

ACTAS DEL CONGRESO SOBRE AUGUSTO SALAZAR BONDY

RUBÉN QUIROZ AVILA
Editor y compilador



ACTAS DEL CONGRESO SOBRE
AUGUSTO SALAZAR BONDY

RUBÉN QUIROZ AVILA
Editor y compilador

Colección El barro pensativo 2

Dirigida por Rubén Quiroz Avila

© Rubén Quiroz Avila (Editor)
Mza. 160, Lote 04
Asociación de Vivienda Confraternidad
Los Olivos, Lima, Perú
Teléfono: 453 7303
e-mail: solarsophia@yahoo.com

Diseño y Diagramación

Carmen Huancachoque V.

*A Helen Orvig, por su bondad y generosidad con los
jóvenes filósofos.*

*Y, por supuesto, por su vigilia y amor de la heredad
intelectual de su amado esposo.*

Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú
Nº 2014-00217
ISBN 978-612-00-1492-9

Impreso en el Perú
Enero 2014

PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL DE ESTE TEXTO POR
CUALQUIER MEDIO SIN AUTORIZACIÓN EXPRESA DEL AUTOR.

Patrocinado por:

SOLAR



IIPPLA
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN
DEL PENSAMIENTO PERUANO
Y LATINOAMERICANO

Indice

<i>Presentación a las actas de la Jornada Internacional sobre Augusto Salazar Bondy</i>	
Bernardino Ramírez Bautista	7
<i>Prólogo a las actas</i>	
Rubén Quiroz Avila.....	9
<i>Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la Liberación latinoamericana.</i>	
David Sobrevilla	11
<i>La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación – liberación en escritos de Augusto Salazar Bondy.</i>	
Adriana Arpini.....	29
<i>Desde la cultura de la dependencia a la cultura de la dominación y de la servidumbre: los aportes al pensamiento liberacionista de Augusto Salazar Bondy y Juan Rivano.</i>	
Alex Ibarra Peña	59
<i>Dos conceptos: el mito de la modernidad y la inautenticidad. Algunas anotaciones a partir de los trabajos de Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy.</i>	
Gustavo Marcial Prado Romero	65
<i>Filosofía y filosofar. Reflexiones en torno a las ideas de Augusto Salazar Bondy.</i>	
Roberto Mora Martínez	77
<i>Augusto Salazar Bondy: ideólogo y editorialista de la Reforma Educativa.</i>	
Joel Rojas Huaynates.....	87
<i>El proyecto de liberación y originalidad de Augusto Salazar Bondy en textos de la escuela secundaria peruana.</i>	
Cinthya Gonzales Jibaja	101
<i>Niveles de la vida valorativa y la superación de la estructura de la dominación en Augusto Salazar Bondy.</i>	
Gian Franco Sandoval Mendoza.....	115
<i>La concepción del poder en Augusto Salazar Bondy: origen de una teoría de la dominación.</i>	
Luis Felipe Rivera Narváez	127
<i>El legado de Augusto Salazar Bondy a los 40 años de las Jornadas de San Miguel (Argentina): Una introducción al epistolario</i>	
Joel Rojas Huaynates.....	139
<i>Cartas inéditas a Augusto Salazar Bondy.....</i>	144

PRESENTACIÓN A LAS ACTAS DE LA JORNADA INTERNACIONAL SOBRE AUGUSTO SALAZAR BONDY

Nuestra Universidad, la primera del país, tiene desde sus orígenes una profunda preocupación por el saber. En ese sentido su propia existencia está ligada a la producción de conocimiento, su organización y su implementación. Así es como entendemos la vida universitaria. Es por ello que toda publicación que nace de nuestro claustro consideramos que cumple esos objetivos. En ese sentido, estas Actas de la Jornada Internacional Augusto Salazar Bondy, resultado de un evento realizado el 2011 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, obedece a las líneas de la vida universitaria. Más aún cuando con ello se reconoce a uno de los maestros sanmarquinos más importantes y difundidos a nivel latinoamericano. No solo con enorme presencia en las dimensiones filosóficas sino en las esferas educativas donde su aporte fue de tremendo impacto tanto por la concepción como la de su ejecución. Con ese magisterio, transmitido a las generaciones en sus clases universitarias, en las cuales fui un atento y cercano estudiante, se enlazaba la prédica equitativa en nuestro país con la demanda de un compromiso moral con este. Es decir, la unión de la teoría y la práctica, asunto que suele estar separado y poco relacionado. Esa proyección entre la ética y la vida es junto a su legado intelectual lo mejor que nuestro viejo maestro nos hereda.

Así, el conjunto de artículos que leerán muestra que los estudios salazarianos, cada vez crecientes a nivel mundial, dan una señal clara de la vitalidad de la filosofía peruana y con ello su brillante matriz salazariana inexcusable para entender la tradición discursiva, incluso, más allá de lo estrictamente filosófico. A través del Vicerrectorado de Investigación consideramos que Augusto Salazar Bondy representa paradigmáticamente al docente e investigador sanmarquino y que honra, con su enseñanza que atraviesa el tiempo, a nuestra institución. Es en su honor y nuestro decidido a la investigación universitaria organizada y diseñada en las aulas de la Decana de América, que ofrecemos al lector, un serio conjunto de trabajo

sobre él. Estando así a la vanguardia de la investigación sobre este preclaro maestro.

Dr. Bernardino Ramírez
Vicerrector de Investigación
Ciudad Universitaria, Lima, Perú

PRÓLOGO A LAS ACTAS

Los estudios salazarianos tienen ya carta de ciudadanía. Analizar y dialogar sobre las propuestas y universos intelectuales de uno de *nuestros* filósofos más relevantes de la historia de las ideas latinoamericanas forman parte de la construcción de la trama de un debate mayor. Con ello se despliegan los vasos comunicantes de un horizonte de discusión cuyas genealogías atraviesan la propia existencia como comunidad. Reconocer a nuestros referentes significa también procesar la memoria colectiva y con ello interpelarnos, además de proyectar agendas de discusión. En ese sentido los textos que van a leer a continuación son consecuencia de un evento, memorable y dialógico, organizado por *Solar. Revista de filosofía Iberoamericana* y el Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano (IIPPLA), los días 24, 25 y 26 de noviembre del 2011 en las instalaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, como una de las aristas públicas de la cuestión sobre la filosofía peruana. Se tuvo la presencia de destacados colegas latinoamericanos como Horacio Cerutti (México), Roberto Mora (México), Adriana Arpini (Argentina), Alex Ibarra (Chile), Gustavo Prado (Brasil). Además de la presencia de peruanos como David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta, Raimundo Prado y Pablo Quintanilla entre otros profesores. Es esperanzadora también la activa participación de una cohorte de jóvenes estudiosos de la obra del maestro sanmarquino siendo sintomático de los nuevos rumbos y la normalización de nuestro filosofar.

Quiero dejar constancia del activismo comprometido y la responsabilidad asumida por el Grupo *Pedro Zulen, estudios de filosofía peruana y latinoamericana*, quienes fueron imprescindibles en la organización del evento: Cinthya Gonzales, Joel Rojas, Carlos Reyes, Héctor Rentería, Javier Tong, Franco Sandoval y Ana Sevedón. También reconocer el apoyo de Carmen Huancachoque en el diseño del presente libro.

Finalmente agradezco el cariño y la persistencia de Helen Orvig de Salazar, la afable dama, quien también nos acompañó en la Jornada y nos ha facilitado siempre el acceso a los textos inéditos de Augusto, su amado esposo. Y, por supuesto, agra-

decer la cordial y decidida disposición de nuestro vicerrector de Investigación Dr. Bernardino Ramírez, discípulo de Salazar Bondy, para la aparición de estas actas.

Rubén Quiroz Avila
Profesor del curso Historia de la Filosofía Latinoamericana
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

AUGUSTO SALAZAR BONDY Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA*

David Sobrevilla¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Quisiera poner a discusión en este trabajo la relación existente entre la filosofía de la dominación y la liberación de Augusto Salazar Bondy y la actual filosofía de la liberación latinoamericana.

I

Podemos distinguir en la producción filosófica de Salazar tres etapas: la temprana (hasta 1961), la de madurez (desde 1961 hasta 1969) y una tercera etapa (desde 1969) hacia la que el autor se encaminaba cuando lo sorprendió la muerte en 1974².

En su etapa de madurez el filósofo peruano concibió un proyecto que puede ser descrito en estos términos: integrar y superar en su propia obra filosófica las tres tendencias filosóficas mayores de nuestro tiempo: el movimiento fenomenológico (del que había partido en su fase temprana precedente), el marxismo (por el que Salazar se interesó durante sus estudios en París en 1952) y la filosofía analítica (a la que se aproximó desde 1961). Al mismo tiempo, nuestro autor percibió claramente que su propia filosofía tenía que ser diferente a la tradicional en América Latina y constituir una respuesta a los problemas del Perú (y de nuestro continente). Comprendía así a la filosofía como una iluminación racional de la realidad, pero que además

1 Profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autor de diversas obras sobre filosofía peruana y latinoamericana. Editor de obras inéditas de Augusto Salazar Bondy.

2 Esta y la cuarta sección constituyen un resumen parcial y apretado de la parte dedicada a Salazar Bondy de nuestro libro *Repensando la tradición nacional (peruana) I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, Lima, Hipatia. Vol. 2, 1989, pp. 385–607.

*Este artículo se publicó originalmente en: *Scientia et Praxis. Revista de Investigación de la Universidad de Lima*. Segunda Época. Lima, N°17, 1993: pp. 141–160.

se pronuncia sobre las demandas de la vida social comprometiéndose con la historia. O para decirlo con una fórmula más breve: para Augusto Salazar Bondy *la filosofía es la iluminación racional y crítica de la realidad*.

El planteamiento de Salazar sobre la cultura y la filosofía de la dominación se encuentra expuesto en sus textos “La cultura de la dominación” y *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ambos de 1968. La tesis central del primero es que la cultura de un pueblo dominado es por necesidad de dominación e inauténtica. Salazar entiende por cultura “el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia”. Por dominación designa el hecho de que el poder de decisión sobre la existencia y desenvolvimiento de una nación está en manos ajenas. Y por *inautenticidad* la falta de correspondencia entre la praxis de un sujeto histórico y el principio que este sujeto reconoce y valida, o sea la protovaloración que realiza. Aplicando estas ideas generales al caso particular de la cultura peruana, Salazar encuentra que:

- “1. La cultura del conjunto de la población que habita dentro de las fronteras del Perú actual es plural, híbrida, carente de integración. No hay, en verdad, una cultura orgánica peruana.
2. Prevalcen en nuestra vida la mistificación de los valores y de las realidades, la inautenticidad de las actitudes, el sentido imitativo, la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos.
3. Nuestra conciencia está dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad y adormecen su inquietud”.³

Estos rasgos responden, en opinión de Salazar, a que los “grupos que se definen como peruanos se hallan, por una u otra razón, alienados en su propio ser y no pueden menos de generar el ser de una comunidad alienada”.⁴ Decir que el peruano es un ser alienado significa decir que piensa, siente, actúa de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos; o que carece de la sustancia histórica de la que depende su ple-

3 Salazar Bondy, Augusto: “La cultura de la dominación”, en *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Rickchay Perú, 1985, p. 36.

4 Id. pp. 35-37

nitud y prosperidad como pueblo; o que se halla en el nivel de un pensar, sentir y actuar controlado por otros.

Salazar diagnostica que la alienación peruana tiene como causa “la implantación de sistemas de poder y de relaciones internacionales de dependencia que conllevan la sujeción de la vida a otros países o grupos nacionales”.⁵ Esta sujeción no es primariamente cultural, militar, política o social, sino que “la primera y la fundamental es la económica, o sea la dominación de los recursos y medios de producción”.⁶ Adolecemos pues los peruanos de dependencia más dominación como origen y fundamento de nuestra condición negativa. Y tenemos como resultado una cultura desintegrada a la que podemos tipificar como *de dominación*.

