la tolerancia, diálogo y respeto. La capacidad de desarrollar metodologías activas, planificación y evaluación de los procesos educativos.

Esto motivó diversas teorizaciones sobre el perfil del docente universitario y las exigencias de cumplimiento de estándares basado en esos perfiles. En resumen, se considera que son necesarias las habilidades de gestión del conocimiento, didáctica, habilidades blandas, conocimiento profesional y pedagógico, compromiso institucional y ético, conocimiento y uso de TIC. En el artículo 79 de la ley universitaria (2014) en el Perú “los docentes universitarios tienen como funciones la investigación, el mejoramiento continuo y permanente de la enseñanza, la proyección social y la gestión universitaria, en los ámbitos que les corresponde”.

Es importante mencionar que dentro de las competencias docentes se señala el ser un “facilitador” y un “tutor”. Como facilitador, el docente mediaría creando situaciones pedagógicas para un aprendizaje significativo, teniendo en cuenta las necesidades y peculiaridades de sus estudiantes, este sería un orientador en el proceso de aprendizaje. Como tutor, el docente valora las necesidades estudiantiles, hace seguimiento y propone estrategias para el buen desempeño académico del alumnado. Esto significa que el docente debe acercarse al estudiante para comprender sus emociones y situación personal. Esta labor representa un desafío puesto que implicaría mayor responsabilidad a la carga lectiva, trabajo administrativo e investigativo que ya se le exige al docente. Por ello, algunas instituciones tienen aparte un área de mentoría o un espacio para el “profesor tutor”.

Las instituciones de educación superior capacitan a sus docentes para que se ajusten al perfil requerido y comprendan el modelo pedagógico, facilitando así el diseño de estrategias metodológicas y de contenido. Además, su desempeño es

evaluado mediante encuestas estudiantiles que valoran aspectos pedagógicos, disciplinares y actitudinales. Algunas universidades incorporan criterios adicionales, como el cumplimiento de normativas institucionales. En ciertos casos, estos resultados influyen en la recontractación y asignación de carga lectiva, bajo el argumento de garantizar la calidad docente. De esta manera, el docente es percibido como un trabajador a quien se le mide el desempeño laboral con los criterios mencionados anteriormente.

Respecto al tema laboral, Walker (2021) sostiene que dentro de las actuales formas de contratación laboral en el ámbito universitario contemporáneo podemos encontrar docentes a tiempo parcial y con contratos temporales, actividades pedagógicas virtuales, además de una intensificación de tareas y el control de los resultados. Todo esto trae consigo una mayor exigencia al docente.

En vista de ello, formulamos las siguientes cuestiones: ¿qué caracteriza al docente universitario? ¿En qué consiste la labor del docente universitario? ¿Cuál es el quehacer del docente de filosofía en una institución de nivel superior? En el abordaje de estas cuestiones tomaremos en cuenta las reflexiones ensayadas por Augusto Salazar Bondy.

### **El quehacer docente en una educación genuina**

Si la educación universitaria aporta con la creación y desarrollo de la ciencia, la técnica y la reflexión filosófica, a través de ideas, valores y actitudes debe tener como condiciones esenciales la racionalidad crítica y la libertad creadora, por ello, el filósofo peruano Salazar Bondy consideraba que educar era un hecho interhumano.

Los agentes educativos se desenvuelven dentro de un contexto y formas comunicacionales que les permitirían la comunicación del saber, de esta manera la reflexión llevaría a un continuo ejercicio del pensamiento. Salazar afirma que el “educador es un formador de conciencia” (2004). quien no solo organiza sistemáticamente el conocimiento, sino que capacita al

estudiante para una independencia en su perfeccionamiento intelectual y moral. En cuanto a lo cognitivo, este aprende a adquirir, organizar, aplicar y producir conocimiento. Es decir, enseña a que el estudiante “aprenda a aprender” (2004, p. 60).

En el hecho educativo se establecen vínculos intersubjetivos que permitirían la formación de un ser humano libre, la alteridad entre el docente y el estudiante no excluye el respeto por la individualidad del educando. Aquí radica la importancia del rol docente universitario, quien a través de su ejercicio profesional coadyuva al perfeccionamiento de los educandos.

### **El docente de filosofía**

Cuando se requiere un docente para el curso de Filosofía, se solicita que posea un grado en la especialidad o en áreas afines, sin considerar la naturaleza misma de la disciplina ni las particularidades del quehacer filosófico. Este criterio de selección, más que una valoración de la idoneidad docente, parece replicar la visión instrumental con la que los estudiantes de otras áreas suelen percibir a la Filosofía dentro de sus planes de estudio: como un requisito más, desligado de su propósito reflexivo y crítico. No se trata de desestimar la capacidad analítica de profesionales de otras disciplinas, sino de cuestionar si esta lógica de selección responde realmente a la esencia de la formación filosófica.

Por su parte, los estudiantes suelen relativizar el aprendizaje de la filosofía para el ejercicio de sus profesiones, también parece relativizarse el ejercicio de la filosofía y su función dentro de la misión de la universidad. Sin embargo, Cortina (2015) señala que a través de la filosofía y su argumentación, tanto los estudiantes como los docentes pueden colaborar para comprender sobre la verdad y la justicia, permitiendo la construcción de una sociedad pluralista. Con respecto a la libertad, menciona que con esta asignatura se desenvuelve una meta capacidad en el estudiante que consistiría en darse cuenta que es agente de su propia vida, que existen coagentes con los que tendrá que hacerlo en libertad. La filosofía posibilitaría la

construcción de una identidad autónoma, en la que el individuo ejerce su libertad a través de la argumentación racional y el pensamiento crítico. Este proceso implica cuestionar y reevaluar el conocimiento heredado, siempre enmarcado en una perspectiva integradora que contemple fines trascendentales, así como proyectos orientados hacia la justicia y el bienestar, elementos constitutivos de la existencia humana. “Empoderar filosóficamente y éticamente es una tarea fundamental de la escuela, de la universidad, de toda la tarea educativa, sin ella no se podrá tener personas cabales ni democracia auténtica” (Cortina, 2015, p. 23).

De esta manera, el aula universitaria es un espacio idóneo para el diálogo y la argumentación, excluyendo la mecanización del saber, el docente de filosofía genera la experiencia de aprendizaje bajo la lógica de orientar al estudiante hacia la reflexión, mediante preguntas formuladas correctamente.

Salazar indicó que en el proceso educativo el docente es fundamental, quien no puede improvisar ya que “las carencias de las cualidades propias del especialista en el magisterio filosófico provocan el más completo fracaso de la enseñanza” (1967, p. 47). Existen cualidades propias del profesor de filosofía relacionadas al filosofar como actividad humana, estas características del profesor de filosofía se darían tanto para el docente de la EBR secundaria como para el de educación superior.

Si bien el análisis y reflexión forman parte de la enseñanza en las diferentes materias, el filósofo peruano reconoce que en la reflexión filosófica existe un sistematismo del pensamiento y rigurosidad, el docente de filosofía debe mantener la crítica y la rigurosidad, “agudeza en el análisis y totalización en la síntesis, de penetración y sentido de los límites”, lo que permitiría que el curso de filosofía genere una reflexión creadora.

El compromiso hacia la verdad se observa en el cuestionamiento profundo al que debe tener apertura el docente. El docente debe conocer este proceso dialéctico en el que toda verdad puede ser refutada tomando en cuenta el sustento

racional de las respuestas y de la pregunta misma. Las convicciones del docente pueden ser brindadas como instancias cuestionables. Tomando en cuenta lo anterior, el docente promoverá la libertad de pensamiento y el respeto por ella. El docente no es un adoctrinador, expresa Salazar, sino por el contrario, pone como objeto de crítica toda doctrina. Este debe conservar un lenguaje conciso y claro para que no exista confusión, ni ambigüedad en el razonamiento. Asimismo, conocer el lenguaje empleado por los filósofos. El filósofo peruano considera que debe conocer mínimamente dos idiomas.

Salazar añade que el docente debe ejercer la filosofía, haber reflexionado sobre los filósofos o temas del que va a enseñar, así conocer la cultura filosófica. Poseerá una cultura general y básica con la cual se podrá plantear las problemáticas de diversas áreas de la ciencia. Menciona la importancia de la experiencia de la vida para plantearse las preguntas comunes al ser humano como la existencia, además el docente de filosofía es coherente entre sus convicciones y su accionar. A través de su enseñanza, el estudiante se hace consciente de sí mismo. Advierte también que el docente de filosofía plantea las reflexiones desde la realidad inmediata del estudiante, esta situación vital que abarca su comunidad y tiempo.

El docente universitario se enfrenta a una serie de retos que debe buscar superar antes de ingresar al aula, por lo cual se justifican las capacitaciones y actualizaciones que brindan las instituciones educativas, pero con motivo de conocer la didáctica, disciplina pedagógica que proporciona las herramientas metodológicas y estrategias donde convergen los docentes, los estudiantes y el contenido educativo.

El docente de filosofía podrá hacer uso, según criterio, de las diversas estrategias: cognitivas, metacognitivas, lúdicas, tecnológicas y socioafectivas, pero teniendo en cuenta la naturaleza del curso. El docente de filosofía en educación superior no puede supeditarse a la repetición de conceptos o ideas, sino que debe simular un espacio de co-creación con el estudiante.

Como ya lo había mostrado Sócrates a través del método mayéutico, ayudar al estudiante a dar a luz la verdad, examinándose a sí mismo y a sus creencias. Por lo cual, el estudiante vuelve a ser el centro del proceso de enseñanza aprendizaje.

Los tiempos y estudios actuales muestran que tenemos estudiantes con necesidades y contextos diferentes, el docente de filosofía puede valerse de metodologías activas, las que se centran en el aprendizaje del estudiante, pues una clase donde solo el docente desarrolla disertaciones, llamada también clase expositiva, al estar centradas en el docente emplazan a la pasividad del estudiante, cayendo en la memorización y mecanización del aprendizaje. El docente de filosofía enseña filosofía, pero no solo teóricamente, sino que practica el filosofar en el aula.

### **La didáctica de la filosofía**

Después de mencionar las características de un docente de filosofía de nivel superior, quien tiene el conocimiento disciplinar necesario para impartir y la condición para desarrollar la actitud crítica y de sentido en los estudiantes. Se requiere la reflexión sobre el medio que permita encauzar la enseñanza al fin educativo, para lo cual también debe tomarse en cuenta el cómo aprenden los estudiantes.

El concepto de didáctica y la comprensión de esta se ha modificado según las diversas teorías y modelos educativos. Inicialmente estuvo relacionado a la enseñanza e instrucción. El filósofo y pedagogo Comenio se refiere a la didáctica en el *Tratado de Didáctica Magna* (1630), como una técnica y un arte, reconociéndola como una disciplina, con funciones determinadas como las de organizar la enseñanza y su metodología (Imbermón, 2022). Posteriormente, las teorías educativas confirieron peso al aprendizaje. Iniciando el siglo XX, el proceso de enseñanza aprendizaje sería el objeto de estudio de la didáctica, el proceso educativo, además del currículo. Así existen también defensores

de la idea de diferentes didácticas según objeto de estudio (Abreu et al., 2018). Existe un debate entre quienes la siguen considerando una disciplina de la educación y los que la consideran una ciencia.

Es importante tener en cuenta que la experiencia de aprendizaje y la enseñanza, no pueden fraccionarse como eventos independientes, convergen dialécticamente, siendo que el docente enseña y el estudiante aprende. La didáctica, observa la enseñanza y el aprendizaje como un proceso, media entre el docente y el estudiante. Podemos afirmar que la didáctica tiene tanto a la enseñanza como al aprendizaje dentro de su objeto de estudio. Tanto el contenido como el método con que se imparte, no tendría sentido sin el conocimiento de cómo aprenden los alumnos, pero especialmente el para qué aprenden. De esta manera, el MINEDU (2016) asocia la unidad didáctica a la planificación del proceso de enseñanza y aprendizaje, dicha planificación responde a tres preguntas básicas: ¿qué aprendizaje deben lograr los estudiantes?, ¿de qué manera se pueden evidenciar dichos aprendizajes para evaluarlos?, ¿cómo desarrollar de manera adecuada esos aprendizajes? Es decir, debe tomar en cuenta el propósito de aprendizaje, en el modelo con enfoque por competencias se toma en cuenta a la competencia, para la evidencia del aprendizaje se toma en cuenta el logro de aprendizaje y evaluación, para el desarrollo adecuado se toma en cuenta los métodos, estrategias y materiales educativos. Como sabemos, para dicha planificación, la didáctica se apoya de otras disciplinas como la biología, psicología, sociología y filosofía, además de las neurociencias (Imbernón, 2022).

