



d.

Augusto Salazar Bondy,
o o o o o o o
filósofo de la liberación peruana

Joel Rojas Huaynates
<https://orcid.org/0000-0003-2513-8287>
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)
Quito, Ecuador
jwrojas@flacso.edu.ec

Cita este capítulo:

Rojas Huaynates, J. (2021). Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.109-142). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana

Joel Rojas Huaynates

Resumen. En este artículo se abordarán cuatro tópicos de la producción teórica de Augusto Salazar Bondy, a saber, la histórica, la pedagógica, la axiológica y la política. Justificaremos, a partir de estos tópicos, que este filósofo peruano es un representante de la filosofía de la liberación y sus matrices teóricas poseen una singularidad propia en diálogo con la tradición peruana a través de José Carlos Mariátegui; con la tradición latinoamericana a través de Paulo Freire, la teoría de la dependencia y la historia de las ideas; y finalmente, con la tradición occidental a través de la fenomenología, el marxismo y la filosofía analítica.

Palabras claves: dominación, liberación, ser emergente, socialismo humanista, democracia integral.

Abstract. This article will address four topics of Augusto Salazar Bondy's theoretical production, namely, the historical, the pedagogical, the axiological and the political. We will justify, based on these topics, that this Peruvian philosopher is a representative of the philosophy of liberation and his theoretical approaches have their own uniqueness in dialogue with the Peruvian tradition through José Carlos Mariátegui; with the Latin American tradition through Paulo Freire, the theory of dependency and the history of ideas; and finally, with the Western tradition through phenomenology, Marxism, and analytical philosophy.

Keywords: domination, liberation, emergent being, humanistic socialism, integral democracy.

I. El tópico de la histórica

El tópico de la histórica salazariana parte de la propuesta del *ser emergente del hombre*.¹ Esto permitió a Salazar Bondy distanciarse de

1 En este punto sigo el análisis de la maestra Adriana Arpini. Véase su libro *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy* (2016).

determinismos naturalistas donde el hombre es producto de fuerzas exteriores que representan un acabamiento. Por el contrario, existe un dinamismo en el hombre, producto de la historicidad, enlazado con el concepto de cuerpo que se presenta como una alternativa frente al dualismo cartesiano. Esta propuesta fue retomada por Salazar Bondy desde los planteamientos de Maurice Merleau-Ponty.² De modo que el cuerpo no es considerado como objeto externo al *cogito* cartesiano, sino que es un vehículo del ser-del-mundo porque posibilita el acto cognoscitivo (sujeto-objeto). En este sentido, el *cuerpo*, vínculo de lo fisiológico y lo psicológico del hombre, pertenece desde un inicio al mundo por medio de su existencia. Salazar Bondy asume esta superación del dualismo cartesiano, pero lo vincula con la historicidad del hombre porque “el cuerpo, por su parte, enraíza al hombre en el mundo físico. Es el lazo de unión de nuestro ser actual con el curso anterior y con el estado actual de la naturaleza” (Salazar Bondy, 1985, p. 94).

Los conceptos de “historia” y “cuerpo” son la base del *ser emergente* del hombre que permite el despliegue de posibilidades futuras como proyecciones en tanto superación de lo dado. Estas proyecciones del hombre son consideradas *emergentes* porque no son acabadas ni estáticas. La flecha con dirección a un blanco es tomada como metáfora del hombre porque se constituye durante su trayectoria por medio de la libertad, a la cual no hay que entenderla como extrínseca al mundo, sino como acción inmanente porque la realidad, a partir de la libertad, trasciende. Así, la esencia humana como identidad inacabada, no suturada, se revela en la historia, pero no es un hombre solipsista, sino una subjetividad en relación con la comunidad.

Si bien hay una estrecha relación entre la libertad y la comunidad en tanto creación genuina del hombre, contrariamente puede ocasionar la pérdida de libertad del hombre a través de su destrucción o su

2 En 1951, Salazar Bondy obtuvo una beca para realizar estudios en la École Normale Supérieure de París, donde conoce a Merleau-Ponty (1908-1961). Posteriormente, el filósofo peruano dedica dos estudios a la obra del francés: “Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty” (1961) y “El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty” (1961).

alienación. Frente a esta situación, el hombre considerado como ser precario tiene la exigencia de “salvaguardar al hombre y llevarlo a su máximo cumplimiento de su ser libre” (*ibid.*, p. 97). Por lo tanto, Salazar Bondy, a partir de la emergencia histórica del hombre, fundamenta un humanismo socialista que “se caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y valores” (*ibid.*, p. 98).

Otro punto importante del tópico la histórica es la ampliación metodológica de la historia de las ideas. Salazar Bondy realizó investigaciones sobre la filosofía peruana entre 1949 y 1966.³ La orientación metodológica utilizada, como indica el título de uno de sus libros de aquella época, fue la “historia de las ideas” propuesto por su maestro José Gaos. En las conclusiones de sus investigaciones en torno a la historia de las ideas, ubicamos una tensión sobre la autenticidad de la filosofía peruana.⁴ En este sentido, la tensión surgida sobre la autenticidad a través de la historia de las ideas será superada por medio de una ampliación metodológica a partir de la cultura de la dominación.

En el debate sociológico latinoamericano de la teoría de la dependencia se definía el concepto *dependencia* de manera negativa, porque significaba la dependencia de un país subdesarrollado frente a uno desarrollado. El estatus subdesarrollado sería superado adoptando las prácticas políticas y económicas de los países desarrollados, es decir, un país subdesarrollado debe permitir la injerencia política y económica de los proyectos desarrollistas como sucedió con la política económica estadounidense de la Alianza para el Progreso. Salazar Bondy sostiene que el concepto de *dependencia* no posee un significado negativo en un sentido amplio, pues, por ejemplo, tenemos la dependencia entre la madre y su hijo, o en

3 Los libros más significativos son *Philosophy in Peru: a historical study* (1954), que se publicó posteriormente en español, e *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1966). Estas investigaciones son una invaluable recopilación y análisis de obras filosóficas, sociológicas y políticas, entre otras disciplinas.

4 Esta problemática en el corpus teórico salazariano, en el cual dicha tensión se encuentra no solo en la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965), sino también tempranamente en su artículo “Filosofía peruana de ayer y de hoy” (1953) y, además, en un texto que a nuestro juicio resuelve esta tensión: “Las tendencias filosóficas en el Perú” (1962).

la relación de un país A con un país B en el marco de un convenio económico mutuo. Se desplaza este concepto por el de *dominación* que hace referencia al poder de decisión de un país A-dominante frente a un país B-dominado, ya sea en el ámbito económico, político, militar, etc.; esto a diferencia del concepto de *dependencia* que se define solamente como relación mutua de un país A con un país B.

En segundo lugar, Salazar Bondy inserta, en su *cultura de la dominación*, el concepto de alienación desde una base filosófica-antropológica, es decir, desde la condición del hombre que ha perdido su ser propio. De esta manera, Salazar Bondy, a partir de esta ampliación conceptual sobre la alienación, sostiene que el subdesarrollo es la causa principal porque refleja la situación de un país que no logra autoimpulsarse y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. La dominación económica de los recursos y medios de producción es la dominación primaria, a través de la cual se derivan otras dominaciones, ya sea cultural, militar, política o social (*ibid.*, p. 31).

El diagnóstico de la población peruana representada a través de la cultura de dominación, será introducido en el análisis sobre los países del tercer mundo debido a su condición de país subdesarrollado. La tarea fundamental de un proyecto de liberación es eliminar el sistema capitalista que permite la dominación primaria de índole externa, que repercute en otras relaciones de dominación de manera interna. Sin embargo, el diagnóstico de la cultura peruana no representa una mera crítica si no permite, a partir de su negatividad, proponer la cancelación de la condición de defectividad y alienación de los hombres. Esta negatividad no fue ampliamente comprendida por Leopoldo Zea, pues en la dialéctica hegeliana el concepto de alienación es un momento en el devenir del espíritu cuyo propósito es captar la experiencia particular e histórica. Es notoria, en este sentido, la deuda de Salazar Bondy respecto a la negatividad de la dialéctica hegeliana. Uno de los pocos que concordaron sobre la negatividad fue Enrique Dussel, pues este filósofo argentino tomó partido por Salazar Bondy en el debate con Zea: “algunos filósofos no se han detenido suficientemente en la crítica negativa, y desde un optimismo afirmativista no han comprendido la necesidad de transitar primero por la negatividad” (Dussel, 2007, p. 56).