Lo anterior muestra que la situación de los países subdesarrollados no puede mejorar dentro del esquema de la dominación, y que la condición *sine qua non* de la liberación y realización de esos pueblos es romper los lazos de dependencia y cancelar los sistemas de dominación mundial. “Los peruanos que sienten la necesidad de ser auténticos tienen (pues) ante sí el imperativo de librar a su país de toda la dependencia que conlleve la sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, alienación de su ser”.⁷

Según Salazar:

“Lo único auténtico que tenemos los peruanos hoy es, seguramente, una unidad por la negación (...) Y podemos ser, además, a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Este es también un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre”.⁸

Lo mismo que acontece en la cultura de dominación en general y con la peruana en particular, sucede con la filosofía latinoamericana y con la peruana según nuestro autor. El filosofar latinoamericano no es genuino ni original, porque los pensadores latinoamericanos no se han construido una imagen autén-

5 Id., pp. 31

6 *Ibidem*

7 Salazar Bondy, Augusto, *Op.cit.* pp. 37-38.

8 *Ibidem* p. 38.

tica sino *imitada* de sí mismos como individuos y como grupo. Ello se debe a que su filosofar surgió en un continente o subcontinente dominado y subdesarrollado. Pero la filosofía latinoamericana no sólo ha sido hasta ahora alienada sino alienante, porque ha funcionado como una imagen *enmascaradora* de la realidad latinoamericana y como un factor que ha coadyuvado al divorcio entre las nociones con respecto a nuestro propio ser y las justas metas históricas de nuestro continente. Por lo tanto, concluye Salazar, la constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrá alcanzarse sin que se produzca una sucesiva transformación de las sociedades latinoamericanas mediante la cancelación de nuestro desarrollo y dominación. No obstante, la filosofía latinoamericana “puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia”.⁹ En este caso, dicha filosofía ya no será más enteramente defectiva sino crecientemente creadora y constructiva. En consecuencia, el día de hoy, al mismo tiempo que se ahonda la brecha entre los países desarrollados y subdesarrollados, hay para estos últimos también, escribe Salazar, “posibilidad de liberación”. “La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende de su propia constitución como pensamiento auténtico”.¹⁰

II

Según Enrique Dussel la filosofía de la liberación se originó hacia fines de la década del 60 en la Argentina. En 1969 un grupo compuesto originariamente por Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari y él mismo y otros, se comenzó a reunir en torno a las Jornadas o Semanas Académicas de San Miguel. El grupo se habría luego extendido luego a distintas universidades argentinas atrayendo a otros filósofos, así a Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg y a Mario Casalla. Su primera aparición pública habría tenido lugar en el segundo Congreso Nacional Argentino de Filosofía celebrado en Córdoba en 1971, donde Dussel presentó la ponencia “Metafísica del sujeto y liberación”, trabajo al que autodenomina la primera publicación sobre filosofía de la liberación.

9 Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968; p. 132.

10 Id., p. 133.

En una segunda fase, a partir de 1973, habría sido muy importante la presentación conjunta de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy en la Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel en agosto de ese año. Precisamente de esa fecha dataría el contacto de Zea con el movimiento de la filosofía de la liberación. En cuanto a Salazar, Dussel manifiesta que, aunque en 1969 criticaba la filosofía latinoamericana como inauténtica, por entonces no hablaba “para nada” de la filosofía de la liberación. Agrega que en la reunión de 1973, Salazar Bondy estuvo muy sorprendido por el poder de convocatoria del grupo de San Miguel, “movimiento que él tenía conciencia de no haber originado”¹¹.

Por su parte en su *Filosofía de la liberación latinoamericana*¹², trabajo en el cual trata de ubicar histórica e interpretativamente este movimiento, Horacio Cerutti Guldberg concuerda con Enrique Dussel en que el lanzamiento oficial de la filosofía de la liberación tuvo lugar en el segundo Congreso Nacional Argentino de Filosofía en Córdoba en 1971, y en que un antecedente importante fue lo que llama la polémica entre Zea y Salazar, a propósito del libro del filósofo peruano *¿Existe una filosofía de nuestra América?* de este año y de la contestación inmediata de Zea en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más*. Esta discusión fue proseguida en las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel en 1973¹³.

En consecuencia, tanto Dussel como Cerrutti asignan a Salazar un cierto papel en el surgimiento de la filosofía de la liberación, aunque ambos sostengan que en su origen el movimiento fue típicamente argentino y que el significado del filósofo peruano para el mismo fue meramente el que su trabajo constituyó un cierto antecedente para la labor del grupo.

Nosotros no iríamos tan lejos como para reclamar la paternidad de la filosofía liberacionista para el pensamiento de Augusto Salazar Bondy, pero si quisiéramos reivindicar que

11 Cf. Enrique Dussel, “Retos actuales de la filosofía de la liberación de América latina”, en *Libertação, Liberación*. Porto Alegre, Año I, N°1, 1989, p. 27.

12 Horacio Cerrutti Guldberg *Filosofía de la liberación latinoamericana* Fondo de Cultura Económica México, 1983.

13 Me he ocupado de esta “polémica” en mi artículo “Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XVI, N°1, Buenos Aires, enero de 1990, pp. 25–45.

él fue más que un mero antecedente: que en verdad tuvo un papel protagónico en la gestación del movimiento liberacionista. Es lo que trataremos de mostrar en este trabajo.

III

En principio, hay que recordar el enorme impacto que produjo en el momento de su aparición (1968) el pequeño gran libro de Salazar *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* sobre el pensamiento latinoamericano en general y sobre el del grupo de San Miguel en particular. Mucho antes se había calificado a la filosofía latinoamericana de imitativa y poco original, como lo muestran los dos primeros capítulos precisamente del libro de Salazar. Por consiguiente, el impacto no provino de aquí sino que se debió a la interpretación que contenía el capítulo tercero: a la tesis de que la inautenticidad del filosofar latinoamericano se debía al carácter dominado y subdesarrollado del continente, de que la filosofía latinoamericana no sólo era alienada sino alienante coadyuvando a afirmar la situación de dominación, y de que sin embargo existía la posibilidad de que obrara liberadoramente si fuera capaz de hacer conciente de la negación de nuestro ser y de la necesidad de un cambio.

La influencia de estas ideas de Salazar coincidió con el auge que por entonces tuvo la teoría de la dependencia y con el inicio de la teología de la liberación con el libro de Gustavo Gutiérrez del mismo título el año 1970, como ha estudiado Horacio Cerutti Guldberg.¹⁴

Estos tres planteamientos dieron lugar a que en el grupo de San Miguel el discurso de la liberación se convirtiera en el tema dominante. En su ponencia “Metafísica del sujeto y liberación”, presentada al Congreso de Córdoba de 1971, como hemos dicho, Enrique Dussel criticaba la metafísica moderna europea de la subjetividad como una metafísica que expresa una voluntad de dominio, citaba a Salazar en su denuncia de la filosofía latinoamericana como inauténtica e imitativa, se preguntaba cómo podía surgir un pensamiento auténtico en un continente subdesarrollado y oprimido, y se respondía que como una filosofía crítico-liberadora¹⁵. La revista *Stromata* publicó el año 1972

artículos de E. Dussel (“Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”), J. C. Scannone (“La liberación latinoamericana”) y O. Ardiles (“Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de la liberación latinoamericana”), en los que se trataba del tema de la liberación latinoamericana, tema de las “Terceras Jornadas Académicas” de San Miguel.

Para las “Cuartas Jornadas Académicas” se fijó como tema “Dependencia Cultural y Creación de una Cultura en América Latina”. Hicieron uso de la palabra en las Jornadas J. J. Llach, B. Meliá y A. Roa Bastos, E. Dussel (sobre “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”) y L. Gera. A la presentación se había invitado a cinco filósofos latinoamericanos de fuera de la Argentina: A. Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Félix Schwartzmann, Julio César Terán Dutari y R. Domínguez, quienes tomaron parte en un panel el 17 de agosto de 1973¹⁶.

Al día siguiente tuvo lugar un “Simposio de Filosofía latinoamericana” en el cual tomaron parte los cuatro filósofos latinoamericanos primero nombrados: Salazar Bondy improvisó sobre “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, Leopoldo Zea había llevado una ponencia sobre “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, Terán Dutari habló sobre “La presencia cristiana en la filosofía latinoamericana de la liberación” y Félix Schwartzmann sobre “Singularidad y universalidad de la experiencia y la filosofía latinoamericana”. A las presentaciones siguió una amplia discusión con los expositores¹⁷.

Quisiera ahora ocuparnos de cómo se desarrolló el pensamiento y la actividad de Augusto Salazar Bondy entre sus trabajos sobre la cultura y la filosofía de la dominación en 1968 y 1973, cuando expuso sus ideas sobre “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”.

14 Cf. Su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983; caps. II-IV.

15 Enrique Dussel, *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro, 1979; pp.85-89.

16 Las actas fueron publicadas en *Stromata*. San Miguel, Año XXX, Vol. 1/2, enero-junio, 1974.

17 Los textos y la discusión fueron publicados en *Stromata*. San Miguel, Año XXIX, N°4, oct-dic, 1973.

IV

Ante todo deseamos subrayar algo que ya hemos sugerido y es que ya en su fase de madurez pensaba Salazar que la alternativa a la cultura de la dominación era una de liberación, y a la filosofía de la dominación otra de liberación. Por ello concluye su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* escribiendo:

“Pero hay todavía *posibilidad de liberación* y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción, que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante otra opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico” (subrayado nuestro, p. 133).

Es decir, que para Salazar la opción que tenía por delante la filosofía latinoamericana era la de constituirse como una filosofía de la liberación. De ella iba a hablar precisamente en su ponencia de 1973 en su San Miguel “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. Y si no lo hizo en el ínterin, es porque entretanto se vio absorbido por la ingente tarea de reformar la educación peruana.

En efecto, el año 1968 tomó el poder en el Perú un grupo de militares reformistas dirigidos por el General Velasco Alvarado, grupo que se fijó como una de sus metas reformar la educación peruana. El año 1969 Salazar fue nombrado miembro de la comisión que recibió el encargo de llevar a cabo esta reforma, en 1970 fue designado su vicepresidente y en 1971 su presidente. Salazar estaba ampliamente capacitado para esta tarea: había estudiado educación al mismo tiempo que filosofía, había examinado los problemas y posibilidades de la educación peruana en artículos que reunió en su libro *En torno a la educación*¹⁸ y había participado en un intento de reorganizar los estudios generales en la Universidad de San Marcos.

No es este el lugar apropiado para exponer las ideas centrales de la reforma educativa propuesta por Augusto Salazar Bondy. Únicamente quisiéramos manifestar que en ella jugó un gran papel la concepción salazariana sobre la dominación y la liberación: Salazar pensaba que la educación de un país domi-

nado tiene que configurarse como una educación de la dominación, y que a ella había que oponer una educación para la liberación o liberadora¹⁹. Con respecto a su propuesta de una educación liberadora hay que reconocer que Salazar fue considerablemente influenciado por las ideas defendidas por Paulo Freire en sus libros *Educação como prática da libertade* (1967) y *Pedagogía del oprimido* (1970). En este último libro el educador brasileño oponía a una concepción “bancaria” de la educación, que es un instrumento opresor, otra problematizadora y liberadora²⁰.

Veamos ahora la ponencia de Salazar “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. Ella se sitúa en la última etapa de su pensamiento que no llegó a concretar del todo, porque la muerte le sorprendió en 1974, como hemos escrito. *Filosóficamente* esta nueva etapa se la puede caracterizar del modo siguiente: ya expusimos que el proyecto filosófico del autor estaba orientado a integrar y superar la fenomenología, el marxismo y la filosofía analítica. Hacia el final de su vida, Salazar iba a considerar a todas estas corrientes filosóficas como generadoras de filosofías ligadas a bloques de poder ajenos al Tercer Mundo, cuyo pensamiento filosófico tiene que ser radicalmente distinto. Al mismo tiempo ya hemos señalado cómo para el pensador peruano la filosofía realizada en los países dominados es una filosofía de la dominación. Esta no debe seguir siendo cultivada por lo tanto en el Tercer Mundo. ¿Cómo deber ser entonces una filosofía auténtica tercermundista que encuentre el camino por el que transitar?

Según Salazar debe ser una filosofía de la liberación que haga una crítica de la situación existente y replantee y reconstruya la filosofía. Esta es la fórmula de la solución final propuesta por el autor en su ponencia al “Simposio de la Filosofía Latinoamericana” que siguió a las “Cuartas Jornadas Académicas” de San Miguel en agosto de 1973, que ahora expondremos en detalle.

Salazar usa la palabra dominación para significar una relación entre dos instancias (personas, clases o países) A y B, tal que A domina B cuando tiene el poder de decisión sobre todo lo

18 Salazar Bondy, Augusto: *En torno a la educación*, Lima, San Marcos. 1965.

19 Cf. a este respecto el estudio de Rolando Andrade Talledo, *Augusto Salazar Bondy: hacia una educación liberadora*. Lima, 1990.

20 Cf. Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*, Bogotá: Siglo XXI, 1977, p. 69 y ss.

que es fundamental para B. Como resultado B, que es el dominado, sufre una limitación, depresión o estado defectivo en sus posibilidades de desarrollo. Por cultura entiende el autor un sistema de valores, símbolos y actitudes, “con el cual un grupo humano, de cualquier magnitud, responde a las sollicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia”²¹. Salazar habla de país para designar la sociedad entera que está en un territorio y bajo la jurisdicción de un Estado. Finalmente se refiere al subdesarrollo como a aquel estado de depresión y desequilibrio crónico en que se encuentran algunos países.

A continuación el autor sostiene, “con una cierta base táctica”, que:

- 1) La dominación de un país respecto a otro siempre se da en íntima relación con la dominación de grupos (clases, castas o regiones) al interior de un país determinado.
- 2) La dominación de países es el determinante fundamental de su desarrollo.
- 3) Para los países latinoamericanos considerados separadamente o en su conjunto, la situación más clara y definitoria es la de dominación: han vivido, viven o recién están saliendo de ella (como Cuba, el Perú y Chile, creía Salazar en 1973).
- 4) La condición de dominación y de subdesarrollo afecta a la cultura: ella será una “cultura de dominación” limitada en sus posibilidades de creación. Afirmarlo, no significa que no puedan existir en esta cultura productos individuales notables por su creatividad. O sea que a la condición de dominación corresponde una cultura de la dominación.
- 5) La filosofía es un producto o expresión de una cultura. Cuando se hace en un país que está en una situación de dominación, es una *filosofía de la dominación*.
- 6) La filosofía de los países latinoamericanos es por ello una *filosofía de la dominación* y por lo tanto, defectiva.