En efecto, Salazar Bondy en su *Didáctica de la filosofía* (1967), hace referencia a los métodos, procedimientos, materiales y evaluación de una asignatura, aspectos importantes que debe tener en cuenta el profesor de filosofía, quien, sin cumplir un rol protagónico, cumple uno importante y activo. En la praxis académica universitaria la interacción es el medio para la

cimentación de conocimiento y el docente desempeña un papel importante (Rivadeneira, 2017). Convirtiéndose el docente en un gestor del conocimiento, pero también en aquel cuya reflexión de dicho proceso es trascendente teniendo además que inculcar una actitud en el estudiante que es la de “aprender a aprender”. Salazar (1967) menciona que la variedad de recursos debe orientar a que el alumno aprenda por sí mismo, pues cuando está motivado en su aprendizaje, se auto instruye. Entendiendo que por más conocimiento que tenga el docente de filosofía, preferentemente un filósofo, no podrá lograr cambios positivos en el estudiante sin la reflexión y puesta en práctica de la enseñanza filosófica, evitando de esta manera la mera instrucción.

Si la didáctica permite generar estrategias para el proceso de enseñanza aprendizaje, conjuntamente a generar esa actitud de autonomía y reflexión en el estudiante dentro de un espacio áulico. ¿Podemos hablar de una didáctica de la filosofía y en qué sentido?

Para Aguilar (2019) la didáctica de la filosofía tiene implícita una problemática, fundamentada en la afirmación kantiana de que “no se puede aprender filosofía, sino a filosofar”, esta problemática converge en: la enseñanza del filosofar y la enseñanza de la filosofía. La primera hace mención a la actitud y acción del acto filosófico donde el asombro y la pregunta forman parte, mientras que la segunda, hace referencia a los contenidos históricos filosóficos heredados, es decir, al sistema filosófico. No obstante, debemos tener en consideración que ambas se requieren para el desenvolvimiento de la filosofía, asimismo para su enseñanza y aprendizaje.

Así parece haberlo notado Salazar Bondy, quien muestra la relevancia de un docente que conozca los sistemas filosóficos y disciplinas, que haya sido capaz de filosofar. “La enseñanza de la filosofía supone el ejercicio del filosofar como condición previa, pues sólo éste da sentido al aprendizaje filosófico” (1967, p. 47). Además, de poseer cultura filosófica.

En cuanto a la didáctica, no se trata solo de encaminar el

aprendizaje con métodos, técnicas y recursos, sino de realizarlo de manera efectiva para que los estudiantes se sientan motivados en su aprendizaje y alcancen el nivel de reflexión propuesta en el curso de Filosofía. Se tomará en cuenta tres elementos básicos en el acto didáctico: el docente, el estudiante y el contenido. La evaluación debe evidenciar el desarrollo del pensamiento analítico, crítico y reflexivo del estudiante (Aguilar, 2019).

Entonces la didáctica permite generar estrategias educativas, actualmente cuando se menciona las estrategias de enseñanza aprendizaje encontramos entre las principales: el método de casos, aprendizaje basado en la investigación, aprendizaje basado en proyectos, aprendizaje basado en problemas, aprendizaje cooperativo y aula invertida (Rivadeneira, 2017). Estas estrategias buscan que los estudiantes desarrollen habilidades, actitudes y valores por lo que se enfatiza el aprendizaje colaborativo.

La metodología de aprendizaje colaborativo se propone en las aulas universitarias para replicar el carácter social del aprendizaje y generar un espacio de construcción del conocimiento. Asimismo, para que los estudiantes se sientan motivados y crear una interacción social que beneficie la puesta en marcha de valores como el respeto y tolerancia. Valores necesarios para un curso de Filosofía, donde los estudiantes irán construyendo posturas racionales a través del diálogo.

Añadido a lo anterior, encontramos una llamada tecnología didáctica que busca potenciar la enseñanza y aprendizaje aprovechando las nuevas tecnologías. Estas permiten incorporar software, computadoras, teléfonos inteligentes, aplicativos y diversos soportes multimedia a la educación, especialmente de nivel superior (Álava y Zambrano, 2022). Dichas tecnologías han exigido un cambio en las experiencias educativas enfatizando una cultura de la innovación educativa, pedagógica y didáctica (Macanchí, et al., 2020). Por tanto, se estudian los factores y estrategias para aplicar las tecnologías a los fines educativos, mediante una planificación se pueden lograr cambios positivos en el estudiante, en la recepción y puesta en práctica de un curso.

Si bien estas estrategias buscan la consecución de ciertas competencias pueden ser aprovechadas en la enseñanza de la filosofía, así la interrogación didáctica filosófica, una forma de pregunta genuina, mencionada por Salazar Bondy, aunado al método socrático o dialogado, considerado uno de los métodos más importantes en la enseñanza de la filosofía puesto que permite “el proceso dialéctico de la reflexión filosófica” (1967, p. 117). A través de este diálogo, el docente cumpliría con la función de “conductor”, quien plantearía las interrogantes que tendrían que ser respondidas y argumentadas por los estudiantes, por ello el docente analizaría estos argumentos. La lectura y comentarios de textos filosóficos pueden combinarse con las estrategias y potenciar el aprendizaje. Pero estas actividades serían vacuas si el docente no tiene la base filosófica: conocimiento y experiencia de las disciplinas filosóficas pues corre el riesgo de perderse en las herramientas o metodologías. La didáctica es pues un proceso intencional que guía las acciones educativas.

En función a lo expuesto, se deduce que para el curso de Filosofía se pueden proponer estrategias activo participativas donde los estudiantes cumplan el rol protagónico propuesto en la educación, como agentes activos para adquirir conocimientos, crearlos y mediante la convivencia con los otros agentes educativos, vivencien valores como la responsabilidad y especialmente, el respeto. Promoviendo de esta manera la alteridad y con ella, los valores que irán adoptando tanto dentro como fuera de la universidad. Involucrando a los alumnos en problemáticas actuales y de carácter nacional, de esta manera se fomentará una sociedad civil activa y comprometida.

A manera de conclusión, si bien es relevante entender que el perfil del docente universitario trasciende una simple función instrumental, puesto que este se configura como un ser completo, con habilidades didácticas, académicas, investigativas, éticas, comunicativas, culturales y tecnológicas, lo que permitiría certificar una educación de calidad. Sin embargo, bajo el modelo por competencias, debemos reflexionar

si al intentar cumplir con las demandas laborales e institucionales, la práctica pedagógica se uniformice, impidiendo quizá la verdadera labor del docente. Se entiende el cumplimiento de la eficiencia solicitada por las instituciones de nivel superior, pero no en detrimento de la crítica filosófica por lo que debemos buscar el equilibrio entre ambos.

El docente de Filosofía enfrenta este desafío de trascender la simple transmisión de conocimientos, promocionando el pensamiento crítico y la libertad de sus estudiantes a través de la reflexión y la argumentación. Siguiendo a Augusto Salazar Bondy, el docente de filosofía no es aquel que cumple con un perfil institucional, sino aquel que impulsa críticamente la transformación de los individuos que conforman una sociedad, la filosofía mediante la praxis educativa fomenta la experiencia humana hacia la liberación y el compromiso ético social.

## Referencias bibliográficas

Abreu, Omar, Rhea, Soraya, Arciniegas, Gabriela, & Rosero, Maribel. (2018). Objeto de Estudio de la Didáctica: Análisis Histórico Epistemológico y Crítico del Concepto. *Formación universitaria*, 11(6), 75-82. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50062018000600075>

Aguilar Gordón, F. (2019). Didáctica de la Filosofía. *Revista de estudios y experiencias en educación*, 18(38), 129-150. <https://dx.doi.org/10.21703/rexe.20191838aguilar8>

Álava Mero, C. J., & Zambrano Delgado, A. L. (2022). Tecnología didáctica en la educación. *Journal TechInnovation*, 1(1), <https://doi.org/10.47230/Journal.TechInnovation.-v1.n1.2022.4-9>

Gutiérrez-Hinestroza, M., Silva-Sánchez, M., Iturralde-Kure, S. y Mederos-Machado, M. (2019). Competencias profesionales del docente universitario desde una perspectiva integral. *Killkana sociales: Revista de Investigación Científica*, 3

(1), pp. 1-14 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7019215>

Imbernón, F. (2022). ¿Qué es actualmente la didáctica? La didáctica como medio para la transformación educativa y social. *Série-Estudos*, 27(59), 9-16. <https://doi.org/10.20435/serie-estudos.v27i59.1610>

Ley N° 30220. 9 de julio de 2014. Ley Universitaria. *El Peruano* Diario Oficial, Normas Legales. <https://www.gob.pe/es/1/118482>

Macanchí Pico, M., Orozco Castillo, B., & Campoverde Encalada, M. (2020). Innovación educativa, pedagógica y didáctica. Concepciones para la práctica en la educación superior. *Revista Universidad y Sociedad*, 12(1), 396-403. [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=-S221836202020000100396&lng=es&tlng=es](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=-S221836202020000100396&lng=es&tlng=es).

MINEDU. (2016). Currículo Nacional. Recuperado de <http://www.minedu.gob.pe/curriculo/>

Rivadeneira Rodríguez, E. M., (2017). Competencias didácticas pedagógicas del docente, en la transformación del estudiante universitario. *Orbis*. *Revista Científica Ciencias Humanas*, 13(37), 41-55. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70952383003>

Salazar, A. Filosofía de la educación universitaria. En: Ministerio de Educación y UNMSM (2004). En torno a la educación superior universitaria. *Cuadernos de reflexión y debate*. (13-86).

(1967). *¿Qué es filosofía?* Lima

Vallejo, A. (2015). Adela Cortina en defensa de la filosofía. [Archivo de video]. Youtube. <https://youtu.be/0PTXhOw3y74>

Villaruel, Verónica A., & Bruna, Daniela V. (2017). Competencias Pedagógicas que Caracterizan a un Docente Universitario de Excelencia: Un Estudio de Caso que Incorpora la Perspectiva de Docentes y Estudiantes. *Formación universitaria, educación*. 10(4), 75-96. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50062017000400008>

Walker, V. (2021). Trabajo docente y capitalismo académico. Girando las lentes para comprender el trabajo cotidiano en la universidad contemporánea. *Praxis Educativa*, 25 (3), 1-18, <https://doi.org/10.19137/praxiseducativa-2021-250306>

# El problema del valor en la ética trascendental: diálogo entre Augusto Salazar Bondy y Ludwig Wittgenstein

Mishell Trinidad Felipe  
UNMSM

## Introducción

El problema del valor, según A. Salazar Bondy, radica en que los juicios éticos y estéticos tienen una naturaleza tanto contemplativa como evaluativa. Para esta investigación, tomamos como referencia principal *Para una filosofía del valor*, una recopilación de ensayos en la que Salazar Bondy desarrolla su pensamiento. En esta obra, emplea dos metodologías de investigación, aunque da mayor relevancia a la fenomenología:

Adoptaremos una actitud fenomenológica, entendiendo por este término, como hemos dicho, un enfoque descriptivo previo a toda interpretación y teoría e independiente, por tanto, de las tesis con que se busca resolver las cuestiones relativas a la naturaleza y el fundamento del valor. (Salazar, 2010, sección 0.32, p. 51)

En la obra también se menciona la necesidad de lo que podríamos denominar como una analítica de los valores en relación con el lenguaje, pero como un estudio posterior, ya que lo primordial es la constitución del fenómeno del valor, seguida por la formulación de juicios. Así lo dice Salazar (2010): “Como una primera aproximación al tema, nuestro trabajo se desenvuelve a la vez en el plano de la experiencia de la vida valorativa y en el del examen del lenguaje y las significaciones que él comporta” (sección 0.20, p. 47). El uso de ambas metodologías, en la medida en que la aproximación teórica lo conceda, nos permitirá alcanzar tres objetivos fundamentales: 1) fundamentar la naturaleza del valor desde la fenomenología;

2) determinar el sentido lógico de los enunciados mediante el análisis del lenguaje; y 3) esclarecer las diferencias entre las proposiciones lógicas y los juicios propios de la ética trascendental.