Ahora bien, vayamos a la aplicación de la cultura de la dominación en el análisis de la historia de las ideas latinoamericanas. En primer lugar, Salazar Bondy indica que el pensamiento filosófico hispanoamericano surge desde el descubrimiento de América y de la conquista española; esta arbitrariedad es, como indica el filósofo peruano, debido a la falta de fuentes y las limitaciones sobre el pasado cultural de los pueblos indígenas. En el establecimiento colonial, durante los siglos XVI y XVII, hubo la introducción de la filosofía que representaba los intereses de los colonizadores, es decir, esta primera filosofía hispanoamericana fue un pensamiento conservador y antimoderno y no poseía un pensamiento americano original. Pero en el siglo XVIII, con la introducción de Descartes, Leibniz, Galileo, Rousseau, Smith, entre otros, hay un “despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y americana” (Salazar Bondy, 1969, p. 7). Así, en la etapa independentista en Hispanoamérica encontramos un pensamiento filosófico sin censura del orden monárquico, un periodo que es conocido como romántico y que abarca desde las independencias hasta 1870. Luego, hay un predominio, desde fines del siglo XIX hasta inicios del siglo XX, del positivismo de Auguste Comte y Herbert Spencer, el mismo que será posteriormente superado por un movimiento filosófico universitario denominado como de los *fundadores*, en el que se encuentran Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Enrique Molina y Antonio Caso. Después, aparecen el marxismo y la fenomenología, que tendrán en el caso del primero una vinculación y repercusión en el ámbito político, y en el caso de la segunda, será introducida desde la tercera década del siglo XX por medio de Edmund Husserl, Martín Heidegger y el existencialismo francés. Por último, señala Salazar Bondy que hay una orientación en temas como la lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje. De este modo, tenemos entonces que este escueto repaso histórico de la filosofía en Hispanoamérica, permite a Salazar Bondy sostener la inexistencia de una filosofía auténtica porque es imitativa, incapaz de crear una tradición de pensamiento; por el contrario, acepta que cualquier tradición filosófica, posee un sentimiento de frustración intelectual y, además, implica un distanciamiento entre quienes practican la filosofía y su comunidad.

Estos rasgos del pensamiento filosófico hispanoamericano serán analizados a través de la impronta de Hegel.⁵ Salazar Bondy comparte con este filósofo alemán la idea de que una filosofía representa “la filosofía de su tiempo”, es decir, es producto racional de la comunidad de manera auténtica. Pero la filosofía es inauténtica cuando tiene una imagen ilusoria de sí, como representación mistificadora y se presenta como una ilusión antropológica.

Salazar Bondy, como hemos visto, imbrica su tesis sobre la cultura de la dominación con la historia de las ideas latinoamericanas, por eso incluye en sus investigaciones históricas de la filosofía hispanoamericana, conceptos como frustración, enajenación, autenticidad y mistificación. De modo que el pensamiento filosófico hispanoamericano posee el rasgo de negatividad por los rasgos descritos anteriormente, pero cuyo punto de partida es reconocer la necesidad de indagar y buscar los factores y

5 No se trata de catalogar a Salazar Bondy como hegeliano, tal como lo hace Norman K. Swazo en su artículo “Hegel’s Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy”. Si bien está presente una impronta hegeliana, no concordamos con su total asimilación a ese sistema. La lectura de la tradición filosófica occidental en Salazar Bondy se realiza de manera crítica y propositiva y es por eso que rechazamos el análisis de Swazo, porque no se trata de un hegeliano que asuma un cursalismo filosófico, sino que se encuentra en constante diálogo con otras tradiciones filosóficas y otras disciplinas. La limitación de Swazo es su lectura parcial de la obra salazariana, pues no complementa su estudio con, por ejemplo, el planteamiento de Salazar que subyace en el análisis de la filosofía hispanoamericana, a saber, la cultura de la dominación. Este texto salazariano, como hemos señalado anteriormente, es un diálogo entre la teoría de la dependencia latinoamericana, la teoría de la dominación de Perroux y las discusiones con los cientistas sociales del Instituto de Estudios Peruanos. De manera que la propuesta de la autenticidad de la filosofía hispanoamericana no sólo se da en términos teóricos, sino a partir de la eliminación de los lazos de dominación primaria y secundaria de países del tercer mundo frente a países imperialistas. Salazar Bondy, más allá de la guarida de Hegel, representa un filosofar del alba, porque no aceptó la sentencia hegeliana donde la filosofía representa, a manera de metáfora, el búho de Minerva, es decir, la filosofía como análisis de los hechos consumados, sino que “creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro” (*ibid.*, p. 25). Reconocemos la impronta hegeliana en el *corpus* teórico salazariano, pero también es visible, aunque invisible para Swazo, la distancia con el sistema hegeliano.

las causas de esta situación. En el caso de Salazar Bondy, la causa es el subdesarrollo de los países del tercer mundo cuyo producto es la cultura de dominación. De ninguna manera, sin embargo, este diagnóstico de Salazar Bondy es pesimista, porque:

(...) la filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso consciente de él, con vistas a su cancelación (*ibid.*, p. 25).

En suma, hemos analizado en este apartado el tópico de *la histórica* para demostrar que sus conclusiones decantarán en una problematización del estatus antropológico en Latinoamérica, que formaría parte fundamental en la filosofía de la liberación de Salazar Bondy. Hemos desarrollado, en primer lugar, el *ser emergente* del hombre, planteamiento que si bien parte de una reflexión ontológica sobre el ser, no se reduce a conclusiones especulativas a partir de la articulación de los conceptos de historia, cuerpo y trabajo. En segundo lugar, analizamos la metodología de la historia de las ideas latinoamericanas para concluir que existe una “tensión” sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, la misma que será resuelta mediante el planteamiento salazariano de la cultura de la dominación. Este planteamiento fue parámetro de análisis para sostener la inautenticidad no sólo de la filosofía peruana sino de la filosofía latinoamericana en general, debido a la situación de alienación del hombre latinoamericano inmerso en una situación de subdesarrollo.

II. El tópico de la pedagógica

En torno al tópico la pedagógica tenemos dos momentos: la educación de la crisis y la educación del hombre nuevo. La primera sostiene que la problemática educativa tiene que complementarse con la transformación estructural de la sociedad peruana; esta postura es una continuación de

los planteamientos de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui. En el análisis sobre la realidad peruana no se debe aislar la educación de la problemática estructural de la sociedad. Ahora bien, esta crisis en el ámbito teórico-educativo es denominada como *la educación de la crisis*; de este modo, Salazar Bondy asume una posición crítica, en primer lugar, frente a los planteamientos abstractos e idealistas sobre la educación, porque estos sólo analizan de manera particular esta problemática y, además, proyectan un supuesto hombre ideal, desencarnado de la realidad peruana. Este análisis inicial de la educación como crisis sirve como diagnóstico para proyectar una educación que posibilite y complemente el impulso del desarrollo del país. Esta forma de desarrollo en su factor económico, señala Salazar Bondy, no debe estar basada en la desigualdad, ni en el lucro privado y la servidumbre; por el contrario, debe estar al servicio de todos los ciudadanos. Esta complementación entre la economía y la educación no es de carácter secundario, pues para Salazar Bondy el punto fundamental para esta convergencia tiene una base estructural de la sociedad.

Frente a esta situación de crisis, Salazar plantea una disyuntiva: hundirse en la miseria y caer preso del poder extranjero, o ingresar a la vía del desarrollo. Para él la opción es la vía del desarrollo, el cual no sólo se plantea desde una prosperidad económica del éxito capitalista, sino que parte de una orientación ética y humanista donde el hombre no sea acabamiento ni conservación, sino creación, apertura y libertad. En este sentido, Salazar apuesta por una educación humanista para el ascenso o expansión del hombre, donde la educación tiene que plantear la certeza de que “su misión rectora en la cultura reside en esto: en haber sacado paulatinamente a luz el ser libre del hombre, el sentido ascendente de su existencia y su valor excepcional en el conjunto de la vida cósmica” (Salazar Bondy, 1965, p. 55). Así, esta nueva educación debe superar los antiguos postulados sobre el hombre y plantear un nuevo humanismo, a saber: el hombre es un ser improbable por su ilimitada posibilidad existencial, por su indeterminación óptica y su historicidad. A esto es a lo que habíamos llamado, en términos ontológicos, el *ser emergente* del hombre, que se opone al naturalismo porque no es determinado y estático. Además, Salazar Bondy señala que el hombre ha logrado crear

un mundo inédito porque su libertad creadora es una fuente permanente de expansión y durante este proceso sólo puede aceptar los valores como orden compatible de la autoconstitución del hombre.