¿Qué se puede hacer? El filósofo peruano sostiene que hay sectores o contextos de una realidad nacional, de un conjunto o de una sociedad entera que por momentos pueden salir de la

21 Salazar Bondy, Augusto: “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, en *Stromata*. San Miguel, Universidad del Salvador, Año XXX, N° 4, oct–dic, 1973, p. 393.

situación de dominación la cual, en consecuencia, “no es total ni cerradamente determinante”. Es decir que en los países y en las sociedades globales consideradas se presentan, a veces, posibilidades de cambios. Lo que Salazar propone es entonces que la filosofía aproveche estas coyunturas articulándose a los procesos de transformación social y económica que se dan en el interior de una sociedad o de un país. Por consiguiente, la filosofía lo que debe hacer es reorientar su propia labor. Y a este respecto Salazar plantea una serie de acciones para cancelar la dominación interna y externa. Únicamente así, podrá ser la filosofía una *filosofía de liberación*, que no afirme aún más la dominación ya existente.

Esta prescripción general se traduce en tres tipos de acciones particulares propuestas por Salazar:

1. *Hay que acentuar la acción crítica de la filosofía* mediante el trabajo universitario, científico y de difusión, procurando generar la máxima conciencia posible sobre lo que produce el conjunto de nuestra situación.
2. *Hay que replantear los problemas seculares de la filosofía y*
3. *A un cierto plazo, hay que reconstruir la totalidad del pensamiento filosófico.* El cumplimiento de las tareas en estas tres dimensiones “depende de las coyunturas histórico–sociales” y “en cierto sentido de lo que poco a poco se venga logrando”.

“(…) hay que ir haciendo, según estas tres dimensiones, un trabajo crítico en la medida en que la realidad histórica lo permita, un trabajo de replanteo en la medida en que vamos emergiendo hacia una óptica nueva, y una reconstrucción de la filosofía, en la medida en que esa óptica nos da una manera de producir un pensamiento ya orientado en el sentido de la filosofía de la liberación”²².

La ponencia de Augusto Salazar Bondy en el simposio de filosofía sanmiguelino suscitó una amplia discusión que felizmente ha quedado registrada. Mario Casalla le preguntó por la posibilidad de ampliar la noción de filosofía y entender por ello la comprensión que del mundo se hace un pueblo. A lo Salazar le respondió que esta ampliación entraña sus problemas: que

22 Id., p. 397.

él pensaba que la filosofía no puede aislarse de su contexto social y que la experiencia política del pueblo debe ser su fuente, pero que dudaba de que en un pueblo sometido pudiera darse un pensamiento acabado²³. Julio César Terán Dutari puso en conexión la problemática de la filosofía salazariana de la dominación y de la teología de la liberación, conexión a la que Salazar problematizó. En su opinión, los antecedentes de sus tesis se encuentran más bien en Mariátegui y en los pensadores mexicanos de la filosofía de lo americano²⁴. Al P. Ismael Quiles, que le objetara que la filosofía siempre se ha dado ligada a la liberación y que le preguntara por la metodología a seguirse para lograr la liberación, le respondió Salazar que no es cierto lo primero: la filosofía (y la teología) han justificado históricamente la dominación: “hay filosofías y teologías para todo”²⁵, y en cuanto a la metodología para la liberación sostenía que hay que desentrañar primero el sentido de la filosofía en situación en dominación y luego conectarse con la lucha de los oprimidos: “eso hará que la filosofía sea de liberación”²⁶. A una contraréplica del mismo P. Quiles en el sentido de que quien hace filosofía se libera a sí mismo, aunque muchas veces ello no haya servido para la liberación de los demás, indicaba Salazar que “Cuando la filosofía se propuso históricamente liberarse a sí misma, ni siquiera logró liberar al filósofo porque nadie puede liberarse cuando domina a otro”.²⁷

V

Al parecer, ya antes de las “Cuartas Jornadas Académicas de Filosofía” de San Miguel se había preparado un libro por alguno de los participantes argentinos, que sólo apareció luego de las mismas. Se titula *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973), puede ser considerado como la primera publicación conjunta de los filósofos argentinos de la liberación, y muestra una considerable influencia de las ideas de Salazar, a la que ahora nos referiremos.

23 Op.cit, pp. 431-432.

24 Id., pp. 433-434.

25 Id., p. 438.

26 Ibídem.

27 p. 439 y 441.

El libro consta del texto “Dos palabras”, una presentación de la editorial, de un conjunto de quince artículos, de un texto conteniendo “Puntos de referencia de una generación filosófica”, y de un manifiesto en la contratapa. Nos ocuparemos de estos dos últimos textos.

En los “Puntos de referencia” se indica que un grupo de profesores argentinos de filosofía se venía reuniendo desde 1971. Ese año planteó “el método de la fenomenología existencial como camino para una hermenéutica de la realidad latinoamericana”; en enero de 1972 trató de las mediaciones histórico-sociales necesarias para pensar la experiencia ontológica fundamental y su situacionalidad histórica y para reflexionar sobre el proceso de liberación latinoamericana; y en enero de 1973 llevó a cabo discusiones metodológicas, programáticas y de contenido. Las coincidencias básicas del grupo eran cuatro: la primera, que es “fundacional del grupo, es la de querer hacer filosofía latinoamericana, que sea auténticamente filosofía, y por ello de valor universal, y sin embargo genuinamente latinoamericana, es decir históricamente situada en nuestro aquí y ahora” (p. 271). La segunda es el convencimiento de que para lograrlo es necesario romper con el sistema de dependencia y con la filosofía de la modernidad, y ponerse al servicio de la liberación latinoamericana (Id.). La tercera es que el filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía implícita del pueblo latinoamericano interpretándola críticamente (Id., pp. 271-272). Y la cuarta es que es en el pobre y oprimido donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir (Id., p. 272). Es más o menos claro que las dos primeras coincidencias muestran una influencia de las ideas de Salazar sobre la relación entre filosofía y dominación. No así la tercera y cuarta, pues, como acabamos de manifestar, el filósofo peruano era muy crítico de la tesis según la cual en un pueblo dominado puede surgir una filosofía implícita que el pensar académico sólo debe explicitar. Y tampoco hallamos en él la postulación de que lo nuevo de la historia se tenga que presentar sólo en el ámbito de los pobres y oprimidos.

Por algunas expresiones y giros se puede suponer que el manifiesto de la contratapa procede en todo o en parte de Enrique Dussel. En su parte final declara:

“Filosofía de la liberación entre nosotros es la única *filosofía latinoamericana posible*, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no toma debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juega históricamente en el esclarecimiento y liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.

Estas últimas líneas recogen sin duda algunas de las tesis centrales del libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, a saber las de que la filosofía latinoamericana es inauténtica por el condicionamiento de la situación de dominación en que ha surgido, que si no se conecta con la lucha por la liberación de América Latina seguirá siendo inauténtica, pero que puede dejar de serlo si lo hace constituyéndose como una filosofía de la liberación.

VI

Quisiera confirmar la lectura que acabamos de ofrecer de los dos textos mencionados (“Puntos de referencia de una generación filosófica” y “A manera de manifiesto”) como influenciados por Salazar Bondy, del siguiente modo: considerando una caracterización competente de la filosofía de la liberación y comparándola con las ideas salazarianas sobre dominación y liberación.

Entre las pocas determinaciones precisas de la filosofía de la liberación latinoamericana que se ha dado, sobresale la de Horacio Cerutti Guldberg, miembro él mismo de esta tendencia²⁸. Según Cerutti los rasgos comunes en las distintas corrientes que forman la filosofía de la liberación eran inicialmente los siguientes:

- 1) Esta filosofía sostiene que hay que elaborar una *filosofía auténtica* de América Latina.
- 2) Afirma asimismo que hay que *destruir la situación de dependencia* que afecta a América Latina.

²⁸ Cf. de este autor “Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation”, en: *The Philosophical Forum*. Nueva York, Vol. XX, N°1-2, Fall-Winter, 1988-89, pp. 45-46.

- 3) Hace claro que la dependencia está apuntalada por una filosofía justificadora y académica que la consolida. En su lugar, sostiene que no se trata de inventar un nuevo filosofar, sino de hacer críticamente explícitas las necesidades de las grandes mayorías explotadas, las urgencias del pueblo pobre de América Latina y
- 4) defiende que este pueblo, los latinoamericanos pobres y oprimidos, aparecen como los portadores de una novedad histórica, de una novedad que debe ser pensada y expresada por la filosofía de la liberación latinoamericana.

Pues bien, es evidente que los tres primeros puntos proceden de las ideas de Augusto Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, y que sólo el punto cuarto le sería extraño en cuanto traduce una cierta visión hegeliana (la noción de “novedad histórica” a ser pensada por la filosofía académica).

CONSIDERACION FINAL

Vimos que según Enrique Dussel y Horacio Cerutti Guldberg el movimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana fue en su origen típicamente argentino, y que ambos asignan al pensamiento de Augusto Salazar Bondy el papel de haber sido un mero antecedente de dicha filosofía. Nosotros afirmamos por nuestra parte que no reclamábamos para Salazar la paternidad de la filosofía liberacionista, pero que si reivindicábamos que tuvo un papel protagónico en la gestación de este movimiento. En lo anterior creemos haber mostrado cómo en el planteamiento del pensador peruano sobre la filosofía de la dominación, ya estaba claramente sugerido que la alternativa era una filosofía de liberación. Para Salazar la filosofía de la dominación era sólo un caso de la cultura de la dominación, al lado de otras manifestaciones suyas como la educación, la teología, la ciencia de la dominación etcétera. La opción era una cultura para la liberación o liberacionista, dentro de la cual sus expresiones particulares era, en correspondencia, una filosofía, una educación, una teología, una ciencia de la liberación (o para la liberación) etcétera. Fue así como Salazar empezó a hablar de una educación para la liberación o liberacionista al encargarse de la Reforma de la Educación peruana hacia fines de la década del 60 y comienzos del 70, bajo la influencia de ideas de Paulo Freire. En consecuencia, la afirmación de Enrique Dussel de

que antes de 1973 Salazar no hablaba “para nada” de “filosofía de la liberación” hay que tomarla *cum grano salis*.

Pero la cuestión de quién empleó primero la denominación “filosofía de la liberación” no es tan importante. Más importante lo es la del contenido de esta filosofía. Ahora bien, si se considera los “Puntos de referencia de una generación filosófica” del libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) o su manifiesto, o si se examina una caracterización competente del movimiento liberacionista, se hace innegable el protagonismo de las ideas de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación en su surgimiento: sin *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, no hubiera podido gestarse este movimiento. La relación es indiscutible, salvo en un punto: el grupo argentino creía que existía una filosofía implícita del pueblo que el pensamiento académico sólo debe hacer explícita críticamente. En cambio, Salazar estaba en contra de esta tesis: pensaba que en un pueblo oprimido no puede surgir un pensamiento filosófico elaborado.

La importancia del planteamiento de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación para la emergencia de la filosofía de la liberación latinoamericana, es solo un caso de la trascendencia general de sus ideas dentro del panorama filosófico latinoamericano. Otros casos son: su teoría del valor (que ha sido estudiada por Javier Sasso en su libro *La ética filosófica en América latina*²⁹, su antropología filosófica y su historia de las ideas en el Perú.

NOTA DE OCTUBRE DE 2011

Me parece útil reproducir este artículo que publicamos el año 1993, pues a veces se sigue repitiendo que las ideas de Augusto Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* (1968) (y la así denominada polémica que sostuvo a continuación con Leopoldo Zea) solo constituyen un antecedente para el surgimiento de la filosofía argentina de la liberación³⁰. En este artículo defendemos en contrario —y creemos

29 Sasso, Javier. *La ética filosófica en América Latina*. Caracas: Celarg, 1987, pp. 13–66.

30 Así por ejemplo en el artículo “La filosofía de la liberación” de N.L. Solís Bello Ortiz, J. Zúñiga, M.S. Galindo y M.A. González Melchor, en: E. Dussel y otros, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. México: Siglo XXI, 2009; pp. 399–417, esp. p.p. 400–401.

haber probado— que las ideas salazarianas jugaron un rol protagónico para el surgimiento de dicha filosofía. Con ello queríamos decir que la concepción y el nombre de la filosofía de la liberación ya se encontraban implícitamente presentes en los textos de Salazar desde aproximadamente 1968. En este sentido, no corresponde a los hechos la aseveración de Enrique Dussel de que por entonces Salazar “para nada hablaba de Filosofía de la Liberación”³¹.

Afirmábamos asimismo en nuestro artículo que sin embargo no atribuíamos a Salazar la paternidad del movimiento de la filosofía argentina de la liberación, por dos razones: primero, porque el filósofo peruano no estaba de acuerdo con que hay una filosofía implícita del pueblo que los filósofos académicos deben hacer explícita, tesis que defendía el grupo argentino de liberación; y, segundo, porque la concepción de Salazar era bastante más amplia que la de los filósofos argentinos de la liberación. No se refería solo a la filosofía de la liberación como opuesta a la de dominación, sino que consideraba que estos eran solo dos casos de la oposición mayor entre una cultura de la dominación y otra de liberación.