A diferencia de otras teorías que consideran el valor como una propiedad intrínseca del objeto –como si el valor fuera parte constitutiva de la cosa–, esta propuesta busca comprender cómo el sujeto, a través de la experiencia consciente, constituye el valor.

Los juicios volitivos no se limitan a describir las cualidades del objeto, como si fueran meros enunciados descriptivos. Asimismo, tampoco son puramente subjetivos, ya que no se reducen a construcciones meramente sensibles. Si así fuera, la construcción del valor quedaría «protegida» dentro de un yo solipsista, dado que solo el propio sujeto podría comprender su subjetividad. Esto implicaría que la construcción del valor, en lo que respecta a la ética y la estética, sería completamente relativa, de modo que cada individuo podría hablar, juzgar o rechazar el valor de los demás sin que ello le concierna en relación con su propia identidad.

Pero, ¿qué son entonces los juicios morales y de valor? Son enunciados volitivos que se constituyen a través de la interacción entre el sujeto y el objeto. Cabe entender el objeto no como un ente concreto y completamente definido, sino como una condición en general. Del mismo modo, el sujeto no debe concebirse como un individuo particular, sino como una condición general.

La interacción entre sujeto y objeto es posible porque la conciencia, desde la fenomenología, está siempre intencionalmente orientada hacia el objeto, dado que este se le dona de manera inmediata. Es precisamente a través de esta orientación que se constituye el objeto fenoménico. Una vez constituido, dicho objeto puede representarse como un ente concreto, en la medida en que ya está cargado de sentido y significado.

Para Salazar, existe una sutil distinción entre la conciencia valorativa y la conciencia constativa. Por un lado, la conciencia

constativa “[...] comprende actos del tipo de percibir, observar, recordar, ensoñar, fantasear, pensar, probar, explicar, argumentar, describir, descubrir, confundir, diferenciar, definir, reconsiderar, especular, aclarar [...]” (2010, sección 1.22, p. 50). Por otro lado, la conciencia valorativa se encarga de “[...] valorizar, apreciar, estimar, preferir, elegir, recomendar, exhortar, aprobar, censurar, reprobar, prevenir [...]” (2010, sección 1.31, p. 50). Si bien las diferencias entre ambas son evidentes, no se puede afirmar que exista una separación radical, ya que ambas formas de conciencia convergen en una misma unidad: la experiencia consciente del individuo. En otras palabras, no es que una se desactive cuando la otra entra en juego, sino que ambas coexisten y se articulan dentro de un mismo yo pragmático.

Entre el hecho y el valor se establece una distinción esencial: mientras el primero se inscribe en el ámbito empírico y descriptivo, el valor se proyecta en la dimensión contemplativa y evaluativa, emergiendo de la experiencia subjetiva del individuo en su relación con el entorno. Los juicios de valor confieren significado a nuestra realidad, no solo en lo fáctico o referencial, sino también en lo ético y estético, abriendo una ventana a interpretaciones que trascienden la mera descripción de hechos. Si nuestra existencia se redujera a funciones puramente empíricas, se perdería esa vivencia práctica y plena que nos define. Por ello, los juicios de valor no se constituyen como realidades aisladas o «en-sí», sino que surgen «para-sí», en la intersección vital entre el sujeto y el mundo que lo rodea.

A diferencia de la lógica, que en autores como Wittgenstein adquiere un carácter trascendental y a priori en el lenguaje, el sentido de los juicios éticos y estéticos construidos a través de la conciencia valorativa difiere radicalmente del de las proposiciones lógicas. En el dominio lógico, nada es accidental y los valores de verdad son estrictamente excluyentes: una proposición solo puede ser verdadera o falsa, sin términos intermedios ni ambigüedades. En cambio, en los juicios éticos y

estéticos, el valor de verdad no opera bajo un esquema binario, sino que es inclusivo y depende de la experiencia subjetiva. Aquello que para algunos reviste un significado trascendente puede ser, para otros, completamente irrelevante. Por ello, en el ámbito de la ética y la estética, no puede hablarse de una objetividad absoluta o de principios universales incontestables, al menos en lo que concierne a la construcción del valor.

Podría surgir una objeción respecto a la constitución del valor: si todo se reduce a una experiencia subjetiva, ¿no implicaría esto que el valor es algo completamente propio a la yoidad de cada individuo? Aunque a primera vista los valores pueden parecer meramente relativos y subjetivos, en realidad no lo son, ya que la construcción de juicios implica la elaboración de conceptos, y estos no surgen de manera solipsista. No es que cada individuo invente los conceptos con los que opera, sino que estos emergen a partir de una elaboración intersubjetiva, es decir, dependen tanto de la propia conciencia como de la interacción con los demás. Lo que sí podría considerarse ajeno es el acto individual de juzgar un objeto como bueno o malo, correcto o incorrecto, beneficioso o perjudicial. Sin embargo, tal juicio permanecería en un ámbito estrictamente subjetivo solo si el individuo existiera en un estado de total aislamiento, sin ninguna referencia a los demás. Pero ese no es nuestro caso: la existencia humana está inevitablemente vinculada a un entramado social y simbólico en el que, consciente o inconscientemente, nuestros valores se configuran en relación con los otros.

Esta investigación subraya la dimensión intersubjetiva del valor, mostrando que el sentido y la significación de nuestras vivencias no emergen de manera aislada, sino que están profundamente condicionados por nuestra naturaleza volitiva y, al mismo tiempo, por nuestra relación con los demás. En este sentido, el valor no es una entidad fija ni puramente individual, sino una construcción dinámica que surge en la interacción entre los sujetos y su mundo vivido, configurándose como una síntesis temporal en la que convergen experiencia, juicio y contexto.

No hay atribución de valor con una referencia indeterminada a un objeto cualquiera o con una simple mención de caracteres desconocidos o no poseídos por un objeto (salvo cuando se le atribuye valor potencial o valor perdido). Es necesario que el sujeto valorante tome nota del objeto tal como es y con el mayor pormenor de rasgos y circunstancias. (Salazar, 2010, sección 2.13, p. 53)

Esta propuesta subraya que los juicios volitivos son, en última instancia, el resultado de una construcción compartida, donde las diferencias individuales enriquecen el proceso de atribución de significación volitiva, permitiendo que cada sujeto participe activamente en la creación de su realidad ética y estética.

La ética, en su sentido trascendental, constituye la condición de posibilidad de la praxis, en tanto que establece principios regulativos que orientan la acción práctica a partir de la referencia tanto teórica como subjetiva del individuo. Este proceso de valoración es inherente a la experiencia humana y actúa como un vínculo entre la subjetividad individual y la realidad objetiva. Sin embargo, esto no implica la existencia de dos mundos completamente separados. La realidad es una, pero nuestra manera de habitarla no se reduce a lo puramente teórico; también operamos en el ámbito práctico.

En este sentido, la ética no es simplemente una abstracción normativa, sino una forma de vida que guía la praxis en un nivel distinto al teórico, aunque no desvinculado de él. La realidad, en sí misma, posee una estructura determinada, pero para nosotros no se agota en lo meramente fáctico ni en la construcción de enunciados lógicos. Como seres volitivos, dotamos de sentido al mundo de manera que nos concierne, nos afecta y nos implica. No nos limitamos a investigar hechos de manera desapasionada, sino que nos orientamos hacia la acción, siempre en relación con los demás, en un entramado de significaciones que hacen del mundo no solo un objeto de conocimiento, sino también un espacio de responsabilidad y transformación. Según Sequera

(2014): “Se dice que los valores son descubiertos mediante la experiencia, porque están en la realidad exterior, se encuentran en una esfera especial de las esencias, por esto, no son captados por una intuición racional, sino por una intuición emocional” (p. 66). Los valores no existen de manera exclusivamente externa ni interna a nosotros, sino que emergen en la interacción con la vivencia, entendida como el objeto en su generalidad. Es esta relación la que nos permite actuar sobre el mundo, ya sea en un sentido práctico o teórico. La constitución del fenómeno y la atribución de su sentido volitivo dependen tanto del sujeto como del objeto, en un proceso donde ninguno de los dos opera de manera aislada, sino en una reciprocidad dinámica que da lugar a la experiencia del valor.

### **1. La necesidad de una fenomenología y analítica de los valores**

La articulación entre la fenomenología y el método analítico en el estudio del valor encuentra su justificación en la exigencia de abordar tanto la estructura subjetiva inherente a la experiencia humana como el uso conceptual que se manifiesta en los enunciados lógicos y judicativos.

La fenomenología pura o trascendental, tal como la entiende Husserl (2013), “se fundará no como ciencia de hechos, sino como ciencia de esencias (como ciencia ‘eidética’); como una ciencia que quiere establecer exclusivamente «conocimientos esenciales» y no, en modo alguno, «hechos»” (p. 80). Desde la perspectiva fenomenológica, la concepción del valor y del juicio se opone a cualquier reducción a una construcción meramente lógica o a una instancia ajena a la conciencia.

Husserl, al desarrollar la intencionalidad de la conciencia trascendental, destaca que todo acto de conciencia se dirige hacia un objeto, ya sea real o ideal. Al respecto, Gonzáles (2010) afirma que “partiendo del encuentro de la conciencia con los objetos individuales [...] ahora bien, es importante señalar que siempre es anterior a dicha aprehensión en entelequia la presencia misma

del objeto como un algo que nos atrae, nos afecta” (p. 6). Esta orientación no se limita al ámbito cognitivo, sino que abarca una dimensión volitiva que forma parte integral de la experiencia consciente.

Continúa Gonzáles (2010):

[...] es importante observar que el esfuerzo por ampliar el sentido de la experiencia a un ámbito más amplio que el meramente cognoscitivo. Husserl señala que nuestro mundo vital es mucho más que el mundo de las funciones lógicas y que, por tanto tiene el concepto de “experiencia” un sentido cotidiano que vale la pena recuperar. (p. 7)

La fenomenología ofrece un marco metodológico para desentrañar cómo la conciencia configura las valoraciones humanas. Los juicios no son simples enunciados racionales, sino experiencias en las que el mundo aparece investido de sentido, moldeado por valores y emociones revelados en los actos intencionales. El análisis fenomenológico muestra que los juicios de valor están íntimamente ligados a la intencionalidad. Con esto coincide Bolio (2012): “La intencionalidad es clave para percibir a mi subjetividad en el mundo” (p. 8). Con ello se puede afirmar que los objetos no son solo realidades objetivas, sino portadores de un sentido volitivo configurado por la conciencia.

Por otro lado, el método analítico resulta fundamental para comprender los juicios de valor, pues permite descomponerlos en sus elementos esenciales y esclarecer las diferencias entre juicios normativos, descriptivos y evaluativos. Esta distinción no solo reduce ambigüedades, sino que también aporta mayor precisión conceptual, diferenciando con claridad estos juicios de las proposiciones lógicas, cuyo ámbito se limita a la mera descripción de hechos.

Según el *Tractatus*, los enunciados descriptivos poseen sentido lógico porque están en función de verdad. La verdad de una proposición depende de la figuración del hecho en relación

con la representación fáctica del mismo. En cambio, los juicios morales y de valor operan en un plano distinto: su sentido no deriva de una estructura lógica externa ni de la mera referencia a hechos, sino de la subjetividad del individuo, de la manera en que el sujeto interpreta y dota de significado al mundo. Aquí radica su singularidad y complejidad: mientras las proposiciones lógicas son objetivas y universales, los juicios valorativos expresan una relación íntima y subjetiva con la realidad. Por ejemplo, al afirmar “la democracia es preferible a la dictadura”, no se enuncia simplemente una preferencia aislada, sino que subyacen criterios, creencias y valores que pueden y deben ser examinados. Este análisis no solo permite clarificar los fundamentos del juicio, sino también identificar posibles inconsistencias o contradicciones dentro del marco valorativo en el que se inscribe.

Por tanto, la integración del análisis lógico y la fenomenología resulta esencial para una comprensión más profunda del valor. Mientras el análisis lógico permite esclarecer los conceptos y la estructura de los juicios o proposiciones, la fenomenología se adentra en la experiencia vivida, revelando cómo los valores se constituyen en la relación entre el sujeto y el mundo. Esta complementariedad no solo clarifica el lenguaje del valor, sino que también enriquece nuestra comprensión de su origen y significado.