El segundo momento del tópico de la pedagógica se da con la educación del hombre nuevo, cuya propuesta se desarrolla durante el Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado (1968-1974). En ese entonces, Bondy participó en la Comisión de la Reforma Educativa, donde retomó los conceptos de *concientización* de Paulo Freire (1995; 2005) y la *desescolarización* de Iván Illich (2006). La definición de concientización de Salazar Bondy es que “implica el desarrollo de la libertad personal y es incompatible con toda forma de opresión. Por eso puede ser y es un instrumento de liberación” (Salazar Bondy, 1976, p. 48). En el análisis salazariano este concepto, como factor del desarrollo humano, forma parte del proceso de liberación. Además, él señala sobre el concepto de concientización las siguientes características: a) un despertar de la conciencia del hombre frente al mundo que lo rodea; b) tiene el carácter operativo de “crítica racional” porque permite superar el análisis superficial de la realidad; c) es un compromiso como individuo y como miembro de una clase social o comunidad nacional; d) posee un compromiso existencial no sólo abstracto, sino como praxis o acción frente a la dominación o factores alienantes; e) causa la liberación de la conciencia porque se ubica en las antípodas de la dominación de la conciencia y de la alienación del sujeto humano (*ibid.*, p. 48-50). El punto “d” representa un distanciamiento de Salazar Bondy frente a Freire, pues para el brasileño la concientización se da solamente en el plano de la conciencia en una instancia idealista, desligada de prácticas transformadoras. En cambio, Salazar Bondy, si bien comparte esta premisa de Freire, la inserta dentro de un proceso revolucionario, es decir, en la transformación estructural de la sociedad peruana. Ya indicamos anteriormente que una reforma educativa no debe aislarse del proceso de transformación socio-económica, como sostuvo Mariátegui.

Ahora bien, Salazar Bondy reemplaza el concepto de *diálogo* de Freire (en el cual nadie concientiza a nadie, nadie se concientiza solo), por el de *interconcientización*. Esta precisión conceptual radica en la

malinterpretación de la concientización en su sentido pasivo, pues ahora será una “operación que realizan los hombres, apoyándose mutuamente en sus conciencias críticas, y que les lleva desde la clausura hasta la comprensión racional y el compromiso existencial” (*ibid.*, p. 51). De este modo, una educación sin concientizar o sin proceso de interconcientización representaría una educación de la dominación. Por tal motivo, un proceso de transformación estructural educativa que oculte las causas de la situación socio-económica en una situación de dominación, será considerado como un proceso de *desconcientización*, es decir, un proceso para dominar al educando e impedir la liberación integral del hombre.

Por otro lado, el concepto de *desescolarización* tuvo implicaciones teóricas y prácticas en la propuesta educativa de Salazar Bondy, quien se oponía igualmente a la escuela tradicional por su carácter rígido y uniformizador que consolida el orden, la disciplina y la regularidad en una sociedad. En este sentido, comparte con Illich la superación de este tipo de educación y sus características, pero con algunas diferencias y precisiones, pues Illich parte del análisis de los Estados Unidos, que es una sociedad altamente consumista, a diferencia del caso peruano que es un país subdesarrollado, sin industrias. Por eso es fundamental el planteamiento salazariano de la cultura de la dominación.

En primer lugar, Salazar Bondy hace unas precisiones conceptuales, a saber: a) la escolarización es enseñar a los educandos bajo un currículo determinado; b) la enseñanza-aprendizaje son las acciones y los productos por los cuales se adquieren conocimiento, habilidades, etcétera, y c) la educación es un proceso que posibilita la formación de la persona. De este modo, la nueva educación distingue y disocia los conceptos de educación y escolarización (escuela) que antes estaban vinculados. Por eso, a partir de esta distinción, Salazar Bondy sostuvo que el sentido de la educación es “una actividad o constelación de actividades teleológicamente orientadas. En este sentido cabe distinguir entre educación propiamente dicha y habituación y mero aprendizaje” (*ibid.*, p. 10). De lo que se trata, como vimos con Illich, es de la superación de la escuela tradicional por medio de la desescolarización:

(...) se propone abatir los muros de la escuela y llevar la educación afuera, al aire libre de la vida. Esta es la sustancia de una operación aparentemente simple pero llena de contenido revolucionario, no sólo en el plano pedagógico sino también en lo social y cultural (*ibid.*, p. 68).

En segundo lugar, Salazar Bondy señala dos dimensiones de la desescolarización, la primera de las cuales refiere a su modo aplicativo, y en su sentido más débil, como el “uso de un sinnúmero de medios y procedimientos técnicos que existen fuera de la escuela, su aprovechamiento óptimo para fines educativos” (*ibid.*, p. 69). De modo que la educación utilizaría diversas plataformas en los medios de comunicación –radio, prensa, televisión– para cumplir sus objetivos y proponer un “movimiento de liberación de los medios de comunicación colectiva” (*ibid.*, p. 74)⁶; además, se incluyen actividades no escolares como la industria, la agricultura, el comercio, entre otras. El objetivo fue el descentramiento de la educación atrapada en la escuela e insertarla, como modo de superación, en la vida diaria y en la comunidad.

En cambio, la segunda dimensión, más profunda, de la desescolarización, es superar el monopolio del sistema educativo representado en la exclusividad profesional de enseñar, la sujeción al esquema magisterial y la subordinación a un currículum escolar. Si bien en este punto coincide Salazar Bondy con Illich, el filósofo peruano realiza una distinción entre una “institución de uso educativo” y una “institución escolar” en donde esta última es insostenible, pues Salazar Bondy no acepta la radicalidad de la crítica de Illich en torno a las instituciones. Además de lo anterior, habría que considerar también una tercera dimensión, la cual impulsa un proceso comunitario con implicaciones sociales y culturales donde la desescolarización, cumplido su objetivo en el ámbito educativo, pasará al ámbito social como crítica al orden establecido. Lo dice en los siguientes términos:

6 Esta postura sobre la reforma educativa se articulaba con la reforma de los medios de comunicación. Así, los periódicos como *El Comercio*, *La Prensa* y *Expreso* se convirtieron en medios de expresión de sectores como el campesinado y causas como la educación.

(...) una crítica radical del mundo contemporáneo, de su tremenda capacidad de desecar la fuente de la vida y de capturar a todos los individuos en una red impersonal de hábitos y prescripciones. El blanco principal de esta crítica son los países industriales [donde] prevalece la administración de la vida y todas, unas más, otras menos, rápidamente caen en el consumismo y la economía expansiva (*ibid.*, p. 81).

En este punto Salazar puntualiza que la propuesta de Illich tiene como base de análisis los países desarrollados, por tanto, Salazar Bondy plantea tres observaciones a esa propuesta de la desescolarización: a) en el caso de los niños pequeños no se precisa una desescolarización adecuada para ellos y lo mismo sucede en el caso de la educación primaria; b) el carácter discriminador y de privilegio de la educación escolar no sólo depende de la estructura social global, sino también del aspecto nacional (en el caso latinoamericano es imprescindible la superación del subdesarrollo); c) la desescolarización, a partir de su principio de libre elección, no contribuiría a la transformación estructural de los países subdesarrollados. Por ejemplo, en un proceso revolucionario, el uso de los medios de comunicación se hace necesario para cancelar los lazos de dominación exterior e interna a través de un proyecto educativo.