Recogimos algunas de las ideas básicas de este nuestro artículo de 1993 en la larga Introducción que antepusimos a los textos finales de Salazar que reunimos con el título de *Dominación y Liberación. Escritos 1966–1974* (Lima: San Marcos, 1995; pp. 15–64). (Carlos Beorlegui reprodujo nuestras consideraciones en su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: U. de Deusto, 2004; pp. 636–637). En dicha Introducción explicamos con detalle cómo concebía Salazar que dentro de una cultura de la dominación se desarrollan una filosofía de la dominación, una ciencia de la dominación, una pedagogía de la dominación etc., y cómo, por oposición, en una cultura de la liberación, deberá desarrollarse una filosofía de la liberación, ciencia de la liberación, pedagogía de la liberación etc.

31 E. Dussel, “Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina”, en: *Liberacao – Liberación*. Porto Alegre, Año I, N. 1, 1989: p. 27.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Rolando. (1990) *Augusto Salazar Bondy: hacia una educación liberadora*. Lima: Labrusa.

CERUTTI, Horacio. "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", en: *The Philosophical Forum*. Nueva York, Vol. XX, N°1-2, Fall-Winter, 1988-89, pp. 45-46.

----- (1983) *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.

DUSSEL, Enrique. (1979) *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.

----- (1989) "Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina", en: *Liberacao - Liberación*. Porto Alegre, Año I, N. 1.

FREIRE, Paulo. (1977) *Pedagogía del oprimido*, Bogotá: Siglo XXI.

SALAZAR, Augusto. (1973) "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", en *Stromata*. San Miguel, Universidad del Salvador, AñoXXX, N° 4, oct-dic.

----- (1985) "La cultura de la dominación", en *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Rickchay Perú.

----- (1968) *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI.

SASSO, Javier. (1987) *La ética filosófica en América Latina*. Caracas: Celarg.

Scientia et Praxis. Revista de Investigación de la Universidad de Lima. Segunda Época. Lima, N°17, 1993.

SOBREVILLA, David. (1989) *Repensando la tradición nacional (peruana) I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Vol. 2, Lima, Hipatia.

----- "Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XVI, N°1, Buenos Aires, enero de 1990.

Stromata. San Miguel, Año XXX, Vol. 1/2, enero-junio, 1974.

Stromata. San Miguel, Año XXIX, N°4, oct-dic, 1973.

LA FILOSOFÍA COMO REFLEXIÓN DE LA REALIDAD. LA TENSIÓN DOMINACIÓN – LIBERACIÓN EN ESCRITOS DE AUGUSTO SALAZAR BONDY.

Adriana Arpini¹

UNCuyo – CONICET

La pregunta que en 1968 formuló Augusto Salazar Bondy acerca de la existencia de una filosofía auténtica y original de nuestra América, puso en tela de juicio los esfuerzos realizados por quienes se dedicaban al estudio de las ideas latinoamericanas. Motivó la respuesta inmediata de numerosos intelectuales, entre ellos Leopoldo Zea, quien insistiendo en una posición historicista, afirmó la existencia de una auténtica filosofía latinoamericana, que selecciona, asimila y/o adapta a nuestra situación la producción filosófica universal, y cuyo desarrollo ulterior resultaría garantizado por la exigencia de que los latinoamericanos se ocupen, no tanto en enfatizar los regionalismos, cuanto de practicar la reflexión filosófica sin más. (Salazar Bondy, 1968; Zea, 1969).

Nos interesa volver sobre las tesis salazarianas con el propósito de ponerlas en relación con desarrollos, que el mismo autor realiza en textos posteriores, a través de los cuales será posible despejar la pregunta por la función social de la filosofía, seguir de cerca su caracterización de la "cultura de la dominación" y comprender las categorías dicotómicas "dominación / liberación" en el marco de una peculiar tensión dialéctica. Estos

1 Adriana M. Arpini es profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Dirige proyectos de investigación, tesis de doctorado y maestría. Es autora y compiladora de libros, de capítulos de libros y de numerosos artículos publicados en revista de circulación internacional. E-mail: arpini@lab.cricyt.edu.ar

temas son dominantes en la producción del filósofo peruano posterior a 1968, aun cuando tuvieron presencia en escritos anteriores².

ACERCA DE LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA

Cuando hablamos de “la función social de la filosofía”, lo hacemos en un sentido próximo al que propone Max Horkheimer en un artículo que lleva ese título, escrito en 1940 e incorporado en el volumen *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, publicado en 1968. Este artículo, junto a otros producidos por los representantes de la primera Escuela de Frankfurt, forma parte del universo discursivo y del dialogismo interno de los escritos de Salazar. Allí se dice que:

“La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. ... La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. ... La filosofía descubre la contradicción en que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados”. (Horkheimer, 1974, 282–283).

Ya en 1962, en un escrito sobre “Las tendencias filosóficas en el Perú”, Salazar llama la atención sobre una contradicción entre las formas que adopta el ejercicio filosófico y la propia tradición histórico-cultural, cuya causa se encuentra en la ruptura de las formas de pensamiento prehispánicas por las tendencias filosóficas que se establecen con la llegada del español.

“Fue —dice Salazar— un proceso de trasplante y adopción de ideas y normas de cultura originales en Europa, ... Esta cultura tomó en América ciertamente formas peculiares, se adaptó en varios aspectos a la situación nueva y comenzó a desenvolverse siguiendo un ritmo especial. Pero en conjunto siguió pesando el hecho de que no había surgido de la propia tradición de una comunidad nacional orgánica ... pretendía fundar una

2 Proponemos una periodización de los escritos de Augusto Salazar Bondy en nuestro trabajo “De la realización del ser a la liberación del hombre. Augusto Salazar Bondy (1925–1974)”, en: Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (Directoras), Ramaglia, Dante (Coordinador), *Diversidad e integración en nuestra América*, Volumen III: Alteridad, reconocimiento y liberación 1960–2010), Buenos Aires, Biblos, en prensa.

unidad y una universalidad que era sin embargo desmentida por la historia real” (Salazar Bondy, A., 1962: 185).

Poco después, en 1963, en un texto destinado a iniciar en la filosofía a estudiantes universitarios, Salazar sostiene que la filosofía cumple en forma alternativa o simultánea con diferentes tareas. Así, junto a la pretensión de abarcar en una mirada totalizadora a la realidad en su conjunto, con el afán de alcanzar una concepción del mundo en cuanto saber universal, la filosofía desempeña otras funciones no menos importantes desde las cuales arroja luz sobre la misma concepción del mundo. Ellas son la reflexión crítica sobre los problemas que afectan al hombre en su existencia, en su acceso al conocimiento, en su actuar, sentir, inventar; y el saber de vida entendido como compromiso con el hombre concreto y con sus posibilidades. Como reflexión crítica la filosofía trabaja sobre lo históricamente dado por la ciencia, la praxis moral, la creación artística, la vida cotidiana. Consiste en un mirar en reverso las realizaciones ya producidas, para apreciarlas bajo una nueva luz en función de las necesidades presentes. En cuanto saber de vida implica enunciar juicios valorativos referidos al sentido y las metas de la experiencia. Ambas funciones constituyen aspectos eminentemente prácticos de la filosofía que, como quehacer vital, se vincula y sobrepone al saber puramente teórico. Según Salazar, “los esquemas abstractos de que nos valemos para acercarnos al filosofar sólo cobran sentido, en contacto con el trabajo concreto del pensador en el contexto de su circunstancia vital”. (Salazar Bondy, A., 1963: 33).

La preocupación de Salazar por rescatar e impulsar una práctica filosófica hincada en las contradicciones sociales que afectan la vida cotidiana de los peruanos se pone de manifiesto, por una parte, en el señalamiento del quiebre entre la pretensión de universalidad de la filosofía y la historia real; por otra parte, en la consideración de la reflexión crítica y el saber de vida como tareas constitutivas del saber filosófico, es decir, del trabajo que el filósofo aporta a la sociedad.

Esta ideas son maduradas y reelaboradas por el autor en el momento de escribir el capítulo final de su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965), titulado “Balance y perspectivas”³. Allí señala que el valor de un pensamiento, su significa-

3 La primera edición es de 1965, nosotros citamos por la segunda edición de 1967.

ción y posibilidades de desarrollo futuro pueden ser estimados correctamente si se tiene en cuenta las circunstancias histórico-culturales en las que ha surgido y se ha desenvuelto. Para el caso del Perú, la filosofía no es el resultado de una “tradicción largamente madurada”, sino la consecuencia de una crisis que marca la vida peruana, poniendo resistencias al pensamiento libre. “Por su nacimiento —dice— la filosofía contemporánea tiene el signo de la negación del pasado y la misión de contribuir a un orden de cultura enteramente nuevo”. (Salazar Bondy, S., 1967: 453). Dicho en otras palabras, frente a un pasado filosófico escindido y a una situación presente de crisis, la filosofía, si cumple su función crítica, ha de presentarse como un ejercicio de negación dialéctica.

Pero no todo es negación. Entre los valores positivos, debidos a los esfuerzos realizados por los pensadores peruanos desde finales del siglo XIX, Salazar destaca: el haber iniciado la propia tradición filosófica, la libertad y amplitud del pensamiento abierto a todas las corrientes ideológicas, la vocación de realidad que le ha permitido ser “antesala de la praxis” e instrumento de transformación y creación ligado al destino social. Todo ello, a pesar de sus detractores, ha permitido, promediando la década de los '60, que la filosofía en Perú se presente como “ideal de un pensamiento genuinamente nacional”. Tales consideraciones confirmarían la tesis del filósofo argentino Francisco Romero acerca de la “normalidad filosófica”⁴. Así lo

4 Francisco Romero utiliza el concepto de “normalización filosófica” para caracterizar el momento de “madurez espiritual” en que la filosofía practicada en Iberoamérica se afianza e integra como una función cultural, junto a la literatura y la historia que le habrían precedido. Dicho momento correspondería a la labor realizada desde la segunda mitad del siglo XIX por la generación de “los fundadores” —Enrique José Varona en Cuba, José Ingenieros y Alejandro Korn en Argentina, Alejandro Deustua en Perú, José Vasconcelos y Antonio Caso en México, Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, Raimundo Farías Brito en Brasil, Enrique Molina en Chile—, cuya obra habría conseguido corregir el atraso respecto de la filosofía europea, mediante la introducción de autores y tendencias contemporáneas de los países de “producción original”. Parte importante de la “normalización” es para Romero el proceso de institucionalización de la filosofía, a través de la cátedra universitaria, las traducciones y publicaciones periódicas, conferencias y creación de sociedades dedicadas a los estudios filosóficos. Todo ello supone una concepción de la filosofía como momento superior y autoconsciente de la cultura, desvinculada del contexto histórico y socio-político, de modo que lo americano no es más que el medio donde se despliega el espíritu de occidente. Cfr. Romero, F. (1952), *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal.

reconoce el mismo Salazar Bondy (Ibídem, 454). Cabe, sin embargo señalar una diferencia de no poca monta a la hora de reflexionar acerca de la función social de la filosofía. Mientras que para Romero el concepto de “normalización” o “normalidad filosófica” es un término que permite comparar la actividad filosófica en los países a América Latina con la de los países de “producción original”; para Salazar la práctica filosófica normal es aquella meditación que no se aparta de las condiciones socio-históricas en la que se realiza, en este sentido, “la historia ha hecho surgir la filosofía actual peruana” (Ibídem, 453).

“La filosofía no es auténtica y fecunda —dice Salazar— sino en cuanto es reflexión de la realidad, en el doble sentido de la preposición, esto es, como pensamiento emanado del ser propio y originario y como toma de conciencia de ese ser, de su proceso y su lugar en el mundo. Por eso ella es esencialmente una meditación centrada en el hombre”. (Ibídem, 459).

Si bien las consideraciones de Salazar se centran en la situación de la filosofía peruana tal como se había desarrollado hasta la década de los '60, la envergadura del problema empuja el pensamiento hacia la cuestión del sujeto. Podría formularse de la siguiente manera: ¿Quién —qué sujeto— es el “ser propio y originario” del que emana el pensamiento? ¿Acerca de quién —puesto el sujeto ahora como objeto de la reflexión— se ha de tomar conciencia de su ser, su proceso y lugar en el mundo? La posibilidad de dar respuesta a la cuestión del sujeto, es también condición de autenticidad del quehacer filosófico. Ello implica modos de afirmación del sujeto y de su deseo de autoconocimiento, que pueden alcanzar distintos grados de plenitud (integración, autenticidad) o de alienación (enajenación, inautenticidad).