## **2. El sujeto trascendental como condición de posibilidad para toda experiencia vital**

La experiencia consciente desempeña un papel esencial en nuestra existencia, pues no solo nos permite percibir los fenómenos que nos rodean, sino también interpretarlos y dotarlos de significado. La capacidad de ser conscientes de nosotros mismos es lo que distingue a los seres humanos, situándonos en un horizonte abierto de posibilidades. A través de la conciencia, interactuamos con otros seres y con nuestro entorno, tejiendo una red de significados que configuran nuestra percepción y comprensión del mundo.

Nuestra existencia no es un fenómeno aislado, sino un proceso continuo de interacción con lo que nos rodea. La dimensión esencial de la conciencia es su intencionalidad, ya que siempre está dirigida hacia algo; el objeto se le dona de manera inmediata, y en ese proceso ambos –conciencia y objeto– se constituyen mutuamente. Al respecto, Bolio (2012) afirma que “Un aspecto clave de la intencionalidad es la definición de los fines con los que el sujeto actúa. Esto es comprenderse a sí mismo, al menos parcialmente [...]” (p. 8). Constituir el fenómeno implica que la conciencia opera a través de una síntesis temporal, estructurando y otorgando sentido a los objetos en el flujo de la experiencia.

El sujeto no puede ser consciente de sí mismo sin que un objeto se le presente de manera inmediata. De igual manera, el objeto solo se constituye como tal cuando la conciencia lo reconoce y valida su existencia. Este proceso de interrelación muestra que la existencia del sujeto –por medio de la intencionalidad de la conciencia– está vinculada a su capacidad de sentir, interpretar y relacionarse activamente con los elementos que configuran su realidad.

En relación a lo anterior, Gonzáles (2010) afirma:

En este sentido, “experiencia” se refiere a una conducta activa y valorativa más que a una cognoscitiva y juzgadora, y sobre ella descansa toda praxis humana. Así, el mundo no solo es sustrato de cada acto cognoscitivo sino también de cada valoración y acción práctica. (pp. 7-8)

La interdependencia entre sujeto y objeto revela que la conciencia no es una entidad aislada, sino un fenómeno activo, dinámico y relacional. En este sentido, la conciencia no es un simple receptáculo pasivo de estímulos, sino un agente que interpreta, organiza y dota de significado a la experiencia. Así, la existencia del sujeto y su relación con el mundo están profundamente entrelazadas y se constituyen mutuamente en un proceso continuo de interacción.

### 3. La conciencia constativa

A diferencia del sujeto trascendental, que se considera la unidad de síntesis temporal y condición fundamental para todo conocimiento posible, la conciencia constativa se enfoca en la construcción teórica de los objetos y en la distinción entre lo que existe y lo que no. Esta forma de conciencia opera dentro de un marco espacio-temporal definido, siendo crucial para el dinamismo de la vida cotidiana y las acciones de los individuos en el mundo.

Lejos de ser un proceso pasivo de mera observación, la conciencia constativa es una actividad dinámica que involucra sensación, percepción, representación, reflexión e imaginación. No se limita a interpretar la realidad; la constituye activamente, otorgando a los objetos sentidos y significados concretos. Como señala Arpini (2003), citando a Salazar Bondy, “la conciencia constativa se presenta como neutra; mientras que el rasgo característico de la conciencia valorativa es el compromiso” (p. 134). En ese sentido, la conciencia constativa es fundamental para comprender el mundo y para construir tanto el conocimiento como la experiencia humana en sentido teórico.

El sujeto, al estar inmerso en el mundo, no lo percibe como algo separado de sí mismo: “[E]l mundo está repleto de entidades” (Ahumada, 2022, p. 41), y lo que aparece como exterior al sujeto es, en realidad, el resultado de una constitución activa de sentido y significado por parte de su conciencia. Esto implica que la experiencia no es una recepción pasiva de estímulos, sino una elaboración dinámica. Al respecto, Bolio (2012) afirma que “para la fenomenología no es mi percepción del mundo, sino de mi subjetividad en el mundo” (p. 8). Por ejemplo, sentir calor no es simplemente una reacción física; es una significación basada en el aquí y ahora. De manera similar, el uso de un objeto, como un martillo, no es solo una acción mecánica: se convierte en una interacción significativa donde el sujeto atribuye propósito y valor al objeto, según sus circunstancias y propósitos.

No vemos a la cosa o al ente como ajenos a nosotros o como algo completamente opuesto a nosotros, como si existiera con independencia a nosotros. El objeto es una unidad de síntesis temporal constituida por la conciencia. Con esto coincide Bolio (2012): “Vemos a la cosa como unidad, como una entidad que es síntesis de múltiples elementos. Podemos contemplarla desde innumerables ángulos y a través diversos instrumentos” (p. 8). Así, la relación entre el sujeto y el mundo no es estática ni unidireccional, sino un proceso creativo y dinámico.

Para comprender lo que es o lo que sucede en el mundo en sentido teórico, el sujeto se vale de sus sentidos, como afirma Ahumada (2022): “El conocimiento que tenemos de la realidad física proviene mayoritariamente de las aprehensiones que de ellas hagan nuestros sentidos, de las relaciones con nuestros congéneres y con el mundo en general” (p. 41). No obstante, la simple captación de estímulos no es suficiente para formar conocimiento. Las imágenes mentales generadas por la percepción, si no se vinculan a un sistema de significación, corren el riesgo de quedar aisladas y no ser retenidas en la conciencia.

En el ámbito de la comunicación, el lenguaje se erige como un instrumento fundamental que mediatiza la transformación de experiencias individuales en significados compartidos. No se trata únicamente de un medio de transmisión, sino de un proceso dinámico mediante el cual las vivencias sensoriales se articulan en sistemas simbólicos complejos. Desde la semiótica hasta la filosofía del lenguaje, diversos enfoques sostienen que las palabras reorganizan las percepciones en conceptos que posibilitan la intersubjetividad, creando así un conocimiento colectivo que materializa la experiencia individual.

Existen, además, debates teóricos que contrastan la función del lenguaje. Por un lado, se argumenta que sin la codificación simbólica –por ejemplo, al describir la sensación de calor mediante términos como «calor» o «templado»– la experiencia quedaría fragmentada e incommunicable, impidiendo la construcción de un saber compartido. Por otro, corrientes como las que se inspiran

en la hipótesis de Sapir-Whorf sugieren que la estructura misma del lenguaje puede determinar, en parte, la forma en que percibimos y conceptualizamos la realidad, lo que implica que nuestras categorías cognitivas son, al menos en parte, producto de convenciones lingüísticas. Esta tensión entre la experiencia pre-lingüística y la influencia configuradora del lenguaje en la percepción destaca la complejidad del fenómeno.

En consecuencia, el lenguaje no solo facilita la comunicación, sino que constituye el entramado sobre el cual se edifica el pensamiento y se formulan juicios y proposiciones. Al permitir la elaboración, el intercambio y la reinterpretación de experiencias, el lenguaje enriquece la comprensión colectiva y fortalece los vínculos culturales y cognitivos de una sociedad. Así, el proceso de significación lingüística se configura como el mecanismo esencial mediante el cual las percepciones se transforman en ideas y estas, a su vez, se integran en el entramado cultural y epistemológico.

#### **4. La conciencia valorativa**

Si bien la conciencia constativa se ocupa de describir y discernir lo que es y lo que no es a partir de la experiencia, no todos los enunciados que empleamos en nuestra vida cotidiana son puramente descriptivos o informativos. Al representarnos un objeto, no solo identificamos sus características o afirmamos y negamos sus propiedades mediante conceptos que le son «inherentes». También formulamos enunciados judicativos, en los cuales expresamos qué significa ese objeto para nosotros desde una perspectiva personal y valorativa.

Al respecto, Salazar (2010) señala:

El resultado de la función judicativa son enunciados que tienen la forma predicativa “X es bueno”, donde bueno opera como predicado de valor. A través de estos enunciados se exteriorizan y comunican las atribuciones de valor que, como tales y en principio, pertenecen al fuero interno del sujeto. (sección 2.252, p. 56)

Por ejemplo, al decir “el color rojo es más vívido que el color verde”, parece que estamos haciendo una simple comparación conceptual o una distinción tonal. Sin embargo, este enunciado también incorpora una evaluación subjetiva, ya que para otra persona, el verde podría percibirse como más vívido que el rojo. Este ejemplo muestra que nuestros juicios no solo reflejan descripciones objetivas, sino que también entrelazan nuestras percepciones y valoraciones personales. Esto evidencia cómo nuestra experiencia del mundo se configura desde una perspectiva única e individual. En relación a ello, Ahumada (2022) afirma que “[...] A los valores se les puede adjudicar el carácter de idea, puesto que pertenecen al ámbito de la subjetividad del sujeto que valora” (p. 41). Así, mientras que la conciencia constativa se enfoca en describir el mundo, la conciencia valorativa expone nuestras interpretaciones y juicios personales, ampliando nuestra comprensión de la realidad con matices subjetivos.

Algo similar ocurre cuando atribuimos valor a objetos, evaluándolos como agradables o desagradables, buenos o malos. Salazar (2010) lo explica del siguiente modo: “El calificar un objeto de bueno o malo es normalmente resultado de preferencias y elecciones, de contrastes y analogías percibidos entre diversos objetos en situaciones y momentos diferentes” (sección 2.10, p. 52). Por ejemplo, al afirmar que “es más saludable comer verduras que alimentos grasosos”, aparentamos hacer una declaración nutricional objetiva. A simple vista, alguien podría coincidir –siguiendo a las ciencias médicas– en que las verduras son más saludables. Sin embargo, este enunciado también incluye implícitamente un juicio de valor, sugiriendo una jerarquía entre ambos tipos de alimentos, donde uno se presenta como inherentemente superior al otro. En ese sentido, los juicios de valor evidencian nuestra tendencia a categorizar y jerarquizar objetos y experiencias según criterios subjetivos.

Salazar (2010) lo ilustra con estas palabras:

[...] en las vivencias valorativas hay seguramente siempre un deseo; puede decirse que el objeto valorado siempre es deseado. Pero el peso propio de la atribución de valor y su diferencia respecto de la mera comprobación psicológica está en que sólo aquello a que se atribuye valor –y no que es meramente deseado– se puede calificar de deseable, esto es, de digno de ser deseado. (sección 2.33, p. 64)

De este modo, nuestras declaraciones cotidianas están impregnadas de significados adicionales que trascienden la mera descripción factual, involucrando inevitablemente nuestras creencias, valores y prejuicios. Esta dinámica pone de manifiesto cómo nuestra percepción del mundo está profundamente condicionada por la manera en que atribuimos valor y significado a los objetos y experiencias que nos rodean. Esto no solo da forma a nuestra comprensión de la realidad, sino que también influye en nuestras decisiones y acciones cotidianas.

La complejidad de esta dinámica aumenta cuando atribuimos valores graduales a objetos cuya significación cambia con el tiempo. Consideremos, por ejemplo, los teléfonos móviles antiguos. En su momento, estos dispositivos fueron considerados objetos de gran valor debido a la novedad y al avance tecnológico que representaban. Poseer uno era símbolo de modernidad y progreso. Sin embargo, con la evolución de los medios de comunicación, la valoración de estos objetos ha cambiado radicalmente. Hoy en día, los teléfonos móviles antiguos se perciben como casi obsoletos, siendo relegados a una posición de interés histórico más que de utilidad práctica, mientras que la conexión a internet es vista como el principal medio de comunicación global.

Este cambio en la valoración no se explica únicamente por los avances tecnológicos, sino también por la transformación de nuestras necesidades y expectativas. Como señala Salazar (2010): “La variación polar o de grado en la atribución de valor sólo es posible en la medida en que se produce un cambio en el objeto”

(sección 2.430, pp. 65-66). El acceso instantáneo a la información, la comunicación a través de múltiples plataformas y la interacción en redes sociales han redefinido lo que consideramos valioso en términos de conectividad. Lo que una vez fue considerado una innovación revolucionaria se percibe ahora como un artefacto del pasado: interesante desde una perspectiva histórica, pero incapaz de satisfacer las demandas del presente.