Salazar Bondy comprende la desescolarización dentro de un proyecto político revolucionario en el cual el Estado cumple el rol de mediador de los cambios estructurales. De manera particular, la reforma educativa aplica la desescolarización no como “norma absoluta y rígida, sino como un principio general abierto, susceptible de ofrecer soluciones a los problemas que la transformación de la educación presenta” (*ibid.*, p. 87). Es por eso que asume la desescolarización de Illich, pero articulada a otros procesos como la autoeducación, la teleducación, la nuclearización, entre otras propuestas educativas.⁷

⁷ Hasta la fecha no hay un riguroso y documentado estudio sobre la reforma educativa del Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado. Es todavía una tarea por realizar después de cincuenta años de este proceso político. Sin embargo, en 2013 la Derrama Magisterial publicó 19 tomos de la Colección Pensamiento Educativo

Ahora bien, es importante agregar en este tópico el legado mariateguiano de Salazar Bondy. En un artículo en el que analiza el concepto de la libertad intelectual, señala que Mariátegui tuvo una fe en la constitución del socialismo peruano y una filiación doctrinaria marxista (fe que Bondy comparte). Asimismo, esta libertad intelectual indica que Mariátegui se sirve de la doctrina marxista pero no es siervo de ella, en el sentido que recoge:

(...) con plena autonomía todas las incitaciones, todos los aportes que se revelaban fecundos y eficaces, distinguiendo donde creía necesario distinguir, unificando donde creía válido unificar, sin obsesiones narcisistas de originalidad pero también sin escrúpulos de beatería dogmática (Salazar Bondy, 1957b, p. 7).

De modo que Mariátegui asimiló de modo creativo y original a Sorel, Bergson, Croce, Unamuno, entre otros filósofos marxistas y no marxistas.

Posteriormente, Salazar Bondy dedicó un estudio sobre Mariátegui en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Ahí, la noción de libertad intelectual de Mariátegui será definida como *marxismo abierto*, es decir, definiendo al marxismo como una doctrina abierta porque permite una renovación y continuación de la obra de Marx; de modo que no afecta la unidad doctrinaria del marxismo porque más que una filosofía de la historia es un método de interpretación histórica de la sociedad. Así, Salazar Bondy, a través de Mariátegui, sostiene que el “marxismo es, pues, filosofía pero no como sistema ni como teoría científica, sino como crítica y método” (Salazar Bondy, 1965, p. 315). Tenemos entonces que el filósofo peruano se distanció del marxismo soviético y de la propuesta estructuralista de Louis Althusser, aunque se apropió del debate humanista francés para plantear su propuesta de filosofía de la liberación, como hemos visto anteriormente.

Peruano. En el tomo 13 dedicado a la reforma de la educación de Velasco, aparece el estudio introductorio de Patricia Oliart y, además, se compilan discursos y documentos oficiales de la reforma, así como fragmentos de las obras de Salazar Bondy, Walter Peñaloza Ramella y Emilio Barrantes Revoredo.

Por otro lado, Salazar Bondy retoma el hilo conductor del análisis educativo iniciado por Mariátegui, a saber, la necesidad de una reforma de la educación no como hecho aislado, sino como parte del cambio estructural de la sociedad. En este sentido, si una reforma educativa tiene que formar parte de un cambio estructural –o revolución como veremos en adelante–, entonces es necesario partir de un previo diagnóstico sobre la realidad peruana. Este filósofo peruano, así, propone como tal diagnóstico la cultura de la dominación, cuyo concepto central es la alienación, la cual ya no sólo se da en un nivel particular de la conciencia o a una reducción económica, sino se amplía hacia un análisis de la sociedad y la cultura peruana. En este sentido, frente a las premisas de la cultura de la dominación, el peruano comparte principalmente la necesidad del cambio estructural:

(...) la Reforma Educativa que acaba de iniciarse, para ser efectiva y trascendente, articulándose con el resto de las transformaciones sociales y económicas que constituyen el proceso revolucionario peruano, ha tenido que atacar en sus bases los elementos que generan en el plano educativo la alienación del poblador peruano y que, por lo tanto, contribuyen a afianzar el sistema de dominación imperante y a mantener indefinidamente el subdesarrollo de la nación (Salazar Bondy, 1972, p. 22).

En su artículo “Proceso de la instrucción pública” (1976)⁸, Salazar Bondy indica que la educación frente a una situación de feudalidad y colonialismo como lo diagnosticó Mariátegui, tiene que afirmar un carácter revolucionario. Veamos, entonces, cómo define este filósofo peruano el concepto de revolución.

En primer lugar, tenemos que el gobierno de Juan Velasco Alvarado, para Salazar Bondy, representa un proceso revolucionario:

8 Este artículo fue publicado póstumamente en 1976, en el libro *Presencia y proyección de los 7 ensayos*, en el cual también participan Luis E. Valcárcel y Augusto Tamayo Vargas. Según se indica en la “Presentación” de este libro, estos artículos compilados se publicaron por el cuadragésimo aniversario de la primera edición de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui.

(...) esta Reforma inserta en un proceso de cambio revolucionario, nuestros planteos han tenido siempre como referente implícito la revolución, es decir, el proceso histórico de transformación de la sociedad humana, la redefinición del sistema y el rumbo de la vida colectiva. Por eso, aun a riesgo de reiterar análisis y planteos antes hechos, es imperativo cerrar estas páginas con una consideración general de las relaciones entre la educación, específicamente la peruana y la revolución (Salazar Bondy, 1976, p. 171).

En esta cita es importante delimitar el concepto de revolución a partir de dos ideas. Primero, la revolución es entendida como la transformación estructural de la sociedad, y segundo, esta particular revolución velasquista no se desarrolló mediante el uso de la violencia. De modo que Salazar Bondy admitió participar de un proceso revolucionario, como consta en sus últimos escritos sobre la reforma educativa. Por eso, en el Plan Inca del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, se señaló el carácter de esta revolución como “proceso de transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales” (1975, p. 20), de ahí que la reforma educativa se diera simultáneamente con otras reformas. Ahora bien, Salazar Bondy señala que la relación entre el proceso revolucionario y la reforma educativa ha sido relegada por dos posturas: a) la mentalidad dominante, es decir, del sector conservador porque sataniza la revolución en su aspecto educativo; y b) en ciertos sector de los revolucionarios porque estos sostenían su irrelevancia.

En este sentido, la revolución, y de manera particular la reforma de la educación, tienen que desarrollarse por medio de “a) un pensamiento que interpreta al mundo según las tendencias y valores del sujeto [...]. b) Un pensamiento que propone un curso de acción y que compromete el destino vital del sujeto” (Salazar Bondy, 1976, pp. 178-179). En este punto, Salazar Bondy concibe la educación como acción interhumana formadora de actitudes y orientadora de conductas, porque la educación no podrá cumplirse sino “desde una perspectiva normativa y axiológica, o sea, desde un proyecto existencial que concierne a individuos y a grupos. En consecuencia, toda educación supone un componente

ideológico esencial” (*ibid.*, p. 179). Sin embargo, ese componente no se trata de una mera manipulación o adoctrinamiento de los hombres, sino que la educación es política, ya sea como postura protorrevolucionaria o contrarrevolucionaria.

Asimismo, Salazar Bondy indica los rasgos revolucionarios de la nueva educación: 1) la reforma educativa forma parte de un proceso de cambio estructural; 2) la concientización es la toma de conciencia crítica sobre la realidad social; 3) la importancia del trabajo en el hombre y su liberación debido a su estatus alienado; 4) tiene una vocación y participación comunitaria; 5) la democratización de la educación que busca superar el formalismo tradicional; y 6) revoluciona los conceptos y categorías pedagógicas y elimina toda forma de dominación cultural (*ibid.*, pp. 186-189). En este sentido, queda demostrado que este proyecto educativo se enmarca dentro de un proceso revolucionario, como indica el propio Salazar Bondy.

Hemos visto en este apartado las iniciales teorizaciones de Salazar Bondy sobre lo pedagógico. En primer lugar, tratamos la *educación de la crisis* hasta llegar a la educación del hombre nuevo a partir de los conceptos de “concientización” y “desescolarización”. Estas dos etapas teóricas de Salazar Bondy sobre la educación tienen como punto de partida la situación del hombre en el contexto latinoamericano del subdesarrollo, donde a través del *ser emergente* inmerso en un proceso de liberación surgiría el hombre nuevo. Asimismo, vimos cómo Salazar Bondy retoma algunos puntos de la reflexión de Mariátegui sobre la educación.