Salazar trae a colación la lección de Hegel, del *Prefacio de la Filosofía del derecho*, donde afirma que “Por lo que concierne al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; así también la filosofía es su propio tiempo aprehendido en el pensamiento” (Hegel, 2004:19). Tales aseveraciones pueden ser interpretadas como una forma cumplida de afirmación del sujeto y de su afán de autoconocimiento. Remiten a otros textos hegelianos, en particular a los de la *Introducción a la Historia de la Filosofía*, donde el filósofo sostiene que dicha historia “comienza allí donde el pensamiento logra alcanzar la existencia en su libertad, donde logra arrancarse de su estar sumergido en la Naturaleza,

de su unidad con ella, y se constituye para sí, donde el pensar entra en sí mismo y es por sí" (Hegel, 1968: 190)⁵. Es decir que la libertad, en el más amplio sentido del término, la libertad personal y por supuesto también la libertad política, es constitutiva de aquella afirmación de subjetividad y autoconocimiento, en la medida que consiste en un tenerse para sí como sujeto y objeto del quehacer filosófico. Esto es desocultar, desalienar al sujeto de la filosofía. Considerado el de sentido subjetivo y objetivo, de la misma manera que Salazar lo reclama para la filosofía como reflexión de la realidad. Es decir como sujeto filsofante que se pone a sí mismo como objeto del filosofar, en cumplimiento del mandato socrático de conocerse a sí mismo. Cabe aclarar que la noción de sujeto no es, aquí, equivalente a la de individuo. Se trata de un sujeto plural, de un nosotros, cuyo contenido se irá mostrando en la medida que se plenifique aquella afirmación de subjetividad, mediante "la toma de conciencia de ese ser, de su proceso y su lugar en el mundo".

Así pues, la reflexión filosófica auténtica no puede desentenderse de las condiciones socio-históricas de su emergencia. Respecto de la situación peruana, Salazar sostiene que:

"Nuestra existencia social ha sido y sigue siendo una existencia alienada y esto significa que el verdadero sujeto de la historia, oprimido y relegado, escindido y mediatizado, no se ha encontrado todavía a sí mismo como comunidad viva y no ha logrado construir su propia historia". (Ibíd., 458)

"La filosofía no ha podido menos que reflejar esta situación. ..."

"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, ... no ha podido hacer que todos, convergiendo cada uno desde su propia situación y perspectiva vital, la impulsen y alienten ...". (Ibíd., 459-460).

Tales falencias no son atribuibles a una actitud personal equivocada, lo que conduciría disolver el problema remitiéndolo al plano de la psicología individual, a cierto complejo de

5 Una interpretación de los textos hegelianos desde una perspectiva latinoamericana crítica es elaborada por Arturo Andrés Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

inferioridad. Antes bien, solicitada mayoritariamente por el pensamiento aplicado, la persistencia de los defectos mencionados solo pueden explicarse escudriñando la dirección general de la cultura y la historia de la que emerge la reflexión filosófica. Ello no implica la afirmación de un particularismo en contra de la "esencia universal de la filosofía". Tal esencia

"no es más que una palabra vacía si no se realiza en la historia, pues se negaría como universal al no ser capaz de incorporar los productos de la vida en todas sus formas, comenzando por los de la historia inmediata. ... 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". (Ibíd., 460).

Salazar se aparta tanto de quienes consideran que la filosofía sólo consiste en el análisis de las circunstancias histórico-sociales a la manera de la sociología del conocimiento, cuanto de quienes insisten en que la originalidad se alcanza mediante la adopción y adaptación de ideas⁶. Se trata, por el contrario, de partir de la propia situación antropológica y encarar las tareas necesarias para superar la alienación mediante formas más auténticas de autoafirmación. Esas tareas son, en primer lugar, didáctica, de formación y preparación de las conciencias para la comprensión del mundo y la existencia; en segundo lugar, de afinamiento de los instrumentos racionales, es decir de los métodos y técnicas del pensamiento riguroso; finalmente, una toma de conciencia de la propia alienación humana, a fin de encarar la negación dialéctica que permite en el punto límite de la pérdida del ser, dar comienzo a la recuperación cabal del

6 Nuestra interpretación en este punto se encamina con rumbo diferente al que ofrece David Sobrevilla en su importante y detallado estudio sobre el pensamiento de Augusto Salazar Bondy, contenido en el volumen I de *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre filosofía reciente en el Perú* (Lima, Editorial Hipatia, 1989, pp 383-606). Allí sostiene a propósito de la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* que, con ser uno de los mayores aportes de Salazar Bondy, sin embargo es pasible de dos críticas de principio: que no es propiamente una historia de todas las ideas del Perú contemporáneo, sino fundamentalmente del proceso filosófico, y que en tal historia, las ideas flotan por encima de las estructuras socio-económicas, como si constituyeran una estructura autónoma (p. 493). Por nuestra parte consideramos que la clave de la interpretación del texto salazariano está precisamente en la noción de "proceso del pensamiento filosófico", entendido como trabajo dialéctico, de una forma dialéctica no asuntiva, llevado adelante por un sujeto que atraviesa tanto por momentos de encubrimiento como de desencubrimiento de sí mismo y de la realidad, los cuales constituyen la materia del filosofar.

mismo. “Debemos ser verdaderos en nuestra negación —dice Salazar— ya que apenas podemos serlo en nuestra afirmación”. La frustración se expresa como crisis de la filosofía, “debemos comenzar a hablar de la filosofía de la crisis, ... con ello daremos paso a la autenticidad de la reflexión y de la acción que es vocación perenne del filosofar”. (Ibídem, 462).

Para el filósofo peruano, como para Hegel, la filosofía es “la cima de la conciencia” (Salazar Bondy, 1968: 119). Según Hegel:

“... la filosofía es el pensar, lo universal, que tiene por contenido igualmente lo universal; por tanto el contenido del pensar filosófico no es solamente subjetivo, sino que es, al mismo tiempo, todo el ser. ... precisamente este contenido universal ... se determina a través de sí mismo, y se mostrará en la historia de la filosofía cómo surgen las determinaciones, poco a poco, ... cómo este universal se determina siempre más extensa y profundamente en sí mismo. ...esta determinación concreta de lo universal, es la más verdadera, la más elevada determinación de lo universal, o, al menos su comienzo.” (Hegel, 1968: 189).

Para Hegel, el contenido universal del pensar no está ya dado a la conciencia, sino que es el resultado de un proceso dialéctico —de afirmación, negación y negación de la negación—, que se muestra en la historia, por el cual se determina poco a poco, y llega a ser, como universal concreto, contenido y forma de la filosofía.

Ese carácter de proceso dialéctico es acentuado por Salazar al encarar el estudio de la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Nótese que el subtítulo de la obra es *El proceso del pensamiento filosófico*. En la situación hipotética de una sociedad bien integrada dicho proceso culminaría en una síntesis —negación de la negación— donde quedan asumidos y reconciliados contenido y forma del filosofar. Salazar, en cambio, acentúa el momento crítico del proceso dialéctico, el de la negación. Momento en que el pensar se hincó en la realidad histórica y saca a la luz sus contradicciones, ya sean de origen étnico, social, económico, cultural o de género. Aquellas en que están sumergidos los sujetos cotidianamente, en la medida que actúan según ideas aisladas, sin arraigo en la propia historia. La función social de la filosofía, en cuanto ella es crítica de lo dado y compromiso con los hombres, sus necesidades y sus posibilidades concre-

tas, consiste en poner de manifiesto que tanto puede suceder la síntesis de materia y forma, o sea la conciliación dialéctica, como la imposibilidad de tal conciliación, o sea la alienación o enajenación⁷. Las contradicciones de la realidad histórica y presente del Perú desmienten, para Salazar, las posibilidades de alcanzar la conciliación del universal concreto, pues la filosofía tal como se ha practicado escasamente ha logrado “hablar a todos y ser oída por cada uno en su propio lenguaje”. La conciliación no es posible a costa de la diversidad. En tal caso el universal pretendido encubre la heterogeneidad de lo real, deviene en universal ideológico propio de una conciencia falsa. La tarea de la filosofía crítica consiste en desgarrar la superficie de la realidad para mostrar sus contradicciones, pues la filosofía misma se negaría como saber universal si no es capaz de incorporar todas las formas de vida y sus productos —esto es el reconocimiento de la diversidad socio-cultural— en un proceso dialéctico abierto a la irrupción de lo radicalmente otros, de la novedad histórica.

¿COMENZAR DE CERO?

Sostenemos que, a la luz de la anterior caracterización de la función social de la filosofía, es posible revisar la pregunta con que Salazar Bondy da título a su libro: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*⁸ A partir de ella se propone dilucidar tres cuestiones: Cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha contado con una filosofía original, genuina o peculiar;

7 El concepto de “alienación” (del latín *alienus*: ajeno, enajenación) significa estar fuera de sí. En los *Manuscritos de 1844*, Marx utiliza los términos *Entfremdung* que acentúa la dimensión de lo extraño, y *Entäusserung* que da más peso a la situación de desposeído (Cfr, Marx, 1984). En uno y otro caso se trata de sujetos que en virtud del complejo proceso de desapropiación y enajenación en el trabajo, están fuera de sí, no logran una conciencia plena de sí mismos. Para los representantes de la Escuela de Frankfurt, particularmente para Marcuse, ocurre que gracias a una sutil manipulación de la comunicación, la alienación, como “falsa conciencia”, penetra en todos los sectores sociales. Salazar utiliza el término en el sentido de “falsa conciencia” como consecuencia del proceso histórico latinoamericano de desposeimiento y dominación. Volvemos más adelante sobre el tema.

8 Nótese que Salazar utiliza la expresión “nuestra América”, con la que José Martí había titulado su célebre ensayo, publicado por primera vez el 30 de enero de 1891 en el periódico *El Partido Liberal* de México, en el que, entre otras cosas, se denuncia la deformación de las clases dirigentes y de los intelectuales —apelando a las figuras del “aldeano vanidoso” y de “los sietemesinos”—, orientadas según modelos políticos y patrones de vida ajenos a la propia situación de nuestros países.

cómo debe ser (en sentido normativo) una filosofía hispanoamericana auténtica; si es posible y cuál es la significación de tomar a lo hispanoamericano como tema para la constitución de una filosofía propia⁹.

Para cumplir con su finalidad, el autor apela a la descripción del proceso histórico del pensamiento filosófico hispanoamericano y al examen de la calidad y alcance de sus productos intelectuales. Por otra parte, considera los argumentos más utilizados en relación con nuestra filosofía, tratando de establecer los acuerdos y desacuerdos básicos en torno al problema. La conclusión a la que arriba es, a primera vista, desalentadora:

“Sin negar que pueda existir en el futuro —dice Salazar—, creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia sabia doctrinaria... En síntesis, concedida la peculiaridad del filosofar hispanoamericano, no se ha establecido 1) que sea genuino y 2) que haya dado frutos originales”. (Salazar Bondy, A., 1968, 107–108).

La peculiaridad de nuestro filosofar consiste —según el autor— en la presencia de rasgos históricos y culturales diferenciales, que le dan un tono local o personal, pero que no significan una innovación sustantiva. La falta de genuinidad o autenticidad significa que el producto filosófico se da como falseado, equivocado o desvirtuado; mientras que la inexistencia de frutos originales implica que no se han hecho aportes de ideas y planteos suficientemente discernibles como creaciones, que puedan ser calificados en alguna medida como nuevos con respecto a los anteriores.

Tras la respuesta negativa a la primera de las cuestiones planteadas, el autor considera que no son convincentes los argumentos que se esgrimen para explicar tal situación. Dichos argumentos se basan en el “genio de la raza”, en la escasa apti-

⁹ Retomamos algunos desarrollos que realizamos a propósito de nuestro trabajo “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América latina”, en que procurábamos mostrar que en dicha polémica confluyeron diversas líneas de análisis, planteando la necesidad de ampliar el marco teórico y metodológico del historicismo clásico para el abordaje de una Historia de las Ideas Latinoamericanas que trascendiera los cercos académicos tradicionales. Cfr. Adriana Arpini (Compiladora), *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas, Mendoza*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, 2003, pp. 45–70.

tud para la especulación teórica, en la “juventud” o corta vida que ha tenido el cultivo de la disciplina filosófica en nuestros países, en la prevalencia de una vocación artística antes que filosófica, entre otros. No obstante, puede rescatarse como elemento positivo que, tanto en el pasado como en el presente, se ha puesto la atención en los conflictos y procesos de la historia. Este elemento no es ajeno a la función social del filosofar, siempre que el contexto no permanezca en relación de exterioridad respecto del texto.

La causa de la inautenticidad se encuentra en que el filósofo construye una imagen de sí mismo y del mundo, como individuo o como grupo social, que resulta una representación mixtificada e ilusoria. La filosofía no es más que pensamiento imitado:

“transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan... La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad”. (Ibíd., 114).

Cabe aclarar que cuando Salazar afirma “que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia sabia doctrinaria” y que los contenidos de la filosofía entre nosotros están “motivados por proyectos existenciales de otros hombres” se está refiriendo a la filosofía como actividad de pensamiento circunscripta a ciertos cánones, es decir, a un cuerpo sistemático de elaboraciones conceptuales que de un modo o de otro están al alcance de ciertas personas consideradas “especialistas”. En otras palabras, parece referirse a la filosofía tal como se practica en el ámbito académico, especialmente en la institución universitaria, dentro de los marcos de los que Francisco Romero llamó “normalización filosófica”. No obstante, junto a las expresiones académicas, circulan otras manifestaciones filosóficas donde se pone en juego la reflexión crítica y la sabiduría de vida, insertas en textos que a primera vista no integrarían el canon filosófico.