Este fenómeno refleja cómo nuestras evaluaciones están profundamente ligadas a contextos temporales y culturales. Lo que en un momento es valioso puede perder relevancia con el tiempo, mientras que surgen nuevos valores en respuesta a condiciones sociales y tecnológicas cambiantes. Este proceso constante de revalorización pone en evidencia la naturaleza dinámica de nuestros juicios. Además, muestra cómo estos juicios son indicadores de nuestra adaptación a nuevos entornos, así como de nuestra capacidad para reevaluar y redefinir nuestras prioridades y necesidades a lo largo del tiempo.

Y ni qué decir de los «conceptos trascendentales» con los cuales atribuimos valor a instituciones u objetos, ya sean estos observables o no observables.

Al respecto, Arpini (2002) afirma lo siguiente:

A diferencia de los objetos reales, que son existentes, tanto los objetos ideales como los irreales son considerados no-existentes. Los objetos ideales se caracterizan porque son intemporales, inespaciales, universales, no tienen conexión causal, no son dados a la experiencia sensible, sino que su conocimiento es apriorístico; no son simples correlatos intencionales de los actos [...] (p. 8)

Por ejemplo, cuando afirmamos que “la democracia es mejor que la dictadura” o que “la justicia es, en sí misma, la mayor de las virtudes”, estamos haciendo mucho más que simples observaciones descriptivas. Estos enunciados no se basan en propiedades explícitas u observables, sino que emergen de una

reflexión profunda sobre nuestra experiencia y de los estímulos que recibimos en nuestra interacción con el mundo.

Cuando decimos que “la democracia es mejor que la dictadura”, no solo estamos evaluando sistemas de gobierno según criterios «objetivos», como la eficiencia o la prosperidad económica. También estamos invocando valores fundamentales como la libertad, la igualdad y la dignidad humana, los cuales son esenciales para nuestra comprensión de una sociedad justa y equitativa.

De manera similar, al afirmar que “la justicia es la mayor de las virtudes”, no nos referimos únicamente a la aplicación imparcial de leyes o normas. Estamos hablando de un ideal ético que abarca la equidad, la rectitud y el respeto por los derechos de todos los individuos. Este enunciado refleja una convicción sobre la importancia de vivir en una sociedad donde cada persona sea tratada con dignidad y respeto, y donde las acciones sean juzgadas no solo por su legalidad, sino también por su conformidad con principios morales universales.

Estas afirmaciones van más allá de la mera observación de hechos tangibles. Como dice Arpini (2002), “los objetos irreales se caracterizan por ser intencionales, es decir, que su ser no reposa en sí mismo, sino que se agota en la intención de una vivencia; nace y muere con ella, es un ser para mí [...]” (p. 9). Tales juicios son expresiones de nuestros valores más profundos y deseos. Nos muestran cómo nuestras percepciones y juicios están influenciados por una compleja red de factores históricos, culturales y personales. La valoración de instituciones y conceptos abstractos, por tanto, refleja nuestra identidad colectiva y los ideales que aspiramos a alcanzar.

## **5. La lógica de los hechos desde el *Tractatus***

Para Wittgenstein, los hechos se presentan tal como aparecen en la realidad. Según Fernández (2015), quien se apoya en la concepción de Russell, “si existe un hecho (fact) que corresponde al complejo creado, la proposición es verdadera; si

no existe un hecho que cumpla tal función, la proposición es falsa” (p. 12). En consecuencia, para que una proposición adquiera significado, es indispensable que haga referencia a lo que es el caso, es decir, a un hecho; cualquier otro tipo de sentido quedaría, por definición, fuera al mundo.

Sin embargo, en la práctica se manifiesta una dimensión distinta a la fáctica, ya que no todos los enunciados se configuran como descripciones informativas de la realidad. Dicho sentido alternativo se vincula con juicios volitivos, que operan como «predicados» afectivos o valorativos en el marco de las proposiciones. Por ejemplo, los enunciados (1) “El color blanco es mejor que el color amarillo” y (2) “El color negro es más agradable que el color dorado” no son considerados proposiciones en sentido descriptivo. En (1) se pretende decir que el color azul es “mejor” que el rojo; en (2), que el color verde es más “agradable” que el negro. Los adjetivos empleados en los enunciados (1) y (2) actúan como marcadores de juicios de valor, ya que no constituyen descripciones informativas de hechos verificables en el mundo.

A través de los enunciados (1) y (2) se afirma que, entre las cosas que existen, una es mejor o más agradable que otra. Estos juicios pretenden afirmar que los hechos no solamente tienen un sentido de ser-referencial, sino también un sentido estimativo y valorativo. Pero esto, siguiendo al *Tractatus*, es absurdo porque los hechos, por sí mismos, carecen de valor ético y estético. En otras palabras, no es propio de los hechos tener otro sentido que no sea el ser-veritativo, pues “[...] una de las funciones de la filosofía es delimitar nítidamente el horizonte de la ciencia que es precisamente el de lo que se puede legítimamente decir” (Tomasini, 2022, p. 126). De ahí que el sentido de los hechos sea simplemente ser lo que es el caso.

Los enunciados (1) y (2) no son objetivos, sino completamente subjetivos, ya que no describen los hechos tal como son, sino cómo creemos que son. Por ello, en cuestiones de ética y estética, surge el conflicto entre el «en-sí» (lo que es) y el

«para-sí» (lo que creemos que puede o debe ser). Estos juicios no pueden considerarse proposiciones, dado que, como se ha definido anteriormente, las proposiciones figuran los hechos, es decir, deben referirse a un estado de cosas. Sin embargo, los enunciados (1) y (2) no describen lo que es el caso, sino que intentan ir más allá del sentido del hecho. Por esta razón, para Wittgenstein, los enunciados éticos y estéticos no son proposiciones, sino pseudoproposiciones, carentes de sentido (*sinnlos*) y sinsentido (*unsinnig*).

En consecuencia, se sostiene que no existen proposiciones éticas en el sentido de enunciados referidos a hechos, ya que dichos enunciados aluden exclusivamente al valor ético o estético. Las proposiciones solo pueden referirse a lo que es el caso. En el aforismo 6.41 del *Tractatus*, Wittgenstein afirma: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. [...] Si hay un valor que tenga valor, debe residir fuera de todo suceder y ser-así, porque todo suceder y ser-así son casuales” (2009, p. 133). En esta perspectiva, los hechos no se presentan tal como son por haber sido determinados por algún agente, sino que se configuran de manera accidental: el hecho es lo que es el caso, pero su acontecer no está predeterminado por ninguna voluntad.

## **6. El problema de la ética trascendental en el *Tractatus***

Los enunciados éticos y estéticos son considerados, siguiendo al autor del *Tractatus*, sinsentido (*unsinnig*), pues no se ajustan a la estructura lógica a priori del lenguaje. En el aforismo 6.4, Wittgenstein afirma que “todas las proposiciones valen lo mismo” (2009, p. 133). Esto no quiere decir que las proposiciones, en sí mismas, tengan un valor, sino que su valor es el mismo para todas. Por ejemplo, las proposiciones (3) “El río Ucayali es el río más grande del Perú” y (4) “Arequipa es la capital del Perú” son proposiciones con sentido por lo siguiente: a) la disposición de las cosas es estar conectadas entre sí y b) la figuración lógica se muestra en la misma proposición, pues tiene valor de verdad. No obstante, ambas proposiciones son falsas.

Cuando se habla del valor de una proposición, se sostiene que, si son genuinas, todas valen lo mismo porque “si las proposiciones de la ética fueran posibles, todo ser humano debería por necesidad estar obligado a seguirlas” (Fragua, 2022, p. 218). No obstante, no es propio de los enunciados éticos o estéticos ser lo que es el caso. Si bien en nuestro decir y hablar enunciamos juicios morales y de valor, está claro que tales enunciados son simplemente «predicados» apreciativos de enunciados descriptivos. En relación a lo anterior, siguiendo a Salazar (2010), se puede afirmar que “las proposiciones son todas de igual valor, pues ninguna dice nada más importante o trivial que otra. Y esto es así porque todas hablan de hechos y en los hechos no hay [algo] importante o trivial, bueno o malo” (p. 266). Decir que las proposiciones valen lo mismo significa que, si comparamos proposiciones, su valor es nulo; en otras palabras, resultan valer lo mismo porque simplemente todas las proposiciones se encuentran en la misma condición lógica. Por lo cual, no existe otro valor añadido ni otro sentido de los hechos, pues estos “carecen de otro sentido que no sea su propio sentido de ser algo veritativo. Los hechos son identificables, pues tienen un referente en la realidad” (Trinidad, 2023, p. 9).

En el aforismo 6.421 del *Tractatus*, Wittgenstein sostiene que “está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental” (2009, p. 133). Con esta afirmación, se puede concluir que los juicios volitivos no refieren a ningún hecho del mundo; por el contrario, si intentara expresarse en términos de hechos, deformaría su sentido. Por lo tanto, dado que la ética no puede ser representada ni expresada en proposiciones con sentido, no se encuentra en el ámbito de los hechos del mundo, sino más allá de ellos, en el ámbito trascendental.

No obstante, los enunciados éticos y estéticos existen y están presentes en nuestro discurso cotidiano. Por ejemplo, los enunciados (5) “Tienes que comportarte bien” y (6) “Es mejor ser paciente que perder la calma” no hacen referencia a hechos concretos. El enunciado (5) puede interpretarse en un sentido

ético, como (5.1) “Tu conducta debe ser tolerante, respetuosa, comprensible y solidaria”. Pero este tipo de enunciado no es una proposición en el sentido wittgensteniano, ya que conceptos como “conducta adecuada” o “comportarse bien” no son objetos lógicos ni fácticos que puedan emplearse en una proposición genuina, sino a apreciaciones subjetivas. Por lo tanto, los enunciados (5) y (6) no son proposiciones con sentido –en términos lógicos–, porque los juicios éticos y estéticos no describen lo que es el caso, sino que –tomando como base la actitud y predisposición del sujeto– afectan a la representación de los hechos.

Además, la interpretación de los anteriores enunciados no es unívoca. Los juicios éticos y estéticos tienen la característica de no ser «unidades veritativas» sino de estar marcados por la multiplicidad subjetiva. Los conceptos que los constituyen no tienen un valor universal, aunque con frecuencia se intenta imponer esa pretensión de universalidad. Por ejemplo, el enunciado (6) “Es mejor ser paciente que perder la calma” tiene un sentido más estético que ético, ya que, para algunos, la paciencia es una cualidad del individuo. Sin embargo, esta no es una cualidad que todos posean de igual manera, porque ser «paciente» no es una conducta universal, sino particular. Cada persona puede entender y valorar la «paciencia» de forma distinta, dependiendo de su experiencia y situación contextual.

A diferencia del sentido de la lógica trascendental, el autor del *Tractatus* parece dejar entrever que, en el caso de la ética, ella no representa ninguna condición de posibilidad para el mundo. No obstante, a Wittgenstein, “la vida ética le era bastante interesante, aunque imposible de explicar por medio del lenguaje” (Hernández, 2015, p. 109). De ahí que la ética representaría un problema difícil de abarcar, sobre todo, en cuestiones de hechos. Aunque los juicios morales y de valor no son proposiciones, estos, de alguna u otra forma, afectan a la representación de los hechos que constituye el sujeto, y es el sujeto quien emplea dichos enunciados judicativos o volitivos. La ética

rompe con las barreras de la objetividad de los hechos porque el sentido de sus juicios no reside en lo que es «en-sí», sino en un «para-sí». En otras palabras, el sentido de los juicios no reside en la lógica, sino en la predisposición afectiva y actitudinal del sujeto en el mundo.

Si para cuestiones de moral y de valor apelamos a la sentencia wittgensteniana de que aquello “de lo que no se puede hablar hay que callar” (2009, 7, p. 137), pasaríamos por alto los problemas que acaecen en el mundo de los hechos y que son fundamentales en la praxis. La realidad, lejos de ser solo mera representación («en-sí»), es una representación «para-sí» (o, si se quiere, «para-todos»). De ahí que, en la historia, existan conflictos y disputas en cuanto al problema del “bien”, la “felicidad”, la “justicia”, etc. Estos conceptos no son representaciones objetivas del mundo, puesto que no son inmanentes –en el sentido de que no es posible contrastarlos o verificarlos en el mundo. Las categorías de la ética y la estética son trascendentales, puesto que rompen la barrera de la objetividad. Pero lejos de que esta categorización demarque solo una diferencia sustancial entre los enunciados proposicionales y volitivos, permite comprender la subjetividad con que opera y juzga la conciencia.