III. El tópico de la axiológica

La fenomenología tuvo un importante impacto en el ámbito filosófico peruano a partir de la década de los 40. En aquel contexto, Salazar Bondy tuvo una formación fenomenológica de la cual es muestra su tesis doctoral titulada *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real*. También tuvo una formación en epistemología

y lógica a través de su maestro Francisco Miró Quesada; es por ello que tomará distancia de la fenomenología debido a su carácter ontológico especulativo. Para dar cuenta de este desplazamiento, a manera de propedéutica, desarrollaremos el uso de la guillotina de Hume y la falacia naturalista en las investigaciones axiológicas de este filósofo peruano.

Hume (2001), en el *Tratado de la naturaleza humana*, planteó la imposibilidad de deducir premisas valorativas a partir de premisas descriptivas. Esta propuesta tuvo mucha repercusión en el posterior desarrollo ético y axiológico: Max Black –quien acuñó el nombre guillotina de Hume– sostuvo la imposibilidad del paso de “es” a “debe”. Por tal motivo, Salazar Bondy lo asume como recurso para criticar la propuesta del cumplimiento del ser –de carácter fenomenológico– y la de deducir conclusiones valorativas a partir de premisas indicativas o fácticas. Otra pauta metodológica es el uso de la falacia naturalis de G. E. Moore⁹, pero antes de tratar este punto es necesario hacer un recuento de las posturas axiológicas que critica Salazar Bondy.

En primer lugar, el subjetivismo sostiene que los enunciados de valor tienen un referente vivencial: “x es bueno” donde x es representado como vivencia del sujeto. Además, los enunciados valorativos poseen un sentido constantivo –son descriptivos o informativos– y refieren a contenidos ónticos capaces de ser objeto de un juicio verdadero o falso. De ahí que el subjetivismo presenta diversas formas de reducir el valor a las vivencias, como el interés (Perry), el agrado (Meinong), el deseo (Van

9 La obra de este filósofo inglés tuvo un lugar significativo en la trama teórica de Salazar Bondy, pues adaptó los aportes de Moore como recurso teórico. Además, realizó la traducción al español del texto “El concepto de valor intrínseco”. El objetivo era introducirlo en la academia peruana porque representaba un aporte a la axiología contemporánea y representaba un particular método filosófico centrado “en el análisis lingüístico, que es característico del maestro de Cambridge, en cuya obra brillan en toda su excelencia la penetración lógica, la finura de la exégesis semántica y la busca empeñosa del rigor y la exactitud que son ideales caros al filosofar contemporáneo” (Salazar Bondy, 1963, p. 7).

Ehrenfels) o la aprobación (Russell). La limitación del subjetivismo, según Salazar Bondy, consiste en que las vivencias de carácter valorativas caerían en un relativismo, porque cada individuo tendría una vivencia diferente en torno a un mismo hecho: “la idea de que cuando emite un juicio de valor cada sujeto habla de una cosa diferente y, por tanto, entre dos sujetos (o dos grupos) no cabe discusión valorativa genuina, parece dar cuenta cabal de la multiplicidad y el cambio de los enunciados de valor” (Salazar Bondy, 2010, p. 100). Por otro lado, si bien hay una adecuación entre los hechos y vivencias pero no necesariamente de la variedad de los juicios, se implica que los enunciados valorativos se refieran al sujeto y sus vivencias: “el lenguaje valorativo en cuanto tal no es, pues, un lenguaje psicológico, aunque los factores vivenciales resulten determinantes en el fenómeno del valor” (Salazar Bondy, 2010).

En segundo lugar tenemos la postura del objetivismo. Su premisa general es que cuando afirmamos: “x es bueno” se refiere que lo bueno es una determinada propiedad del objeto y que éste posee, al igual que el subjetivismo, un juicio verdadero o falso. El enunciado valorativo del objetivismo posee un grado de objetividad independientemente de nuestras vivencias, sin embargo, esta postura axiológica, al determinar la naturaleza y la aprehensión del valor, postula un reduccionismo del valor, pues tenemos dos tipos: 1) los naturalistas, quienes abogan que el valor es una propiedad que pertenece al orden de los fenómenos naturales, como sostienen Wilhelm Oswald y Herbert Spencer; y 2) las no naturalistas, quienes apelan al orden ideal o irreal defendidos, como sostienen Max Scheler y Nicolai Hartmann. Estas dos vertientes del objetivismo, aparte de sus diferencias y matices, son propuestas que afirman un reduccionismo, por tal motivo, como indica Salazar Bondy, “el debate axiológico ha descartado prácticamente todas las posiciones reduccionistas, ya que a la postre hacen incomprensible la experiencia valorativa y el lenguaje del valor” (*ibid.*, p. 103). Incluso, los objetivistas axiológicos postulan que los valores son absolutos e inmutables, es decir, sostienen un análisis ahistórico de los valores.

Ahora bien, la propuesta que pretende resolver estos reduccionismos, la del subjetivismo y la del objetivismo, la encontramos en la obra de

Moore, quien sostiene que el valor no lo ubicamos en las vivencias ni en las propiedades del objeto, sino en una instancia *sui generis* denominada *valor intrínseco*, que es representado como lo “bueno en sí mismo” a manera de una autarquía de la cosa valiosa. Esta postura de Moore concluye que los valores tienen un referente objetivo y que la única forma de aprehensión del valor intrínseco es mediante la intuición. De manera que, a diferencia de los subjetivistas y objetivistas, el valor intrínseco no se reduce a una descripción ni a una propiedad, porque sería entonces una falacia naturalista. Sin embargo, Moore, según Salazar Bondy, es considerado como un objetivista internalista al sostener el valor intrínseco, y como un tipo de no naturalismo porque apela a un intuicionismo. Salazar, en este sentido, habiendo realizado un recuento de las tendencias filosóficas de la moral británica¹⁰, asume como recurso teórico la falacia naturalista, la cual consiste en reducir el valor a propiedades como “el placer, el interés o la adaptación al medio” (*ibid.*, p. 277). Las tendencias que no logran resistir a esta falacia son las que atribuyen el valor a un aspecto físico o metafísico, es decir, apelan a reducir una determinada cualidad. Como resultado, Salazar Bondy se distancia, por un lado, de las formulaciones naturalistas que reducían el valor a instancias empíricas y, por el otro, de las formulaciones no naturalistas que apelan a instancias supraempíricas.

Así, como hemos visto, tanto la guillotina de Hume como la falacia naturalista sirven para despejar el terreno problemático de la axiología. De este modo, la investigación axiológica de Salazar Bondy, a decir de Javier Sasso, propone un nuevo *escenario ético* (1987, p. 15) que no se trata de la ordenación objetiva de los valores, sino del conjunto de experiencias cuyo rasgo es el *compromiso* del hombre; de manera que lo “bueno” es una exigencia normativa de adoptar una actitud favorable a

10 A parte de Moore, Salazar Bondy analiza a otros intuicionistas como Hastings Rashdall, John Laird, A.C. Ewing y Harold Arthur Prichard. Por otro lado, dedica unas líneas a Bertrand Russell, quien sostiene un particular subjetivismo donde nuestros deseos confieren valor a las cosas; y a Alfred J. Ayer, quien sostiene un emotivismo en donde el valor no describe un hecho o propiedad ni posee validez alguna, sino sólo cumple una función expresiva por medio de la exteriorización de los estados de ánimo. Por último, Bondy señala los nuevos planteamientos éticos de cepa wittgensteniana, a saber, los trabajos de Stephen Toulmin. P.H. Nowell-Smith y Richard M. Hare.

un objeto o situación determinadas. Esta actitud favorable o desfavorable se vincula con el “debe”, por ejemplo: “creo que x es bueno, pero no creo que se deba tener hacia x una actitud positiva” (Salazar Bondy, 2010, p. 121). Este “debe” implicado en lo “bueno” es incondicionado y como resultado se adopta una exigencia universal que es válida para todos los sujetos, a manera de un imperativo kantiano. Sin embargo, esta exigencia es normativa porque el “debe” es una instancia primitiva y genérica que cubre todas las exigencias de carácter evaluativo y no evaluativo. Por lo dicho, la experiencia valorativa se diferencia de la experiencia moral y del imperativo kantiano porque no es una obligación o “una instancia con autoridad”, ya que la exigencia valorativa, antes de ser un enunciado sobre las vivencias (subjetivismo), es una instancia mostrativa, es decir, no es posible intuir la ni probarla como pretenden las propuestas intuicionistas y racionalistas respectivamente. En este sentido, se hace pertinente el recurso de Ludwig Wittgenstein en el planteamiento axiológico de Salazar Bondy, como veremos a continuación.