En ocasión de su intervención en las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel —realizadas en Argentina, en 1973— donde Salazar Bondy expuso el trabajo “Filosofía de la domi-

nación y filosofía de la liberación”, y en del diálogo filosófico que se suscitó a continuación¹⁰, el mismo autor tiene ocasión de aclarar que al referirse a la filosofía como actividad de especialista, no quiere decir

“que la filosofía se haga sin conexión con el resto de la actividad histórico-social. Ni quiero decir que la filosofía así entendida se haga solamente en las Facultades. Ese es otro problema: la liberación de la filosofía puede implicar también sacarla de las Facultades, cosa que históricamente ha ocurrido en las épocas más fecundas, en las épocas de las grandes revoluciones filosóficas. La filosofía se da en las Facultades cuando ya existe un cierto producto organizado, quizás en decadencia”. (Salazar Bondy, 1995, 160).

Hecha la aclaración, retomamos la cuestión de la inautenticidad de la filosofía preguntando si, para Salazar, es posible, y cómo, llevar adelante un ejercicio filosófico riguroso y especializado que responda a los propios proyectos existenciales. O si, como sugiere Leopoldo Zea, sólo se trata de un intento más de esa “vieja actitud latinoamericana” de “empezar de cero para estar a la moda ... para asimilar mejor la cultura de la Europa occidental. ... Pero nada como propio, ninguna experiencia que nos muestre el esquema de la realidad que queremos realizar”. Según esta interpretación, lo que Salazar pretende decir es que “no tendremos filosofía, no reflexionaremos sobre nuestros problemas, sino hasta que hayamos cambiado nuestra realidad. Esto es, concebimos la filosofía, no como una reflexión para actuar, sino como el resultado posterior de una supuesta acción” (Zea, 1969: 140-141).

Consideramos que no se trata para Salazar de “comenzar de cero”. En efecto, como ya se dijo el filósofo peruano no sólo se ocupa del proceso del pensamiento filosófico peruano, sino que también realiza una interpretación del proceso de la filo-

10 Cfr. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación” y “Diálogo sobre dominación y liberación”, recogidos en: Augusto Salazar Bondy, (1995), *Dominación y liberación*. Escritos 1966-1974, Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, pp. 152-177. Las Jornadas Académicas de San Miguel se venían realizando en Argentina desde 1969, los debates que allí se suscitaban constituyeron el punto de partida del movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (Cfr. Arpini, A. “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en: *Solar, Revista de filosofía iberoamericana*, nº 6, año 6, Lima, 2010, p. 125-150).

sofía de nuestra América. Además, en el texto de su exposición en las Jornadas Académicas del '73, que estamos comentando, Salazar no sólo menciona antecedentes como los de José Martí¹¹, José Carlos Mariátegui¹², el movimiento mexicano reforzado con la venida de los exiliados españoles, del que participan entre otros: Samuel Ramos¹³, José Gaos¹⁴, Leopoldo Zea¹⁵. Esta es una manera de inscribir a la filosofía en una tradición. Pero existe otra manera que consiste en vincular a la filosofía con la experiencia vivida por quienes resisten y luchan por salir de condiciones concretas de dominación. Entonces, la filosofía puede ser de liberación si se hace cargo de la situación de dominación, si “enchufa” con quienes están en la lucha y “avanzar en contacto con el movimiento histórico-social que significa el

11 Los escritos de José Martí (La Habana, 1853-1895) son parte importante del universo discursivo salazariano, especialmente a partir de 1968, no sólo la expresión “nuestra América” aparece en reiteradas ocasiones, sino que además, párrafos completos del cubano son incorporados en el entramado textual del diálogo *Bartolomé o la dominación* (Buenos Aires, Ciencia nueva, 1974).

12 Salazar dedica un importante apartado a José Carlos Mariátegui (1895 - 1930) en su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, considera que “es sin duda una de las personalidades más notables de la cultura peruana y latinoamericana. ... Al morir ... había realizado una obra excepcional: al lado de una vasta producción escrita de crítico literario, poeta, sociólogo y publicista político, dejaba en pie una gran revista de cultura, *Amauta*, un partido socialista, la Confederación de Trabajadores del Perú y una nueva mística de la renovación nacional” (Salazar Bondy, 1965, II: 311).

13 Samuel Ramos (Zitácuaro, 1897 - Ciudad de México, 1959), filósofo mexicano, junto a Leopoldo Zea y otros formó parte del grupo Hiperión, se interesó por investigar la personalidad mexicana, intentando explicar cierto “sentimiento de inferioridad” provocado por la conquista española y oculto tras múltiples máscaras. Ello quedó plasmado en sus principales obras: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), *Hacia un nuevo humanismo* (1940), *Historia de la filosofía en México* (1943).

14 José Gaos (Gijón, España, 1900 - México D.F., 1969), filósofo transferrado en México después de la Guerra Civil española. Desde los Seminarios dictados en el Colegio de México a partir de 1940, generó un movimiento de renovación filosófica que, profundizando los criterios historicistas del método diltheyano, penetró los estudios de la filosofía en México. De esos seminarios participaron Zea, Ramos y el mismo Salazar Bondy, entre otros. (Cfr. Gaos, 1980; Arpini, 2003: 32 - 44).

15 Leopoldo Zea (México D. F., 1912 - 2004) es permanente interlocutor de Salazar, a pesar de sus posiciones divergentes en muchos aspectos. No sólo compartieron los seminarios de José Gaos, sus diálogos prosiguieron en encuentros personales y a través de sus escritos. Zea formó parte del grupo de filósofos reunidos en las Jornadas Académicas del '73, donde presentó el tema “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”.

desmontaje de la armadura de dominación que es económico-social, externa e interna". (1995: 172).

Al menos en dos sentidos nuestro autor evita el "comenzar de cero". Por una parte porque reconoce antecedentes en la propia tradición de pensamiento, por otra parte porque entiende a la filosofía enraizada en la propia realidad histórica. Esta da sentido a una reflexión auténtica, en la medida que la filosofía es reflexión de la realidad.

La cuestión de la inautenticidad de la filosofía, en un análisis de mayor profundidad, exige una consideración del problema del hombre y los valores. Es decir de las formas en que un sujeto social se afirma y se valora a sí mismo y a sus producciones. Afirmación y autovaloración que emergen de un proceso dialéctico en que pueden darse diversos grados de reconocimiento (= cumplimiento, realización) o de enajenación (= alienación, mixtificación). Desde la perspectiva antropológico-axiológica, Salazar hace referencia a un sujeto histórico que expresa a través de la mixtificación sus defectos y carencias, es decir que no logra una afirmación plena de sí mismo sino que es, paradójicamente, la afirmación auténtica de un sujeto defectivo, que no vive cumplidamente su existencia histórica y, consecuentemente, no logra una valoración adecuada de su realidad. El sujeto filósofo tiene una existencia alienada en su propia realidad social y cultural, de ahí que su pensar sea un producto "sin sustancia ni efecto en la historia". Pero la alienación no es vista por Salazar Bondy como un problema de conciencia individual, sino como un problema estructural que afecta no sólo a nuestra América sino a todas las comunidades del Tercer Mundo y que se explica en términos de subdesarrollo, dependencia y dominación.

En última instancia, la inautenticidad de la producción filosófica hispanoamericana es una más de las manifestaciones de la cultura de la dominación, producida por la situación de dependencia en que se gestaron las naciones de esta América y que con variantes históricas se ha mantenido en lo sustancial hasta el presente (Cfr. Salazar Bondy, A., 1968)¹⁶. El tema amerita una consideración aparte.

¹⁶ David Sobrevilla ha establecido que el problema de la cultura de la dominación tuvo su primera formulación en el artículo "Las tendencias filosóficas en el Perú" (1962), cuya parte final es recogida en "Balance y Perspectivas" (1965) y luego aparece con el agregado de algunos párrafos como artículo autónomo con el título "Carácter del pensamiento filosófico peruano" en *Entre Escila y Caribdis* (1969).

"CULTURA DE LA DOMINACIÓN" EN LA TENSION DOMINACION-LIBERACION

Bajo el título "Cultura de la Dominación", Salazar propone discutir una interpretación filosófica de la vida nacional peruana. Es filosófica porque no pretende describir, sino iluminar el conjunto de la existencia de los hombres y mujeres de su país con el objetivo de llevar adelante una crítica racional de una manera de ser y de actuar¹⁷.

David Sobrevilla ha señalado como una de las fuentes de la tesis salazariana de la cultura de la dominación a los planteos de la escuela peruana del desarrollo y la dominación, cuyo principal representante fue Jorge Bravo Bresani¹⁸, conocedor de la obra de François Perroux¹⁹. Éste sostuvo que la relación de dominación entre dos economías, una dominante y otra dominada, se establece cuando la primera ejerce sobre la segunda una influencia determinada sin que la recíproca sea cierta en el mismo grado. La asimetría o irreversibilidad es el rasgo característico de la dominación. En su concepción del desarrollo toma

¹⁷ El tema es presentado por Augusto Salazar Bondy y discutido por primera vez en una mesa de intelectuales peruanos realizada en Tacna en 1966. Luego es debatido en el Instituto de Estudios Peruanos y publicado con el título "La cultura de la dependencia" (1966). Presentado también como conferencia en la Facultad de educación de San Marcos y en el Centro de Altos Estudios Militares del Perú, y discutido en diferentes coloquios. Con los aportes de estos intercambios es reelaborado y publicado en el volumen colectivo *Perú Problema* (Cfr. Matos Mar y otros, 1968). A los efectos del presente trabajo tomamos la versión recogida por Helen Orvig y David Sobrevilla en *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995).

¹⁸ Jorge Bravo Bresani junto a José Matos Mar, Augusto Salazar Bondy, Alberto Escobar, Julio Cotler y otros crearon en 1964 el Instituto de Estudios Peruanos, donde se discutieron las ideas de Perroux y del propio Bravo Bresani sobre desarrollo y subdesarrollo, expuestas en su libro *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (Lima, Moncloa, 1967). Allí critica tanto a las teorías desarrollistas latinoamericanas como a las teorías capitalista y socialista acerca del desarrollo y formula la suya propia.

¹⁹ François Perroux (Lyon, 1903 - Paris, 1987), economista francés, nombrado profesor en el Collège de France, después de haber enseñado en la Universidad de Lyon y de París. Fundó el Instituto de Ciencias Económicas Aplicadas en 1944. De su inmensa obra se destaca *L'économie du XXème siècle*, donde afirma que "Si un seul homme n'est pas explicitement pris en compte, c'est un manque à gagner pour l'humanité". Criticó duramente la política económica financiera hacia el Tercer Mundo por no tener en cuenta las culturas originarias y las situaciones concretas de los países en cuestión. No obtuvo el Premio Nobel de Economía porque su obra fue considerada demasiado filosófica por un jurado fascinado con las abstracciones económicas, pero el que fue otorgado al economista indio Amartya Sen en 1998 puede considerarse también como una victoria póstuma de F. Perroux.

en cuenta el empleo de todos los recursos naturales y humanos para alcanzar las condiciones materiales necesarias para el florecimiento de una economía. Las ideas acerca del desarrollo, el subdesarrollo y la dominación de Bravo Bresani y Perroux son asimiladas por Salazar Bondy, quien tras traducir el texto de Perroux *Alienación y creación colectiva*, reelabora esos conceptos desde la perspectiva de la cultura —cultura de la dominación— y los hace jugar en su explicación acerca de la autenticidad/inautenticidad de la filosofía en nuestra América. Nos detendremos en algunos conceptos del texto traducido por Salazar, que forman parte del dialogismo interno de sus escritos²⁰, en particular los conceptos de “alienación / desalienación”, o bien “alienación / creación colectiva del hombre”.

Tras considerar brevemente el concepto de alienación en Hegel y Marx, Perroux establece una importante distinción entre objetivación y alienación. En las sociedades occidentales industrializadas sujeto y objeto se diferencian. Éste es un útil o un significativo, susceptible de ser manejado y calculado. Ahora bien, el autor sostiene que “por medio de los objetos culturales y socializados los sujetos conquistan coherencia histórica en un medio históricamente consistente”. Los sujetos son desubjetivados (objetivados) y se desubjetivan (se objetivan) —en pasivo y en activos— en virtud del sistema de instituciones sociales a través de las cuales se puede captar la irreductibilidad de sus consciencia y su originalidad. En otras palabras, el sujeto se hace tal en y por el medio social, por su lugar y su rol en una red de poderes, por la red de palabras que intercambia y los actos que ejecuta. Abstraído del medio social, el sujeto es evanescente.

Lejos de ser una desobjetivación, la desalienación se ofrece a la reflexión como una conquista lograda sobre la ambigüedad de toda objetivación. ... El sujeto subsiste y se afirma en el desarrollo temporal por la consistencia de las labores, las obras y las instituciones. Por otra parte, en medio de instituciones, obras y labores consistentes, puede escapar de sí mismo, perderse él mismo, ser incapaz de tomar conciencia de sí y decidir de manera autónoma” (Perroux, 1970: 31).

20 Cfr. Perroux, François (1970), *Alienación y creación colectiva*, Traducción de Augusto Salazar Bondy, Lima, Moncloa Campodónico. Según datos proporcionados por David Sobrevilla, si bien el libro traducido se publica en 1970, Salazar habría publicado un capítulo en 1967 en *Amaru*, n° 2, pp. 39 a 47.

Es decir que la objetivación es una mediación social y, como toda mediación, presenta una ambigüedad. Por ella, o bien el sujeto se reconoce en sus interacciones —diálogos, acciones, obras—, o bien se pierde en medio de las cosas: autorreconocimiento o enajenación.