Nuestra experiencia consciente nunca es solo y exclusivamente una representación de los hechos del mundo, pues requerimos de conceptos para establecer una relación analógica y lógica entre las denominaciones, los pensamientos y la representación de la realidad. Por ello, es mejor entender a la ética trascendental como una condición de posibilidad de la praxis. Con ello, podemos afirmar que la subjetividad misma, el hecho de ser conscientes de la realidad –o, en términos de Salazar, operar y situarnos conforme a la conciencia constativa–, nos permite cuestionar la realidad tal y como se nos presenta a la conciencia.

El hecho es lo que es el caso, pero para nosotros, los hechos no son simplemente el ser veritativo, sino que también los

enunciados que construimos en el lenguaje son también juicios volitivos.

En relación a lo anterior se puede afirmar lo siguiente:

Los hechos del mundo no son suficientes para darle sentido al mundo y a la vida. La ética es independiente del mundo, es una condición valorativa y del sentido del mundo, y no está representada en los hechos que constituyen el mundo. (Fragua, 2022, p. 287)

Así, aunque los juicios éticos y estéticos no existan en el mundo como hechos, sus enunciados tienen un impacto sobre él. La representación de los hechos que el sujeto constituye y enjuicia afecta su visión del mundo y su interacción con los demás.

En ese sentido, Trinidad (2023) afirma:

La ética afecta la visión de los hechos que tiene el sujeto. Pues, tras emplear dichos enunciados, los hechos son interpretados por el sujeto con un sentido añadido al propio sentido que tienen los hechos de ser algo que acaece en el mundo. (p. 9)

La ética influye en la figuración de proposiciones, ya que a través de la valoración y apreciación, impacta la representación de los hechos que el sujeto figura.

Ética y lógica comparten la característica de ser trascendentales, aunque en sentidos distintos. Por un lado, la lógica es trascendental porque es condición de posibilidad de toda figuración o constitución proposicional; es decir, posibilita la configuración de los hechos en proposiciones genuinas y se muestra a través de dicha figuración. Sin ella, no sería posible formar proposiciones con sentido lógico. Por otro lado, la ética es condición de posibilidad de la praxis, ya que la figuración de los hechos que nos representamos en el pensamiento carece del sentido de ser lo que es el caso. En otras palabras, la ética, al

influir en la representación que nos hacemos de los hechos, los juicios morales y de valor no son un «en-sí», en un sentido descriptivo e informativo, sino un «para-sí», apreciando y valorando en primera persona.

No obstante, no se debe confundir la trascendentalidad de la lógica con la de la ética, ya que “la lógica del lenguaje no da fundamento prescriptivo a la ética, sino que, por el contrario, la torna inefable” (Luján, 2010, p. 113). Por ello, ética y lógica son distintas, a pesar de que ambas compartan la característica de ser trascendentales. Al igual que las proposiciones lógicas, los enunciados éticos y estéticos son necesarios, ya que, aunque no afectan a los hechos en sí mismos, sí influyen en la representación de los hechos que el sujeto configura en su pensamiento.

Es absurdo desentenderse de las cuestiones éticas y estéticas, ya que estas adquieren su sentido precisamente por la intervención del sujeto. “Wittgenstein no ignora que en el lenguaje natural las personas hablan de la ética, pero sus proposiciones no tienen verdadero significado, ya que carecen de referentes entre los hechos del mundo” (Sarrazín, 2015, p. 217). Como hemos dicho, aunque el sentido de los enunciados judicativos o volitivos no coincida con el de las proposiciones, esto no implica que sean absurdos o carentes de sentido. Su sentido es diferente, pero significativo para la convivencia y las relaciones humanas; en otras palabras, es necesaria para la vida.

### **Conclusiones:**

1. La conciencia constativa se encarga de reconocer lo que es y lo que no es, lo que sucede y lo que no sucede, así como lo que está representado y lo que no. Su función principal es descriptiva e informativa, ya que identifica las propiedades del objeto y les otorga significado y sentido. Una vez constituido el objeto, sus propiedades adquieren relevancia solo si coinciden con lo descrito por esta conciencia. Por ello, toda categorización o enunciación de la conciencia constativa refleja un «en-sí», es decir, lo que es.

2. La conciencia valorativa utiliza los conceptos y representaciones de la conciencia constativa para atribuir valor a determinadas entidades, otorgándoles un sentido y significado personal. Así, lo que es «en-sí» se convierte en un «para-sí». La subjetividad no solo se expresa en la constitución o categorización del objeto, sino también en el acto de asignarle valor.

3. Las denominaciones y los conceptos por sí solos no bastan para que la conciencia atribuya valor, ya que al comunicarnos no solo usamos nombres, sino también características específicas de cada objeto que pueden actuar como predicados. El juicio valorativo, al igual que una proposición, es un enunciado con sujeto y predicado que no solo expresa el significado de la entidad, sino también el valor particular y distintivo que el sujeto le asigna.

4. El sentido objetivo de los hechos reside en su carácter veritativo, es decir, en la verdad que poseen al ser contrastables. Este carácter es la base para asignar valores de verdad a los enunciados lógicos que se refieren a ellos. Sin embargo, según Wittgenstein, cualquier otro sentido que los hechos puedan tener, si no está vinculado a esta verdad, debe situarse fuera del ámbito del mundo.

5. Las proposiciones éticas no existen en sentido lógico, ya que la ética no se articula a través de hechos contrastables, sino mediante juicios morales y de valor que trascienden el espacio lógico. Aunque no se representan dentro del ámbito de los hechos del mundo, la ética se manifiesta en nuestras acciones y decisiones. Estos juicios, aunque no describen hechos, moldean profundamente la manera en que el sujeto experimenta y representa dichos hechos en el pensamiento. Por ello, no pueden considerarse un sinsentido (unsinnig), puesto que, como un «para-sí» que actúa sobre un «en-sí», transforman la percepción de los hechos y contribuyen a la constitución del sujeto mismo.

## Referencias bibliográficas

Bolio, A. (2012). Husserl y la fenomenología trascendental: Perspectivas del sujeto en las ciencias del siglo XX. *Reencuentro*, 1(65), 20-29. <https://www.redalyc.org/pdf/340/34024824004.pdf>

Fernández, J. (2015). Sentido en el primer Wittgenstein. *Red Española de Filosofía*, 10(1), 7-21. <http://tinyurl.com/9fvkbkms>

Fragua, R. (2022). Wittgenstein y la perspectiva ética del *Tractatus*. *Revista Paranaense de Filosofía*, 2(1), 285-300. <https://doi.org/10.33871/27639657.2022.2.1.6833>

González, C. (2010). El método fenomenológico como posibilidad de integración entre ética y ontología. *Tópicos*, 1(19), 1-17. <https://www.redalyc.org/pdf/288/28819223003.pdf>

Gutiérrez, R. (2022). La emoción salvada: ética y estética a través de Wittgenstein. *Bajo Palabra*, 2(24), 385-400. <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.019>

Hernández, D. (2015). La moral y la no posibilidad de la ética como ciencia en Ludwig Wittgenstein. *Diálogos*, 97(1), 107-119. <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/download/2097/1880>

Husserl, E. (2013). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Fondo de Cultura Económica.

Luján, H. (2010). Alcance y pertenencia de las lecturas éticas del *Tractatus* de Wittgenstein. *Ideas y Valores*, 59(142), 111-130. <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v59n142/v59n142a06.pdf>

Salazar, A. (2010). Para una filosofía del valor. Fondo de Cultura Económica de España.

Sarrazín, J. (2015). ¿Posee la ética un fundamento objetivo? Reflexiones desde Wittgenstein sobre el problema de explicar los juicios de valor. *Civilizar*, 15(29), 215-226. <https://www.redalyc.org/pdf/1002/100243953012.pdf>

Tomasini, A. (2022). Wittgenstein y la filosofía. *Revista de Filosofía Aurora*, 34(63), 123-135. <https://www.redalyc.org/journal/6733/673374169012/673374169012.pdf>

Trinidad, M. (2023). El problema ético y axiológico en el primer Wittgenstein, según Augusto Salazar Bondy. *Phainomenon*, 22(1), 1-10. <https://doi.org/10.33539/phai.v22i1.2772>

Vidal, J. (2018). Existencia y substancia del mundo en el Tractatus. *Manuscrito*, 41(1), 33-66. <https://www.scielo.br/j/man/a/tLPW4jNjnwGPtzmWhL9484w/?lang=es&format=pdf>

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Editorial Gredos.

# Problematización en torno a la lectura en clave metafísica de Augusto Salazar Bondy sobre el *Tractatus Logico-Philosophicus*

Linda Velásquez Monzón  
UNMSM

## 1. Introducción

Esta investigación se enmarca en lo que se conoce como la tensión metafísica-antimetafísica en la interpretación del *Tractatus* (1921). A partir de esta tensión, se exploran tres perspectivas: la visión mística y pro metafísica de A. Salazar Bondy, la postura antimetafísica de Revolledo, y la propuesta de James Conant y Cora Diamond a partir de su lectura decidida. En el caso del primero, tiene dos escritos respecto a esta temática, a saber, *Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein* (1969) y *El problema del valor en el primer Wittgenstein* (1971).

Salazar Bondy, en ambos artículos, sostiene que el *Tractatus* es principalmente una obra ética con una tendencia metafísica, apoyándose en el contexto vital y psicológico de Wittgenstein. En el primer artículo, propone tres interpretaciones de la metafísica en el *Tractatus*: a) como indecible pero mostrable, b) como un cuadro del mundo y de la vida, y c) como una disposición ético-religiosa. Asimismo, en el segundo artículo, afirma que la intención principal del *Tractatus* es ética y/o axiológica; y establece esto tomando preferentemente como argumento el contexto psicológico y vital de Wittgenstein; además de tomar como insumos secundarios, pero no menos importantes, el prólogo de la obra y la famosa carta a Russell. Por lo tanto, en estos dos artículos, Salazar Bondy argumenta que el rol del silencio en el *Tractatus* es el de ser revelador, pues deja libre al lenguaje para mostrar lo indecible y así ganar la justa visión del mundo.

En contraste, Revolledo (2014), en su tesis de maestría, adopta una postura antimetafísica. Cuestiona la interpretación de Salazar Bondy, especialmente el uso del argumento biográfico

para validar una lectura pro metafísica en la que la ética y lo religioso primen como intenciones fundamentales del *Tractatus*. Según Revolledo, el enfoque de Wittgenstein no es metafísico en el sentido en el que lo entiende Salazar Bondy, sino más bien crítico, y busca destacar los límites del lenguaje y su incapacidad para expresar plenamente la experiencia humana. Para Revolledo, el silencio no implica una apertura a lo místico, sino un reconocimiento de los límites de nuestro lenguaje.

A partir de la reconstrucción de este debate y rescatando la preocupación de Salazar Bondy por los temas éticos del *Tractatus*, así como también teniendo presente las críticas y la continuidad antimetafísica propuesta por Revolledo, considero pertinente traer al debate a James Conant y Cora Diamond (2000), con su lectura decidida, quienes en distintos artículos enfatizan que la obra no debería ser únicamente vista a través de la lente de la mística y la ética, sino como una exploración de la naturaleza del lenguaje y su función en la vida humana. Principalmente, la importancia de esta lectura es que sugiere una concepción austera del sinsentido, según la cual no hay alguna distinción entre el sin sentido (*sinnlos*) y sinsentido (*unsinnig*). De ahí que, aunque estos autores coinciden con Salazar Bondy en que el *Tractatus* no habría de ser leído como un texto doctrinal, difieren al sugerir que los sinsentidos del libro no tienen un doble sentido, sino que representan un esfuerzo terapéutico para liberarnos de la ilusión metafísica.

De esta manera, los objetivos centrales del artículo consisten en evaluar hasta qué punto la lectura mística de Salazar Bondy se ajusta a los lineamientos filosóficos de Wittgenstein en el *Tractatus*, especialmente en relación con la noción de lo indecible y la importancia del silencio. Asimismo, se examinan las críticas de Revolledo y se rescatan los aspectos centrales de su tesis sobre la continuidad antimetafísica. Por último, a partir de la lectura decidida de James Conant y Cora Diamond, se introduce una tercera vía que permite entender el *Tractatus* cuyo rol es especialmente terapéutico.