Aparte de la falacia naturalista tenemos el recurso de la instancia trascendental de Ludwig Wittgenstein. Salazar Bondy sostiene que en el *Tractatus* encontramos dos tipos de orientaciones, la primera es la lectura dominante referida a la lógica y a la epistemología, y la otra referida a la ética, la axiología y lo místico. Estos dos tipos de orientaciones tienen como base las influencias de diferente índole, como las de Gottlob Frege, Bertrand Russell, Arthur Schopenhauer, Tolstoi, Platón, San Agustín, Soren Kierkegaard y Heinrich Hertz (Salazar Bondy, 1965). Bondy asume que, en su propio marco interpretativo, el valor es carente de sentido, porque no se describe a través de proposiciones referentes a hechos. Más adelante, en 1969, K. T. Fann sostuvo, en sintonía con el filósofo peruano, que se realizaron malas interpretaciones porque traducían, sin distinción alguna, *unsinning* y *sinnlos* por *senseless*. Y, en efecto, a partir de esta deficiente traducción se designó al *Tractatus* como un tratado antimetafísico (Fann, 2013, p. 44). Este punto ya era asumido por Salazar Bondy, porque asumió dicha distinción que le permitió continuar en su análisis axiológico.

En este sentido, siguiendo el argumento de esta cita, el valor como sentido del mundo quedaría fuera del mundo, es decir, no ligado a los hechos que son expresados por el lenguaje. Pero en ningún caso, ante la imposibilidad de enunciación proposicional de la ética, lo no decible carece de importancia, si no tiene el carácter de *transcendental*. Salazar Bondy delimita este concepto como un *a priori* que posibilita el mundo y el pensamiento de este mundo, por eso lo ético, en tanto trascendental, es inexpresable por medio del lenguaje, pues está fuera del mundo y, sin embargo, puede mostrarse. Asimismo, a propósito del sentido del mundo, como señala H. O. Mounce, “el sentido de la vida es algo que puede aclararse. Pero, una vez más, solo se muestra a sí mismo; no puede ser enunciado” (2017, p. 129). Esta problemática abierta desde Wittgenstein, sirvió a Salazar Bondy como recurso teórico –al igual que la guillotina de Hume o la falacia naturalista–, para distanciarse de las tesis objetivistas y subjetivistas.

De esta manera, habiendo abierto un camino de investigación axiológica a partir de la instancia trascendental wittgensteniana, Bondy tendrá ahora como finalidad justificar por qué el valor es condición de posibilidad de la praxis, de modo que, frente a las limitaciones del subjetivismo y el objetivismo, él tiene como recurso el análisis lingüístico cuya finalidad es la fundamentación del valor. En primer lugar, esta fundamentación se enmarca en un análisis racional porque “fundamentar implica, en efecto, encontrar las razones sobre las cuales se asienta un sistema conceptual o de índole afín” (Salazar Bondy, 2010, p. 174). En segundo lugar, esta fundamentación se realiza en el nivel de la experiencia valorativa originaria, que se denomina como protovaloración. Como ya hemos visto, Salazar Bondy toma el punto de vista trascendental porque la función de los valores constituye el mundo de la praxis, o en otras palabras, son condición de posibilidad de la praxis:

(...) al modo como los trascendentales –en el sentido kantiano, husserliano o wittgensteiniano– lógicos y físico-naturales hacen posible los objetos en general y los objetos del mundo físico, fundando de este modo la idea del mundo, así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de ser considerada objetiva. El valor

sería precisamente este trascendental, es decir, una instancia categorial gracias a la cual hay un mundo racional, un orden de las acciones e interacciones humanas que podemos entender (*ibid.*, p. 179).

Esta apelación a lo racional tiene como finalidad admitir la objetividad del valor producido por el entendimiento que hace posible un mundo objetivo de la praxis. No olvidemos que el hecho de que valor es condición de posibilidad de la praxis, no quiere decir que sea representado en un lenguaje proposicional, pues se supone que hemos pasado hasta este punto por el tamiz de la guillotina de Hume y la falacia naturalista. Como resultado, Salazar Bondy demuestra que los valores son categorías que permiten la objetividad de la praxis y el entendimiento de los sujetos en el mundo de la praxis. Esta postura crítico-trascendental representa un giro copernicano en la axiología, pues según Salazar Bondy:

(...) el lenguaje cotidiano recurre a “bueno”, “malo”, “bello”, “justo” y a los demás términos valorativos cuando quiere sancionar un orden (objetivo) de la acción, frente a la multiplicidad (subjetiva) de los sentimientos y los deseos. No es posible, en consecuencia, buscar en el mundo los valores. No es posible encontrar como parte de lo objetivo instancias susceptibles de nombrarse así. Lo que ocurre más bien –y en esto reside el giro copernicano de este planteo– es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en llamar valores. Pero estas instancias 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 [...]. Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano (*ibid.*, p. 180).

El armazón conceptual de Salazar Bondy delimita los conceptos de objeto, objetivo y objetividad. En el caso del objeto estos son aquellos que son mentados o que se pueden exponer en una experiencia como representación (cosas, propiedades, estados y relaciones); en el caso del objetivo éste es lo referido a esos objetos como descripción; objetividad, finalmente, es a) la propiedad perteneciente a un objeto y b) el dominio

formado a través del objeto, ambos como exposición. Estos tres conceptos refieren a la experiencia y pueden tener diversas predicaciones en el lenguaje ordinario y científico, pero el análisis salazariano distingue –al incluir lo trascendental en su planteamiento– entre un meta-lenguaje y un lenguaje-objeto, donde el primero es constituyente del segundo y, por ende, depende del primero. Esta distinción permite a Salazar Bondy sostener que cuando se usan conceptos como causa, sustancia, verdad o espíritu no se usa un lenguaje científico, sino un lenguaje lógico-filosófico, porque el “discurso crítico y fundamentador que han usado tradicionalmente los filósofos y que como tal está orientado a comunicar no verdades sobre los hechos o los entes, sino sobre aquello que los sustenta y está presupuesto en cualquier afirmación sobre ellos” (*ibid.*, p. 187). Por esta razón, la filosofía es un lenguaje categorial o trascendental que será denominado como arque-objetividad porque son condiciones de posibilidad de la experiencia. Si bien en Kant, arguye Salazar Bondy, fue posible pasar del análisis del conocimiento hacia el análisis de la acción, entonces es posible, a partir de las distinciones realizadas líneas arriba, postular las condiciones de posibilidad de la praxis y del valor como se dio en el caso de la gnoseología:

(...) así como hay un hablar de objetos en la conexión del conocimiento, posible porque hay determinadas categorías objetivantes, así también cabe hablar de ciertas conexiones objetivas propias de la praxis, lo cual resultará también posible sólo en tanto y cuanto operen determinadas instancias categoriales constituyentes (*ibid.*, p. 188-189).

De modo que los valores son considerados como una instancia constituyente de la praxis humana cuyo carácter racional permite ubicarse dentro de la objetividad. En este punto Salazar Bondy, entendiendo la filosofía como un discurso crítico y fundamentador, pretende determinar lo constituyente, a diferencia de lo objetivo que refiere a una simple descripción. Por tal motivo, el filósofo peruano denomina la relación del objeto en tanto que constituido y constituyente como una instancia arqueo-objetiva; y al dominio de lo trascendental como una instancia denominada arque-objetividad en la cual se ubicarían los valores, pues recordemos que el valor no es una propiedad

del objeto ni tampoco una vivencia. En consecuencia, Salazar Bondy afirma el valor como trascendental donde no es posible la praxis humana sin atribución del valor.