Según el autor, durante la guerra fría, tanto las sociedades occidentales como las del este están amenazadas por la alienación. El esfuerzo de desalienación implica por una parte, suscitar y dar cumplimiento a la búsqueda de cierta consistencia de las labores, las obras y las instituciones de manera convergente con los proyectos subjetivos; por otra parte, liberarse de la incoherencia nacida de los flujos de imágenes, acontecimientos y encuentros desiguales, mediante una combinación de su memoria y su proyecto, “escogiendo lazos” para ligar su pasado a su porvenir anticipado, en comunicación y reciprocidad con otros sujetos cuyos proyectos son compatibles.

De los existencialistas contemporáneos, en particular de Maurice Merleau-Ponty, toma Perroux la revalorización de la corporalidad y la palabra. El cuerpo propio es el “campo primordial” que condiciona la aparición de toda experiencia, la posibilidad de comunicarse con el mundo y con los otros. “El cuerpo humano es una virtualidad del sujeto”, es promesa de sujeto antes de la afirmación consciente y la decisión autónoma. Del mismo modo que el cuerpo del otro es su signo, que la existencia humana es ser con otros y la historia es “el despliegue de la temporalidad en la intersubjetividad (Cfr. Merleau Ponty, 1984, [1945]). ... Y cuando el sujeto logra su cumplimiento, no se cumple sino en el movimiento de liberación que atestigua en conjunto su propia calidad de sujeto y la calidad de sujeto en el otro”. (Perroux, 1970: 61).

En síntesis, el economista francés entiende que:

“La alienación es la alteridad impuesta al hombre, existente concreto, cuando es privado de la conciencia de sí y de la decisión autónoma. Es reificado, como un cadáver o como un esclavo —dos maneras de ser cosa: cosa de quienquiera o de alguien. La alienación es sueño, es heteronomía. El existente total puede ser “alienado” o “alienarse” en el cuerpo-cosa. En la sociedad es “alienado” o “se aliena”, más allá del aparato, a alguien que dirige el aparato o “se aprovecha” de él. Para desalienar será preciso comprender la estructura del aparato y la estructura de los poderes intersubjetivos a los que éste sirve” (Ibidem, 65).

La alienación es un riesgo permanente de la condición histórica del hombre. Alienación y desalienación son dos caras del hombre, pues, cualquiera sean las mediaciones —obras o palabras— el hombre es creación del hombre. En las sociedades industriales la alienación comprende niveles de automatismo social (que incluye el tratamiento automático de la información), de burocracia y de monopolio de la coacción por el Estado mediante la invocación de sus objetivos de bienestar material y poderío nacional. Las consecuencias de la alienación son “la destrucción colectiva del hombre” (guerras mundiales, campos de aniquilamiento, carrera armamentista) o, en el mejor de los casos, “la fabricación colectiva del hombre” (por extrapolación de las técnicas de acción sobre el cuerpo y manipulación de la comunicación). La posibilidad de desalienación requiere del otro, del “ser juntos”, también es un movimiento colectivo de “creación del hombre” (emergencia de un tipo de hombre nuevo). Sin embargo no puede atribuirse a ningún sujeto privilegiado, ya sea el pueblo o la clase. La humanización es histórica, se opera con el despliegue de la temporalidad en la intersubjetividad, en la convergencia de proyectos existenciales buscada por medio del diálogo. Dice Perroux:

“La desalienación íntima y la desalienación social se condicionan, pues, estrechamente la una a la otra, como la creación personal y la creación colectiva. El diálogo es el medio privilegiado de esta creación, porque desubjetiva sin cosificar, porque es una colaboración para el estar despierto y para la autonomía recíproca, porque es inagotable como la espontaneidad del espíritu y los valores hacia los que apunta”. (Ibíd, 99).

Llamamos la atención sobre un detalle en el entramado textual: en el libro traducido por Salazar Bondy, Perroux cita a Herbert Marcuse para reforzar la idea de que tanto en la sociedad soviética como en los Estados Unidos, “las obras colectivas formuladas en lenguaje ritual procuran las imágenes motrices de una acción que emplea los medios [ideológicos] de la política clásica”. (Ibíd, 114). A su vez Marcuse cita a Perroux en el ensayo sobre “El compromiso histórico de la filosofía” de *El hombre unidimensional*. Transcribe allí un fragmento del libro sobre *La Coexistence Pacifique* (1958), donde el economista francés sostiene:

“Se cree morir por la Clase, se muere por las gentes del partido. Se cree morir por la Patria, se muere por los Industriales. Se cree morir por la Libertad de las personas, se muere por la Libertad de los dividendos. Se cree morir por el Proletariado, se muere por su Burocracia. Se cree morir por el orden de un Estado, se muere por el Dinero que lo sostiene. Se cree morir por una Nación, se muere por los bandidos que la amordazan. Se cree ... pero, ¿por qué creer en una obscuridad tal? ¿Creer? ¿Morir? ... ¿cuándo se trata de aprender a vivir?”. (F. Perroux citado por Marcuse, 1985: 235).

A continuación de la cita, dice Marcuse que ella muestra una auténtica traducción de “universales hipostasiados”, que resisten la disolución analítica no porque se trate de una entidad mítica que opera por detrás de entidades y actuaciones particulares, sino por “el terreno concreto y objetivo de su funcionamiento en el contexto social e histórico dado”. En otras palabras, la cita de Perroux permite a Marcuse poner en evidencia las limitaciones del análisis filosófico (filosofía analítica) incapaz de ir más allá de la lingüística de la frase, cuando lo que está en juego es la función de ciertos conceptos en la comprensión de la realidad no reprimida, en el pensamiento no conformista, crítico. Los conceptos filosóficos, dice Marcuse, “se elaboran desde una posición individual dentro de una sociedad específica. El material del pensamiento es material histórico”. (Ibíd, 243)²¹.

¿Cuál es el interés de destacar este juego de voces en el que está involucrado el propio Salazar Bondy? Al encarar los temas de la autenticidad o inautenticidad de la filosofía, de la alienación y de la cultura de la dominación, Salazar tiene la necesidad de ampliar el marco teórico-metodológico de la filosofía analítica en la que había incursionado desde 1960 a propósito de sus trabajos sobre temas axiológicos. Si bien el análisis filosófico le permitió esclarecer términos y evitar las confusiones y los sinsentidos de los enunciados de valor, sin embargo resulta insuficiente cuando se trata de “enchufar” tales enunciados con la realidad. En este caso los enunciados adquieren espesor histórico. Se hace necesario, entonces, realizar una interpretación

21 Un interesante dialogo entre Perroux y Marcuse ha quedado registrado en *François Perroux Interroge Herbert Marcuse... Qui Répond*, París, Aubier, 1969). Existe una traducción al español con el título *Perroux interroga a Marcuse*, Barcelona, Terra Nova, 1969.

de la sociedad que saque a la luz sus contradicciones mediante un ejercicio a la vez dialéctico y hermenéutico, porque es precisamente en esa hendidura donde la filosofía se realiza como reflexión de la realidad. No obstante el análisis lógico conserva su utilidad como herramienta de clarificación conceptual.

Salazar se hace cargo del bagaje teórico-metodológico que acabamos de describir sucintamente, a fin de esclarecer el problema de la cultura de la dominación. Comienza el texto con una delimitación conceptual:

Si se entiende en el sentido neutro, la cultura es un “sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitudes y conflictos que provienen del mundo y la existencia”. Culto es quien ha asimilado dicho sistema y actúa conforme al mismo. Está adaptado y es aceptado por la comunidad. Ahora bien, el hecho de que toda cultura está referida a valores constituye un límite a la neutralidad e introduce un elemento de crítica y evaluación. Para ello es necesario poner el concepto de cultura en relación con otros, tales como: “desarrollo”, “dependencia”, “dominación”, “alienación”.

Desarrollo es un concepto que procede del ámbito de la economía. Aplicado a una nación es definido como la capacidad de: a) usar de sus recursos en provecho propio, b) autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los criterios sociales del momento. Por contraste se dice que una nación es subdesarrollada cuando no posee o tiene grandes defectos en a) y b), y que es no desarrollada cuando poseen a), pero no b).

Dependencia es una noción que se entiende en términos políticos como la necesidad que una nación tiene de otra para subsistir o desenvolverse en algún respecto importante. Pueden haber distintos grados y tipos de dependencia, según la mayor o menor necesidad que una nación tenga de otra y de los diversos aspectos (económico, político, etc.) en que la necesidad se da. Incluso puede haber dependencia mutua.

Dominación, en cambio, es un problema que, además de estar referido a cuestiones políticas y económicas, involucra a la dimensión ética. Puede definirse en términos del poder de decisión que tiene una nación o un sector social en el interior de una nación sobre la existencia y el desenvolvimiento de otras naciones o grupos sociales, de modo que quedan comprometidas la libertad y autodeterminación de estas, así como la justicia en las relaciones sociales y políticas.

Alienación es una categoría filosófico-antropológica utilizada para referirse a “la condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización”. Alienado, el ser humano se convierte en otro, se vuelve extraño a su esencia. (Cfr. Salazar Bondy, 1995: 72).

De acuerdo con el esquema conceptual precedente, Salazar señala algunos rasgos característicos de la cultura de la dominación que afecta al Perú. Sostiene que no existen una sociedad ni una cultura peruana, sino “una multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias de nivel y de amplitud de difusión, que corresponden a los diversos grupos humanos que conviven en el territorio de la nación” (Ibíd.: 73); para los cuales tampoco existe un único criterio de diferenciación, sino varios, tales como la lengua: hispano-hablantes, quechua-hablantes, de otras lenguas; el espacio geográfico que habita: occidentalidad costeña, indianidad serrana, regionalismo selvático; la etnia: indio, blanco, cholo, negro, asiático, europeo; si es hombre de campo, urbano, primitivo, rústico, refinado; la profesión: artesano, proletario, pequeño burgués, profesional, rentista de clase media, campesino, latifundista, industrial. Diferencias de clases, religiosas y políticas se entrecruzan con las anteriores. Pero el problema no es la heterogeneidad por sí misma, sino la ausencia de un principio integrador.

“Los grupos diversos, sin articular sus esfuerzos y sus creaciones en un proyecto común de existencia, actúan, no obstante, unos sobre otros. De resultados de esta interacción, la cultura de unos es afectada por la cultura de otros, pero siempre parcial y episódicamente o de modo inorgánico, es decir, sin un marco de referencia común y sin que, por tanto, se constituya una unidad cultural nacional bien integrada. ... En conjunto, la sociedad y la cultura carecen de una norma fundamental, de un principio integrador, gracias al cual los particularismos se resuelvan potenciándose hacia la unidad. Hibridismo y desintegración son, así, otros dos rasgos de nuestra personalidad cultural”. (Ibíd.: 74).

Otro grupo de características de la cultura peruana son la mistificación de los valores, la inautenticidad y el sentido imitativo de las actitudes, la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos. Por ejemplo, las creencias católicas de los campesinos de la sierra o el capitalismo en cuanto siste-

ma impuesto, considerados ambos como regímenes naturales, funciona produciendo efectos contrarios a los que tienen en los países donde se originaron. Inautenticidad, superficialidad de las ideas e improvisación, desconfianza y recelo, completan el panorama.

Así se explica la existencia de los mitos enmascaradores que ocultan la realidad al tiempo que tranquilizan la conciencia: mito de la naturaleza inmensamente rica y abundante, de la grandeza pasada, de la república, de la hispanidad, de la indianidad, de la occidentalidad o latinidad, así como el de la catolicidad, el de la “espiritualidad”. Los peruanos, dice el autor, “viven de espaldas al mundo efectivo, adormecidos por ilusiones de un ser normal y valioso y por la satisfacción de apetitos efímeros y excluyentes” (Ibídem: 77).

La alienación está presente en todos los sectores sociales. Existen quienes disponen de recursos considerables y no pueden vivir plenamente sino fuera de su nación. De formas diversas también están alienadas las clases medias de la población urbana, los pequeños burgueses, los obreros calificados, que son grandes consumidores de mitos engañosos sobre el país y su propia existencia. Pero las masas del bajo proletariado urbano, el campesinado que padece formas diversas de servidumbre, los grupos discriminados por motivos étnicos, de género o socio-culturales sufren la alienación más radical y penosa, pues están excluidos de los niveles básicos de la humanidad, por la privación de la conciencia de su valor como personas. “Es una comunidad separada de su realidad y de sus propias posibilidades de cumplimiento y plenitud” (Ibídem: 79).

“En consecuencia, decir que el peruano es un ser alienado equivale a decir que piensa, siente y 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, cuando no se halla casi en el nivel de un pensar, un sentir y un actuar completamente controlado por otros, es decir cuando no está prácticamente cosificado, convertido en algo que se utiliza y se maneja sin tener en cuenta sus fines intrínsecos como ocurre con el hombre esclavizado”. (Ibídem: 79-80).²²

22 Nótese la convergencia entre la terminología utilizada por Salazar para caracterizar la condición alienada y la utilizada por Perroux en el libro antes comentado.