## 2. Contexto del *Tractatus* y la noción de lo indecible

Desde inicios de su publicación, el *Tractatus* ha sido considerado como una obra fundamental dentro de la filosofía del lenguaje y la lógica. Por lo tanto, había una tendencia de estudiarlo a partir de una lectura lógico-epistemológica, cuyos tópicos centrales destacan el representacionalismo, la lógica y la estructura del mundo, la división entre lo decible y lo indecible. Bajo esta línea, podemos identificar algunos representantes de la mencionada lectura como Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Elizabeth Anscombe, etc. Evidentemente, en cada una de sus interpretaciones hay diferentes matices; no obstante, comparten el enfoque del *Tractatus* como tratado epistemológico. Como consecuencia de esto, otros elementos que también son mencionados en la obra como los temas relacionados al dominio axiológico o ético son dejados de lado o simplemente se encuentran en función de los temas lógicos interpretados como capitales en la obra.

Por ejemplo, en la famosa introducción a la obra de Wittgenstein que Russell realizó, este menciona que las principales preocupaciones con las que Wittgenstein lidió son las que conciernen al lenguaje, en otras palabras,

Mr. Wittgenstein is concerned with the conditions for a logically perfect language – not that any language is logically perfect, or that we believe ourselves capable, here and now, of constructing a logically perfect language, but that the whole function of language is to have meaning, and it only fulfills this function in proportion as it approaches to the ideal language which we postulate. (1922, p. 1).

En esta misma dirección, Anscombe (1963) apuesta por ver al *Tractatus* como un tratado epistemológico, ya que después de haber presentado la estructura de dicha obra afirma que “the principal theme of the book is the connection between language, or thought, and reality. The main thesis about this is that

sentences, or their mental counterparts, are pictures of facts" (p. 19). Asimismo, cabe recordar que el *Tractatus* de Wittgenstein fue de mucha influencia para el conocido Círculo de Viena. Rudolf Carnap (1963), uno de sus reconocidos fundadores, en su obra *The Logical Structure of the World* y en posteriores, propuso una interpretación epistemológica y lógica de las ideas de Wittgenstein, consolidando así la conexión entre la filosofía analítica y el positivismo lógico. Para esto, Carnap se apoya en el aforismo 7 que enfatiza el límite del lenguaje, y lo usa como criterio para diferenciar entre proposiciones significativas y pseudoproposiciones. Estas últimas son aquellas que pertenecen al ámbito metafísico, ético, estético, etc. Además, se inspiraron en el *Tractatus* para proponer una teoría verificacionista de carácter semántico.

Si tenemos como referente la gran influencia del Círculo de Viena, podemos comprender el tipo de lectura que al menos durante el siglo XX fue dominante y que en diferentes versiones siguió sosteniendo la figura del *Tractatus* como un tratado epistemológico. No obstante, este tipo de interpretación es, a decir verdad, muy injusta con la obra de Wittgenstein. Son varias tesis del Círculo de Viena, especialmente las de tinte empirista, que no se condicen con muchos de los aforismos de la obra, debido a que en aquella encontramos más bien un apriorismo lógico que reside en los aforismos que versan sobre la forma general de la proposición de Wittgenstein (Jaramillo, 1989).

Si bien contamos con este panorama desde el cual se solía juzgar la obra de Wittgenstein, no es como si los distintos partidarios de este tipo de lectura desconocieron que en el *Tractatus* hay referencias a temas axiológicos como los éticos o estéticos. Sin embargo, es posible que estos quedaran opacados por el contenido restante, que versa sobre lógica y problemas del lenguaje y la representación. Incluso, como menciona Luján (2010) "El "atraso", por así denominarlo, de las lecturas éticas, puede tener una explicación histórica: aquellos textos que evidenciaban más notoriamente la importancia de lo místico, la

voluntad y los valores en el pensamiento de Wittgenstein fueron dados a conocer tardíamente” (p. 112). En este sentido, aunque suene paradójico, ¿qué podríamos decir sobre lo indecible en el *Tractatus*? Si vamos directamente al texto, encontramos a inicios del prefacio: “Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (p. 11). Además, también encontramos aforismos tales como “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico” (6.522) o también el último aforismo, “De lo que no se puede hablar es mejor callarse” (7). Debido a la complejidad que suponen estos pocos y enigmáticos aforismos, el artículo toma como punto de partida la interpretación que Augusto Salazar Bondy realizó del *Tractatus* en dos de sus artículos, en los que apuesta por una lectura pro metafísica a partir de una interpretación del silencio en clave mística.

### **3. Análisis de los artículos de Augusto Salazar Bondy respecto a la interpretación pro metafísica del *Tractatus***

Frente al contexto que ya hemos presentado acerca de la predominante interpretación lógico-epistemológica del *Tractatus*, Salazar Bondy se atrevió a darle protagonismo a las temáticas axiológica y ética en dos artículos. El primero de ellos es *Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein* (1969), y en este podemos identificar que el autor argumenta su tesis pro metafísica de dos maneras: una “secundaria” en la que apela a la vida del filósofo y otra “primaria” que consiste en recurrir directamente a las palabras de Wittgenstein. Por lo tanto, podemos empezar el análisis de este artículo, enfatizando en la noción del silencio, de la siguiente manera:

Salazar Bondy sugiere que existe una tensión entre el pensamiento propiamente filosófico del autor, específicamente la noción que tiene de filosofía de la que dan cuenta textos como el *Tractatus* e *Investigaciones Filosóficas*, y la disposición o tendencia metafísica del filósofo austriaco extraída de su biografía. Esta problemática es resumida por Salazar Bondy (1969) de la

siguiente manera: “¿hay en la filosofía de Wittgenstein un punto de vista metafísico, integrado explícitamente integrado explícitamente con el resto de su doctrina y de reconocida importancia dentro de ella, o hay más bien un conflicto interno provocado por la problemática y la inquietud metafísicas, que es elemento extraño al pensamiento propiamente filosófico del autor” (p. 108). Ante esta interrogante, Salazar Bondy pretende resolver esta tensión a partir de uno de los tantos conceptos de filosofía que halla en el *Tractatus*.

Desarrollando la tensión mencionada tenemos que, por un lado, hay una presencia explícitamente metafísica en tres sentidos: a) como indecible, pero mostrable; b) el cuadro del mundo y de la vida; c) la disposición ético-religiosa. Bajo el primer sentido, lo indecible está vinculado con los problemas que afectan a la vida del hombre, y, a su vez, es identificado con la lógica, la ética y la mística, aunque Salazar Bondy menciona que “es preciso tener en cuenta esta variedad y examinar el papel que desempeñan en la filosofía de Wittgenstein las diferencias de criterio con respecto a la lógica y la ontología, la ética y la religión en su relación con lo indecible” (1969, p. 110).

Respecto al segundo sentido (b), Salazar Bondy (1969) destaca la existencia de i) una tesis ontológica que versa sobre la estructura y el orden del mundo en cuanto tal y en total; ii) la idea de una vinculación del mundo con el sujeto en clave de tesis realista y iii) la afirmación de una trascendencia respecto al mundo. Por último, en torno al tercer sentido (c) de metafísica, Salazar Bondy incide en el argumento biográfico.

Por otro lado, el filósofo peruano también argumenta la presencia antimetafísica en el *Tractatus* desde la crítica y la posibilidad de la metafísica. Esto se visibiliza en el concepto que Wittgenstein tenía de la filosofía como actividad esclarecedora del lenguaje, que niega por tanto todo tipo de conocimiento metafísico.

En virtud de dicha tensión, Salazar Bondy (1969) cree que una solución no forzosa sería la de explicitar los tres sentidos de

filosofía presentes en el *Tractatus*: 1) la filosofía como un discurso que pretende hablar más allá del mundo de los hechos, es decir, un saber imposible; 2) la filosofía como actividad esclarecedora del lenguaje; esta es legítima; 3) la filosofía como una mostración, un dejar que se exteriorice aquello que no es traducible en términos de hechos mundanos a veces a través de proposiciones que carecen de sentido, pero que tienen una función instrumental. Respecto a este tercer sentido, Salazar Bondy sentencia que su destino es el silencio.

En conclusión, el silencio aparece como conciliador en dos sentidos: la antimetafísica es consecuencia de la teoría del silencio, la cual autoriza solo los lenguajes empíricos, descriptivos y niega validez a todo discurso informativo sobre aquello que no sean hechos o conexiones entre hechos. Sin embargo, la otra función del silencio es la de ser revelador, pues a través de las pseudoproposiciones<sup>44</sup>, que cumplen una función instrumental, muestran lo indecible y así se gana la justa visión del mundo que es metafísica.

En su segundo texto, *El problema del valor en el primer Wittgenstein* (1971), Salazar Bondy parte por identificar 4 aforismos (6.4; 6.41; 6.42; 6.421) que contienen reflexiones sobre temas axiológicos, los cuales, en comparación con el resto de la obra, parecen ser una excepción y no contienen un mayor peso. Sin embargo, Salazar Bondy (1971) no está de acuerdo con esta lectura y propone más bien que “para evitar erróneas y apresuradas interpretaciones debemos, empero, situar justamente el texto que nos ocupa dentro del libro y su intención principal” (p. 91). Como podemos notar, nuestro autor considera que hay una intención principal, la cual busca sustentar desde el carácter y las preferencias intelectuales de Wittgenstein. En resumidas cuentas, se trata de apelar al contexto psicológico y

---

<sup>44</sup> En esto Salazar Bondy sigue a Hacker (1987), pues acepta la distinción entre proposiciones carentes de sentido y proposiciones sin sentido, y considera que estas últimas cumplen una función iluminadora.

vital, y en este sentido, la intención principal se traduce en ver la religión y la ética como temas dominantes y principales en el *Tractatus*.

La importancia de acudir al contexto psicológico y vital reside en que nos permite precisar la orientación general del libro. La consecuencia de todo esto es que Salazar Bondy apuesta por una lectura en clave metafísica de la mística y del silencio, para lo cual recurre al prólogo del *Tractatus* y la carta a Russell, en la que Wittgenstein resalta el aforismo 7 como “tesis principalísima”. El lugar en donde encontramos con mayor énfasis la propuesta de Salazar Bondy respecto al tema ético está en su *Comentario analítico*. Como menciona Arpini (2016), las conclusiones a las que arriba el filósofo peruano son: no existen proposiciones morales; el valor es entendido como lo no casual; lo ético, en tanto sentido del mundo, es inexpressable, es trascendental de la misma manera que lo es la lógica.

Lo que podemos concluir en un primer momento es que, por un lado, visto de manera cronológica, el pensamiento de Salazar Bondy tuvo una tendencia a reafirmar su interpretación prometafísica tomando como argumento el contexto psicológico y vital de Wittgenstein. Por otro lado, sin embargo, esta lectura no está exenta de críticas, por lo que siguiendo la tradición del debate sanmarquino en la que Salazar Bondy tuvo una relevancia importante, procederemos a revisar la crítica que Álvaro Revolledo realiza en su tesis de magíster.

#### **4. Crítica de Álvaro Revolledo a la interpretación prometafísica de A. Salazar Bondy del *Tractatus***

Revolledo (2014), en su tesis de maestría *Lenguaje, Mundo y Conocimiento. Observaciones a la teoría figurativa del Tractatus Logico Philosophicus de Ludwig Wittgenstein*, dedica el Capítulo III a problematizar la tesis de Salazar Bondy, y apuesta por una lectura antimetafísica del *Tractatus*. Al respecto, su análisis evalúa la pertinencia del argumento biográfico con el que Salazar Bondy pretendía justificar una disposición metafísica en Wittgenstein

para, posteriormente, proponer una metafísica del silencio (término empleado por Revolledo).

Revolledo analiza ambos ensayos, empezando por el escrito de 1971, y algunas de las dificultades que encuentra en la argumentación de Salazar Bondy son, por un lado, el apelar al contexto vital y psicológico (Revolledo lo denomina argumento biográfico) del *Tractatus* como suasoria. Por otro lado, también señala que cae en el mismo error que criticaba al inicio de sus textos: el proponer una lectura dominante en la que los elementos lógicos-epistemológicos ahora son reemplazados por las temáticas ético-religiosas.