IV. El tópico de la política

El Movimiento Social Progresista (en adelante MSP) se constituyó a fines de 1955 y, según informa en una nota de prensa de su ideario, se autorreconoce como una organización democrática y humanista cuyo objetivo es el bienestar y perfección del hombre, a diferencia de otros partidos políticos de izquierda¹¹:

(...) en el Perú, a despecho de los principios e ideales democráticos que aceptamos, la técnica dominante es la contraria: la nación subsiste a costa del hombre, contra el hombre, pues al lado de la minoría de privilegiados que pueden gozar de los beneficios de la civilización moderna, la mayoría de la población se debate en la ignorancia, en la miseria y la enfermedad (*La Crónica*, 29 de diciembre 1955, p. 9).

Salazar Bondy, después de su experiencia en el MSP, recopiló sus escritos políticos en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana* (1985). Este libro fue publicado durante el contexto de transformaciones estructurales realizado por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas y representa “una evolución personal y de un grupo generacional que va desde planteos teóricos independientes, pero aún abstractos, a un compromiso con la realidad que hace posible una praxis revolucionaria concreta” (Salazar Bondy, 1985, pp. 9-10). Por tal motivo, incluye en este libro el documento doctrinario que escribió para el MSP: “Bases para un socialismo humanista peruano”. Analicemos, entonces,

11 Este partido político, aparte de considerarse humanista y democrático, congregó a diversos artistas, intelectuales y académicos peruanos. Por este motivo sus influencias vienen del socialismo marxista y no marxista, la teoría económica de los países subdesarrollados y las investigaciones sociológicas sobre el Perú. Lamentablemente, no tuvo una importante convocatoria y se desintegró en 1962. La mayoría de sus miembros fundaron posteriormente el Instituto de Estudios Peruanos.

este momento político de Salazar Bondy que posee un desarrollo hasta su participación en el Gobierno Revolucionario de Velasco.

Delimitemos en primer lugar el concepto de progresismo en sus dos acepciones: a) es un ideal universal de plenitud y bienestar del ciudadano y de los pueblos; y b) es un proyecto político que implica resolver los problemas sociales. A diferencia de doctrinas políticas conservadoras y neoliberales, las propuestas progresistas lo hallamos en:

(...) todos los procesos revolucionarios en los cuales un principio de perfección personal y colectiva, materializado en las luchas de los hombres, ha rescatado a clases y pueblos enteros de una condición infrahumana y ha hecho prevalecer los valores de la comunidad sobre los intereses antisociales de individuos o grupos (*ibid.*, p. 80).

De modo que el progresismo, como parte de la izquierda, tuvo una crítica al capitalismo porque ocasionaba desigualdades sociales debido a su carácter individualista; sin embargo, se distancia del discurso clásico marxista porque este progresismo propone una *democracia integral*. Por otro lado, este progresismo se denomina socialista porque tuvo como finalidad la concretización de las experiencias personales y colectivas para potenciar el progreso humano bajo una transformación estructural de la sociedad y, por tal motivo, es importante unificar las distintas corrientes del socialismo¹², porque se podrá “encontrar las vías adecuadas para su recíproca colaboración y enriquecimiento en el plano teórico y en el de la práctica, [... de modo que] se romperán todos los esquemas rígidos que han restado aptitud y eficacia al pensamiento socialista” (*ibid.*, p. 84). Este progresismo es, pues, una doctrina abierta que adopta recursos teóricos y prácticos del socialismo en general, para así evitar esquemas rígidos y dogmáticos como los del discurso clásico marxista adoptado por los partidos comunistas en el Perú.

12 Salazar Bondy se refiere al socialismo utópico, al marxismo, al anarquismo, al sindicalismo, a la socialdemocracia, al socialismo cristiano y al progresismo contemporáneo.

Anteriormente abordamos el concepto de revolución salazariana como transformación estructural, la cual repercute en la reestructuración social porque al “transformar las bases del mundo burgués como único modo de eliminar las causas de la desigualdad, la injusticia y la opresión, su propósito es devolver a la sociedad su genuino sentido solidario y creador” (*ibid.*, p. 113). Esta reestructuración buscaba la eliminación del capitalismo, pero es necesario precisar antes el tipo de capitalismo que se desarrolla en los países latinoamericanos. De esta manera, Salazar Bondy distingue dos tipos de capitalismo: el primero es el capitalismo originario, que es un producto de la evolución social y económica desarrollada históricamente en países occidentales; la segunda es el capitalismo impuesto, surgido de la expansión económica y política de las potencias industriales. Este capitalismo impuesto repercute negativamente en las estructuras sociales de los países subdesarrollados porque, como en el caso peruano: 1) agrava la división de la sociedad en explotadores y explotados; 2) destruye la coherencia nacional que puede haber fundado una antigua tradición; y 3) supedita la vida del país (en plan de colonia, semicolonias, zona dependiente, etc.) a los intereses extranjeros imperialistas que paralizan su desarrollo. Este capitalismo originario logró un desarrollo económico y social a través de la explotación colonial, e incluso el propio Marx ya señalaba que el colonialismo fue una etapa en el proceso de acumulación originaria del capitalismo.¹³ Este capitalismo impuesto peruano, entonces, tiene como consecuencia un incipiente proletariado, lo que había percibido Mariátegui en las primeras décadas del siglo xx.

Por otro lado, el socialprogresismo distingue tres tipos de Estado: a) el *Estado gendarme* que preserva los intereses económicos de los grupos oligárquicos feudales y capitalistas; b) el *Estado dictatorial* que se impone por la fuerza y pierde el vínculo con el pueblo; y c) el *Estado*

13 En el capítulo xxiv del tomo I de *El Capital*, Marx indica lo siguiente: “el descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*” (Marx, 2009: 939).

popular nacional que surge de las bases de la sociedad. Esta última caracterización se distingue de las anteriores porque posibilita el acceso del pueblo al gobierno, de modo que es un tipo de Estado genuinamente democrático ya que “el Estado no es ya una entidad aparte de la sociedad, un cuerpo aislado y rígido que despoja del poder a la comunidad [...], es el ideal socialista que persigue el socialprogresismo” (*Libertad*, 04 de abril 1962, p. 12).

Ahora bien, en el archivo familiar de Salazar Bondy¹⁴ encontré un folio titulado “Diálogos políticos-1962”, que es un escrito inédito a manera de diálogo y tiene como personajes a un socialprogresista, a un reaccionario (neoliberal o de derecha), a un comunista y a un joven que quiere militar en un partido político. La fecha en que se escribe este texto se ubica durante su militancia en el MSP, lo que permite comprender mejor su postura política. En primer lugar, este texto indica que la opresión y miseria del capitalismo impuesto se encarna no en el proletariado, sino en el campesinado¹⁵, porque “quien vive la miseria, como nuestro campesino explotado, conoce lo fundamental, tiene la conciencia de lo fundamental y su lucha será por lo fundamental: la liberación del hombre y la nación” (Salazar Bondy, 1962b). Esta reflexión de Salazar Bondy no rechaza que el proletariado sea una fuerza revolucionaria en la reestructuración social, sino que sólo cuestiona su centralidad como sujeto histórico. Además, esta reestructuración social tiene una base democrática en tanto comunidad solidaria de las personas libres, opuesta a toda forma de violencia como “el cuartelazo, el terrorismo, el asesinato de los trabajadores, la supresión de los derechos sociales por las dictaduras” (*ibid.*). Por lo dicho, el socialprogresismo critica la dictadura

14 Agradezco a Helen Orvig, viuda de Salazar Bondy, por permitirme el acceso a su archivo familiar. En esta pesquisa encontré inéditos, manuscritos y correspondencia. Esperamos próximamente publicarlos porque sólo se conoce a este filósofo por su libro ¿Existe una filosofía en nuestra América? El objetivo es que tengamos suficiente material bibliográfico para no caer en generalidades sobre su propuesta filosófica.

15 El socialprogresismo tuvo como uno de sus principales medidas políticas la reforma agraria, adoptando el lema de la revolución zapatista de México: “la tierra para quien la trabaje”. Este lema también fue utilizado en los discursos de Juan Velasco Alvarado. Este indicio permite indicar la continuidad que hubo entre las medidas políticas del MSP y su gobierno.

del proletariado propuesta por el discurso clásico marxista¹⁶, pues crea hábitos de obediencia y en ella sólo un grupo detentará el poder político.