En adición a esto, Revolledo (2014) también cuestiona la interpretación de Salazar Bondy al tomar en cuenta el prólogo del *Tractatus*, la famosa carta a Russell y considerar el aforismo 7 como tesis principalísima para sostener la orientación general del *Tractatus* en clave prometafísica. En respuesta a estos tres intentos de argumento, Revolledo (2014) indica “Salazar Bondy no explica cómo este último aforismo<sup>45</sup> por sí solo puede ayudarnos a comprender esta obra tan compleja, pasando por alto el hecho de asumirla como una “tesis principalísima”, aun cuando en el contexto más extendido del filosofar wittgensteiniano no admite la posibilidad de tesis filosóficas” (p. 65). Esto puede comprenderse a partir del aforismo 6.54 a través de la metáfora del arrojar la escalera.

En resumen, respecto al artículo de 1971, Revolledo (2014) sugiere que lo único que puede inferirse de las citas de apoyo presentadas por Salazar Bondy es que Wittgenstein enfatiza la demarcación de lo que puede decirse en lenguaje proposicional y aquello que solo puede ser mostrado. Además, en contraste con la lectura dominante propuesta por Salazar Bondy, cree que más bien que de la carta a Russell pueden tomarse como válidas dos lecturas posibles del *Tractatus* que pueden ser complementarias.

---

<sup>45</sup> En referencia al aforismo 7: “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.

Posteriormente, analiza el escrito de 1969, examinando en primer lugar los 3 sentidos de “metafísica” a los que Salazar Bondy refiere en el *Tractatus*, a saber: a) como indecible, pero mostrable; b) el cuadro del mundo y de la vida; c) la disposición ético-religiosa. En el caso de los dos primeros sentidos, aparecen como complementarios; no obstante, respecto al tercer sentido de metafísica, Revollo da cuenta de la insistencia de Salazar en el argumento biográfico a pesar de que este había mencionado que para demostrar explícitamente la presencia pro metafísica del *Tractatus* recurriría a las propias palabras de Wittgenstein.

Asimismo, también examina los tres sentidos de filosofía<sup>46</sup>, y, contrariamente a Salazar Bondy, cuestiona el tercer sentido de filosofía que deriva en el silencio:

¿qué sentido tiene afirmar que hay una motivación o tendencia metafísica? Al parecer todo el esfuerzo de Salazar Bondy por identificar un perfil biográfico que sustente la orientación prometafísica del filosofar resulta vano. Por la misma razón, la pretensión de una continuidad filosófica metafísica más allá del *Tractatus* no nos dejaría sino meros sinsentidos orientadores, pues esta metafísica del silencio no deja ninguna posibilidad para “doctrina” alguna, lo que ocurría con el primer sentido de filosofía y que ha sido superada. (Revolledo, 2014, p. 71).

---

<sup>46</sup> Filosofía (1), que consiste en proposiciones sobre lo trascendente, lo supraempírico; es decir, un discurso que pretende hablar acerca de lo que está más allá del mundo de los hechos. Esta filosofía es un saber imposible.

Filosofía (2), que es la actividad crítica, clarificadora del pensamiento y el lenguaje. Esta filosofía es perfectamente legítima.

Filosofía (3), que no es un discurso teórico en que se dice algo sobre el mundo o lo sobremundano, sino una mostración, un dejar que se exteriorice –a veces a través de proposiciones que carecen de sentido, pero que tienen una función instrumental– aquello que no es traducible en términos de hechos mundanos. (Salazar Bondy, 1969, p. 114).

Teniendo en cuenta el análisis de los sentidos de filosofía, Revolledo (2014) afirma que parece más aceptable inclinarse por una continuidad antimetafísica en Wittgenstein a partir de la crítica al primer sentido de filosofía, que se entiende como un saber que pretende hablar más allá de los hechos, que el afirmar, como lo hace Salazar Bondy, que el asumir que hay una disposición metafísica a partir del tercer sentido de filosofía. En este sentido, Revolledo profundiza en la crítica que Wittgenstein realizaría al primer sentido de filosofía, caracterizada por ser “i) un cuerpo de doctrina sobre lo trascendente; ii) un ansia de generalidad; iii) la captación de esencias” (p. 73). Estos rasgos advierten sobre la pretensión de la filosofía (1) de un ansia de generalidad que produce un discurso metafísico, así como oscuridades filosóficas.

En suma, podemos concluir que Revolledo argumenta que el término “metafísica” por parte de Wittgenstein no debe interpretarse en clave de una metafísica del silencio, sino como una crítica a las pretensiones del lenguaje de querer expresar plenamente la complejidad de la vida y la experiencia humana. De esta manera, el silencio no es un llamado a la mística o metafísica, sino un reconocimiento de los límites del lenguaje. De ahí que después de haber analizado y criticado la interpretación de Salazar Bondy, Revolledo procede a argumentar que existe una continuidad antimetafísica en el *Tractatus* y en las *Investigaciones Filosóficas* que, si bien es una cuestión interesante, para propósitos de este trabajo no lo tendremos en cuenta. En realidad, la relevancia del trabajo de Revolledo reside en que su apuesta por una continuidad antimetafísica nos sirve como una especie de puente que nos permite explorar una tercera lectura: la lectura decidida de James Conant y Cora Diamond.

## **5. La lectura decidida de James Conant y Cora Diamond**

La lectura decidida, también conocida como *resolute reading*, es una lectura que propone que el *Tractatus* no presenta tesis

sustanciales en torno al mundo o verdades inefables, sino que más bien su propósito es ayudarnos a superar esta forma de hacer filosofía. De acuerdo con Chon Tejedor (2014),

Resolute readings advance that the vast majority of the propositions that make up the *Tractatus* are intended to reveal themselves, ultimately, as plainly nonsensical. These plainly nonsensical propositions are put to us, not in an attempt to convey substantive, albeit ineffable insights into representation or the world, but rather for therapeutic purposes. (p. 2).

Por lo tanto, este tipo de lectura considera que los sinsentidos son solo eso, y que no cumplen ninguna función iluminadora o instrumental tal y como lo entiende Salazar Bondy. Dentro de esta propuesta, Tejedor (2014) identifica como sus representantes principales a James Conant y Cora Diamond, y sugiere que ambos coinciden en distinguir dos partes del *Tractatus*: el marco y el cuerpo. El marco, conformado por el prefacio y los aforismos 6.54 y 7, sirve como pauta para abordar la lectura del *Tractatus*; mientras que el cuerpo, conformado por el resto de las proposiciones, es aquello propiamente expresa lo absurdo.

Conant (2002) menciona que según cómo se entienda el concepto de sinsentido es que podemos entender de dos maneras el término elucidación<sup>47</sup>. Por un lado, la interpretación equivocada a ojos de Conant es una concepción sustancial del sinsentido desde la cual el rol de la elucidación consiste en mostrar lo que no se puede decir. Por otro lado, lo que Conant propone es una concepción austera del sinsentido, según la cual la elucidación consiste en mostrar “that we are prone to an illusion of meaning something when we mean nothing” (p. 177). Es decir,

---

<sup>47</sup> Es muy relevante la comprensión de este término, pues marca la distancia de la postura de Salazar Bondy frente a la continuidad antimetafísica propuesta por Revollo y la lectura decidida de James Conant y Cora Diamond.

muestra que estamos propensos a la ilusión de querer decir algo cuando no queremos decir nada.

Esta concepción austera del sinsentido es compartida por Cora Diamond. A partir de esta, Diamond (2002) sostiene que el propósito del *Tractatus* no consiste en transmitir o comunicar verdades metafísicas, sino que, refiriéndose a la metáfora de escalera del aforismo 6.54, sugiere que esta escalera representa el uso provisional del lenguaje para explorar lo inexpresable, como los temas éticos, donde no hay verdades que puedan expresarse mediante proposiciones: solo nos queda una actitud ética que influye en nuestra percepción del mundo.

Si contrastamos la lectura decidida defendida por Conant y Diamond con la de A. Salazar Bondy, podríamos encontrar algunas coincidencias como, por ejemplo, que el libro no debe leerse como una fuente de conocimientos técnicos o doctrinales. No obstante, también podemos encontrar algunas diferencias, pues mientras que Salazar Bondy considera un doble papel del sinsentido al interpretarlo como carente de sentido y propiamente sinsentido, cumpliendo las primeras una función que permite un “dejar exteriorizar” lo supramundano; Conant y Diamond apuestan por una misma jerarquía de las proposiciones en el cuerpo del libro. Incluso es pertinente aclarar que el enfoque particularmente de Diamond contrasta con el positivismo lógico, que considera la ética como un sinsentido total. Más bien, según esta autora, Wittgenstein buscaría que el lector desarrolle una “imaginación ética” para comprender actitudes y valores que, aunque no se pueden expresar en palabras, moldean la forma en que vivimos.

Específicamente, respecto al propósito ético del *Tractatus*, Diamond (2002) indica que

Wittgenstein's description of the book as having an ethical intention moves us to some forms of words which look as if they had, as their sense, something about "our relation to the world as a whole"; and so, if he as writer of the book is understood, words

purporting to give the book's ethical intention can be understood only in the make-believe way that we are invited to use in reading the sentences composing the book. The book's ethical intention includes the intention of the book not to be interpreted. (p. 169).

Es decir, la descripción que Wittgenstein hace de su libro como poseedor de una intención ética nos dirige hacia ciertas expresiones que parecen implicar un sentido relacionado con "nuestra relación con el mundo en su totalidad". Por lo tanto, si se comprende a Wittgenstein como autor del libro, las palabras que pretenden expresar la intención ética de la obra solo pueden entenderse de la forma ficticia que se nos invita a adoptar al leer las frases que la componen. Principalmente, la intención ética del libro incluye, además, la intención de que no sea interpretado.

En consecuencia, tanto James Conant como Cora Diamond parten por interpretar el sinsentido desde una concepción austera, según la cual los sinsentidos solo son eso, y que el propósito del *Tractatus*, al igual que el de su obra posterior, es terapéutico, pues pretende advertirnos y curarnos de la ilusión metafísica.

## 6. Conclusiones

El presente análisis sobre las interpretaciones del *Tractatus Logico-Philosophicus* permite identificar tres lecturas que enriquecen la comprensión de la obra de Wittgenstein: mediante el argumento biográfico, la interpretación metafísica de Augusto Salazar Bondy destaca la relevancia de lo místico y el silencio como elementos centrales en el *Tractatus*.

La lectura antimetafísica de Álvaro Revollo, en contraposición, critica tanto el argumento biográfico como la tendencia a una lectura dominante en clave metafísica. Su análisis enfatiza los límites del lenguaje como núcleo de la obra de Wittgenstein.

La lectura decidida de James Conant y Cora Diamond entiende el *Tractatus* como una obra terapéutica que no pretende transmitir verdades metafísicas, sino liberar al lector de las ilusiones filosóficas. Su énfasis en una "imaginación ética" refuerza la dimensión ética del texto sin reducirlo a un conjunto de proposiciones doctrinales.

## Referencias bibliográficas

Anscombe, E. (1963). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. (2.ª ed.). Harper Torchbooks.

Arpini, A. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Carnap, R. (2003). *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems of Philosophy*. (R. George, Trad.). Open Court. (Trabajo original publicado en 1928).

Conant, J. (2000). Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein. A. Crary & R. Read (Eds.), *The new Wittgenstein* (pp. 174-217). Routledge.

Cora, D. (2000). Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*. A. Crary & R. Read (Eds.), *The new Wittgenstein* (pp. 149-173). Routledge.

Jaramillo, J. (1989). El "Tractatus" y el Círculo de Viena. *Universitas Philosophica*, 13, 31-41. El "Tractatus" y el Círculo de Viena - Dialnet

Luján, H. (2010). «Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del *Tractatus* de Wittgenstein. Ideas y valores», 59(142), 111-130. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80914956006>

Revolledo, A. (2014). *Lenguaje, mundo y conocimiento. Observaciones a la teoría figurativa del Tractatus Logico Philosophicus de Ludwig Wittgenstein* (Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas).

Russell, B. (1922). Introduction. *L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus* (K. Paul, Trad.). (Trabajo original publicado en 1921) <http://people.umass.edu/klement/tlp/>

Tejedor, C. (2015). *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*. Routledge.

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus* (E. Anscombe, Trad.). Routledge. (Trabajo original publicado en 1921).



Libro electrónico disponible en  
<http://fondoeditorial.unah.edu.pe/index.php/fonedi/catalog>  
Publicado en el Perú / Published in Peru.