Por otro lado, en este diálogo el comunista pregunta al socialprogresista si se considera un marxista, y la respuesta es que “el marxismo es sólo una corriente, aunque principal, en el ancho río del pensamiento socialista. Nosotros no queremos prescindir de ninguno de los aportes válidos de este pensamiento” (*ibid.*). El socialprogresismo, entonces, no se reduce a la doctrina marxista ni menos adopta su discurso clásico. Por ejemplo, un socialprogresista no comparte el análisis del imperialismo leninista, caracterizado como etapa superior del capitalismo, pues para el socialprogresismo, anteriormente hubo una expansión imperialista de Inglaterra a través del apoyo para las independencias de las colonias españolas. Es por este motivo que nuestro autor propone, como ya vimos, dos tipos de capitalismo, el capitalismo originario de los países imperialistas y el capitalismo impuesto de los países subdesarrollados. Esta distinción, entonces, permite cuestionar el análisis leninista del imperialismo en los países subdesarrollados, porque es:

(...) instrumento de saqueo de las riquezas nacionales y que provoca tal pauperización creciente de las masas. No podemos, pues, hablar de una etapa superior en lo que toca a la organización de la economía nacional, sino de una regresión, de un desajuste cada vez más grave de la economía y el país (*ibid.*).

Ahora bien, el socialprogresista, en el diálogo con el reaccionario, afirma su oposición a la libre competencia y al libre mercado capitalistas, porque en ellas el trabajador se convierte en mercancía para el lucro capitalista. Esta economía de la ganancia y del lucro es cuestionada a través de la concepción humanista del socialismo en la que el hombre es principio y meta de la economía¹⁷, oponiéndose a los efectos capitalistas de una

16 Con anterioridad vimos cómo Bondy, a través de Merleau-Ponty, cuestiona el discurso clásico marxista y la URSS. En consecuencia, se opone a todo tipo de dictadura que proceda tanto de políticas conservadores y neoliberales como de políticas de izquierda.

17 Salazar Bondy fundó, conjuntamente con destacados científicos sociales, el Instituto de Estudios Peruanos. En esta institución una parte de sus miembros estu-

sociedad deshumanizada. En consecuencia, los socialprogresistas se oponen a la propiedad privada de los medios de producción capitalista porque los trabajadores se encuentran en una situación desigual:

(...) si un campesino posee una parcela que él cultiva con su esfuerzo y el de su familia, entonces la sociedad no sólo no debe poner trabas a esa posesión, sino que debe defenderla y ayudar a quien trabaja y produce con ella. Pero muy diferente es el caso de quien es propietario de bienes de producción y no los aprovecha como instrumento de su trabajo, sino como medio de explotar a otros hombres y de despojarlos del producto de su esfuerzo (*ibid.*).

Tenemos entonces que las características del MSP y del militante socialprogresista permiten llegar a un punto central: la democracia integral. Hemos visto que este partido político apuesta por la democracia a diferencia de los partidos de izquierda, que asumen el discurso clásico marxista. No hay que olvidar, así, que Salazar Bondy, según varios textos informativos publicados en *Libertad*, aparece como uno de los principales ideólogos y promotores de este partido político. En primer lugar, el socialprogresismo cuestiona la democracia liberal capitalista – la misma actitud crítica encontramos en Mariátegui –, en tanto es una democracia en apariencia y sus libertades son sólo formales: no crea las condiciones necesarias para el ejercicio de estas libertades, pues una minoría es la que sigue manejando la política y la economía. Ante esto, la meta socialprogresista es que:

(...) los resortes del poder económico pasan a manos del pueblo y el producto del trabajo social [sea] administrado por las comunidades en los diferentes niveles y planos de la vida nacional [...]. Aprendiendo a administrar en común los productos de su trabajo y los bienes sociales, los hombres de todas las esferas se acostumbran a ejercer el gobierno y a perfeccionarlo y van reemplazando los hábitos de competencia y explotación que la sociedad capitalista les ha inculcado por los nuevos hábitos de la vida comunal, libre, solidaria y creadora (*ibid.*).

vieron influenciados por François Perroux, como es el caso de Jorge Bravo Bresani, quien escribió *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (1967). Salazar Bondy y Bresani aceptaban la propuesta de Perroux según la cual la economía no debía divorciarse de su fundamento humano.

Como vemos, en este punto Salazar Bondy señala que la propiedad privada y los medios de producción ahora serán administrados por las comunidades, lo que permitiría una reestructuración social eliminando el capitalismo impuesto y sus perniciosos efectos. En segundo lugar, la democracia integral, al cuestionar este capitalismo impuesto, no sólo cuestiona su aspecto económico, sino también los aspectos políticos y sociales. En este sentido, se distinguen tres aspectos en la democracia integral que se encuentran estrechamente vinculados: 1) la democracia política: la soberanía reside en el pueblo y el pueblo controla efectivamente el poder político; 2) la democracia social: la organización social no ampara privilegios ni exclusiones, en consecuencia, no debe haber grupos dominantes ni grupos marginados; 3) la democracia económica: la producción y la distribución de la riqueza se realiza en beneficio de la comunidad y exige que el control económico se halle en manos del pueblo (Salazar Bondy, 1970, p. 27).

En tercer lugar, hay que agregar también que la democracia integral sólo es posible por medio de una política socialista. Como indica Salazar Bondy: “la democracia espera el socialismo para realizarse, porque sólo se realizará con él” (Salazar Bondy, 1962b, p. 9), es decir, esta democracia sin el socialismo sería una democracia neoliberal que no busca la eliminación del capitalismo. De esto se concluye que no hay oposición entre democracia y socialismo, lo que muestra que la propuesta política de Salazar Bondy, cuya plataforma fue el MSP, se distancia incluso hoy mismo de los partidos políticos tradicionales y conservadores. Su objetivo es, al igual que el de Mariátegui, la construcción de un socialismo peruano auténtico, basado en la reflexión y el estudio de la realidad peruana.

Referencias bibliográficas

- Arpini, A. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. España: Plaza y Valdés Editores.
- Fann, K. T. (2013). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. España: Tecnos.

- Freire, P. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- _____. (2005). *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Hume, D. (2001). *Tratado sobre la naturaleza humana*. España: Libros en la Red.
- Illich, I. (2006). *Obras Reunidas*, vol. I. México: FCE.
- Marx, K. (2009). *El Capital*, tomo I., vol. 3. México: Siglo XXI.
- Mounce, H., O. (2017). *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. España: Tecnos.
- Salazar Bondy, A. (1953). "Filosofía peruana de ayer y hoy". En *La Prensa*, 23 Septiembre.
- _____. (1957) *¿Qué es la democracia?* Lima: MSP.
- _____. (1957b). "Mariátegui y libertad intelectual". En *Libertad*, 2da. época, núm. 9, 25 de abril.
- _____. (1961a). "Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty". En *Estudio*, núm. 2, pp. 10-13.
- _____. (1961b). "El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty". En *Revista de Psicología*. jun.-dic. 1, núm. 1-2, pp. 57-71.
- _____. (1962). "Las tendencias filosóficas en el Perú". En *Cultura Peruana*, pp. 175-188.
- _____. (1962b). *Diálogos políticos*. Manuscrito inédito.
- _____. (1963). "Nota preliminar". En *El concepto de valor intrínseco*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 Tomos. Lima: Francisco Moncloa Editores.
- _____. (1969). *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*. Kansas: Center of Latin American Studies, University of Kansas.
- _____. (1970). *Educación Cívica. 4to. Año de secundaria*. Perú: Editorial Arica.
- _____. (1972). Actualidad de Mariátegui". En *Textual, Revista de Artes y Letras*, diciembre, núm. 5-6, pp. 19-22.
- _____. (1976). *La educación del hombre nuevo. La Reforma Educativa Peruana*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1985). *Entre Escila y Caribdis*. Perú: Casa de la Cultura del Perú.
- _____. (1995). *Dominación y Liberación, Escritos 1966-1974*. Perú: Fondo

- Editorial de Letras/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
_____. (2010). *Para una filosofía del valor*. España: FCE.
- Sasso, Javier. (1987). *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Venezuela: Ediciones CELARG.
- Swazo, Norman. (2007). "Hegel's Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy". *A Parte Rei*, núm. 52, pp. 1-12. [En línea].
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Tractatus lógico-philosophicus*. España: Alianza.

Periódicos, semanarios y documentos

Libertad: 04 de abril 1962.

Plan Inca, Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada: 1975.

La Crónica: 29 de diciembre 1955.