Si bien el subdesarrollo, como determinante económica, tiene un lugar importante en el diagnóstico, la complejidad de la realidad peruana exige avanzar sobre otro tipo de explicación político-ético-antropológica, que Salazar intenta sintetizar el concepto de dominación, que debe ser entendido en el marco de la tensión dialéctica dominación-liberación. El país depende de otros y necesita de ellos para vivir y desenvolverse en considerable medida. Pero su dependencia está acompañada de dominación, lo cual significa que en última instancia el poder de decisión sobre los asuntos que le conciernen (v. gr. el de sus recursos estratégicos) no se encuentran en él sino en otro país, el dominante. La estrechez de la actividad espiritual, los bajos niveles de vida, los magros resultados del proceso económico no son independientes de este control extraño que se ejerce sobre el conjunto del país (Cfr. Ibídem: 83).

“Así como se habla de una cultura de la pobreza o una cultura de la prosperidad, así es preciso tipificar el conjunto de valores, actitudes y estructuras de comportamiento de nuestros países mediante el concepto cultura de la dominación. Lo propio y característico del caso peruano no son determinadas realizaciones originales, que precisamente están neutralizadas hasta hoy por la condición que padecemos, sino el grado, alcance y peculiaridades de nuestra sujeción a países que controlan el proceso mundial. Tenemos una personalidad que imprime el mal que padecemos, una personalidad hecha de imitaciones y carencias, y no tendremos otra, la nuestra propia, como manifestación de un ser cumplido y libre, hasta que no cancelemos nuestra situación. Nuestra cultura es, pues, una cultura de la dominación”. (Ibídem: 84-85).²³

23 Hay que recordar que el texto sobre “La cultura de la dominación” está incluido en el volumen colectivo *Perú Problema*, el primero de una colección patrocinada por el Instituto de Estudios Peruanos, del cual Salazar fue miembro fundador, que tuvo como principal objetivo “además de discutir la problemática peruana, intercambiar experiencias, evaluar estudios de primera mano y trabajar interdisciplinariamente, pretende evaluar ideas, innovar metodologías y realizar un esfuerzo crítico que refleje el nuevo pensamiento latinoamericano libre de la imitación incondicional de modelos extranjeros”. El volumen contiene cinco trabajos: “Dominación, desarrollos desiguales y pluralismo en la sociedad y la cultura peruanas” de José Matos Mar, “Lengua, cultura y desarrollo” de Alberto Escobar, “Gran empresa pequeña nación” de Jorge Bravo Bresani, “La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú” de Julio Cotler y el de Salazar Bondy ya mencionado. Todos comparten el diagnóstico común acerca de la posición del Perú como

La dominación compromete toda la estructura de la sociedad. Los países dominadores segregan subdesarrollo. Esto es dinámico, pues dentro de su sistema constante, ocurre un empeoramiento gradual y permanente de la situación de los países dominados y un aumento acelerado de la condición de dominación.

“La polémica de las naciones de hoy, como siempre en la historia, se conecta en su base con la definición del hombre y con el logro o la frustración de su ser, La historia de nuestros días revela la vigencia de una suerte de ley histórica de acumulación de potencia y de expansión de la humanidad en los países desarrollados, frente a la constante depresión del ser de los países pobres”. (Ibídem: 88).

Ahora bien, la ley antes aludida no constituye una fatalidad histórica. Antes bien, como todas las leyes históricas, tiene vigencia mientras las fuerzas naturales y sociales no son reorientadas por decisiones radicales de la humanidad, por decisiones revolucionarias. Salazar no pretende anclar su reflexión en una filosofía de la historia donde el futuro está condicionado por el pasado, como surgiría de una lectura conservadora de Hegel o del marxismo ortodoxo. 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 y de ser. Por tal motivo no consideramos pertinente hablar del “círculo infernal de la dominación”, ni escindir pensamiento y realidad, como si el problema no estuviera en el pensamiento sino en la realidad²⁴, lo que supone la desconexión entre ambos y el desconocimiento de la función social de la filosofía como eje del trabajo filosófico de Salazar.

sociedad dominada y confían en la libre crítica como condición del avance científico y posibilidad para formular estrategias que promuevan el cambio social. Cfr. Matos Mar, José y otros (1969), *Perú Problema I*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Moncloa – Campodónico. [Primera edición por el Instituto de Estudios Peruanos: 1968].

²⁴ Esta ha sido una interpretación frecuente, a nuestro entender poco ajustada, de la concepción de Salazar acerca de la cultura de la dominación. La encontramos parcialmente asumida en la crítica de Leopoldo Zea y plenamente expresada en el estudio sobre el pensamiento de Augusto Salazar Bondy de Augusto Castro en su libro: *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, p.281.

El análisis antropológico pone de manifiesto que aquello en lo cual se funda la dominación es lo mismo que funda la posibilidad 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” (Salazar Bondy, 1995: 150). Esto es la contingencia del hombre en la historia, pues la naturaleza humana no está terminada ni predeterminada, es del orden de la posibilidad. Esto es lo que da sentido también a la educación. A propósito de los valores y la formación humana dice Salazar:

“Nunca estamos seguros si nuestros juicios valorativos son auténticos y genuinos. Pero, eso no quiere decir que no tengamos que actuar, que abrir camino a tientas, porque así siempre ha sido en la historia. Y la liberación del hombre, el desarrollo del hombre, ha sido sin garantías siempre.” (Ibídem: 152).

En los momentos de crisis, cuando se busca una nueva posibilidad de ser, ya no hay posibilidades de referirse a un patrón de valor establecido. Ahí encontramos que hay una conciencia valorativa que es originaria, abre camino sin tener ningún criterio seguro. El valor nos conduce a una incertidumbre sobre la justeza de nuestras valoraciones. En el momento inaugural de la conciencia humana, que es el momento de crisis, el momento de creación o de revolución, ahí no hay criterio seguro, hay que abrirse paso un poco a tientas en la oscuridad de la existencia. (Cfr. Salazar Bondy, 1995: 147)

Llamamos la atención sobre un aspecto que pudiera pasar desapercibido por la envergadura del tema que trata Salazar. Nos referimos al hecho de que al abordar la cuestión de la dominación quedan integrados elementos del andamiaje teórico recogido por el autor a través de su experiencia filosófica. Por una parte, el uso instrumental del análisis del lenguaje le permite discernir las significaciones de las principales categorías analíticas: subdesarrollo, dependencia, dominación, alienación, sus mutuos solapamientos e imbricaciones. Por otra parte, la concepción del valor como categoría del obrar que alcanza su contenido en el proceso histórico, permite anclar los resultados del análisis en sus bases ético-antropológicas. Al mismo tiempo que una mirada dialéctica, no asuntiva, sobre las tensiones de la realidad, habilitan la posibilidad de una transformación, de la emergencia de una novedad histórica cuyo anclaje se encuentra en el propio sujeto histórico. Un sujeto plural, capaz

de reconocer al mismo tiempo la diversidad de su constitución socio-cultural y su situación en la estructura de la dominación. Todo ello resulta del esfuerzo constante de Salazar por llevar adelante una práctica filosófica que adquiere consistencia como reflexión de la realidad.

Es indispensable reconocernos dependientes —dice Salazar—, poner al descubierto el sistema de la dominación que mantiene sujetas a nuestras naciones. La existencia dominada se la puede cancelar por un movimiento de independencia, generador de una cultura integrada, unitaria, original, libre. El objetivo requiere una acción combinada que trasciende las fronteras nacionales, exige avanzar en la articulación de los países oprimidos. En particular en el sentido de la integración de “nuestra América”.

A partir de su detenida lectura de Hegel, Salazar pone en juego una particular interpretación de la dialéctica aferrada en su propia realidad socio-histórica, que acentúa no el momento de síntesis (*aufhebung* hegeliana) sino el de la tensión, el momento de la negación, que se ofrece a dos posibilidades: o bien la síntesis asuntiva, conciliadora de los momentos anteriores, o bien la ruptura o emergencia lo históricamente nuevo. Interpretando textos de la *Fenomenología del Espíritu*, afirma:

“Hegel decía que la conciencia era la elasticidad absoluta. De este modo figurado se expresa bien que el hombre, como individuo y como grupo, tiene la capacidad de modificarse, de adquirir formas históricas diferentes y de soportar la acción de fuerzas deformantes y depresivas. La frase de Hegel expresa también un hecho muy significativo y de enorme importancia para comprender la vida histórica: un pueblo puede resistir a la opresión y reaccionar vigorosamente contra ella, pese a los lazos de dominación que lo atan y a veces con fuerza acrecida por la opresión misma.” (Ibídem: 138)

Se puede hablar de la elasticidad absoluta del ser humano, que es capaz de responder creadoramente al reto de la historia. A este propósito Salazar recuerda una afirmación de Leopoldo Chiappo²⁵, acerca de una “cultura de la emergencia, o sea, una

25 Leopoldo Chiappo (Lima, 1924–2010), Doctor en Filosofía y catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, promovió la especialidad de Psicología en la Facultad de Letras, entre sus obras destacamos: *La liberación de la educación en el proceso revolucionario peruano* (1973), *Nietzsche: dominación y*

cultura que exterioriza y vive una crisis y que en este trance mismo es capaz de eclosionar como novedad humana”. (Ibídem: 139).

En definitiva, la concepción salazariana de la cultura de la dominación no es una mera descripción negativa de la cultura peruana y latinoamericana, sino una posición dentro de una tensión dialéctica. La posición de la negación, que bien vista, ofrece dos posibilidades, o bien el cierre del proceso por la asunción de los momentos anteriores, o bien la apertura a la emergencia de lo otro, de la novedad histórica. Esta última es la apuesta de Salazar, coherente con su interpretación del filósofo —del acto de filosofar— como reflexión de la realidad.

liberación (1978), *Educación y trabajo productivo* (1978), además de sus estudios sobre la Divina Comedia de Dante Alighieri entre otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arpini, Adriana (2003) *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

Arpini, Adriana María (2010), "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en: *Solar, Revista de filosofía iberoamericana*, n° 6, año 6, Lima, p. 125-150.

Arpini, Adriana María (2013), "De la realización del ser a la liberación del hombre. Augusto Salazar Bondy (1925-1974)", en: Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (Directoras), Ramaglia, Dante (Coordinador), *Diversidad e integración en nuestra América*, Volumen III: Alteridad, reconocimiento y liberación 1960-2010, Buenos Aires, Biblos, (en prensa).

Castro, Augusto (2009), *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gaos, José (1980), *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza

Hegel, G. W. F. (1968), *Introducción a la historia de la filosofía*, Traducción y prólogo de Eloy Terrón, Buenos Aires, Aguilar.

Hegel, G. W. F. (2004), *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Traducción de Juan Luis Vernal, Buenos Aires, Sudamericana.

Horkheimer, Max (1974), *Teoría crítica*, traducción de Edgaro Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu. [Primera edición en alemán: 1968].

Marcuse, Herbert (1985), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Traducción de Antonio Elorza, Barcelona, Planeta-Agostini.

Matos Mar y otros (1969), *Perú Problema*, Lima, Moncloa - Campodónico.

Marx, Karl (1984), *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Buenos Aires, Cartago.

Merleau-Ponty, Maurice (1984), *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini.

Perroux, François (1970), *Alienación y creación colectiva*, traducción de Augusto Salazar Bondy, Lima, Moncloa-Campodónico.

Perroux, François (1958), *La Coexistence Pacifique*, París, Preses universitaires de France.

Romero, Francisco (1952), *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal.

Roig, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, [Segunda edición corregida y aumentada: Buenos Aires, Una ventana, 2009].

Salazar Bondy, Augusto (1962), "Las tendencias filosóficas en el Perú", en: *Cultura peruana*, Lima, San Marcos, pp. 175 a 188.

Salazar Bondy, Augusto (1963), *Iniciación filosófica*, Lima, Editorial Arica.

Salazar Bondy, Augusto (1967), *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Francisco Moncloa Editores.

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

Salazar Bondy, Augusto (1969), *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Casa de la Cultura del Perú. Segunda Edición por el Instituto Nacional de Cultura, 1973. Tercera Edición por Ediciones Rikchay Perú, 1985.

Salazar Bondy, Augusto (1995), *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM.

Sobrevilla, David (1989), *Repensando la tradición nacional. Estudios de filosofía reciente en el Perú*, 2 vols., Lima, Editorial Hipatia.

Sobrevilla, David (1995), "Introducción. Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación", en: Salazar Bondy, Augusto (1995), *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM.

Sobrevilla, David (1996), *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Lima, Carlos Matta Editor.

Zea, Leopoldo (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI.

DESDE LA CULTURA DE LA DEPENDENCIA A LA CULTURA
DE LA DOMINACIÓN Y DE LA SERVIDUMBRE: LOS APORTES
AL PENSAMIENTO LIBERACIONISTA DE AUGUSTO SALAZAR
BONDY Y JUAN RIVANO.¹

Alex Ibarra Peña².

Universidad Nacional Andrés Bello y Universidad Adolfo Ibañez, Chile

Becario CONICYT.

CULTURA DE LA DOMINACIÓN

Una de las novedades en el texto *Dominación y liberación*³, a mi parecer, es la categoría de dominación que es utilizada para desplazar la de dependencia. Sin duda, no tiene la misma carga significativa hablar de “cultura de la dependencia” que aquella otra forma de denominación que es el de “cultura de la dominación”. Por decirlo de algún modo, la segunda categoría significa de mejor manera la huella de la colonización, ya que se la puede entender como una noción más dura. No puedo dejar de mencionar aquí que este intento de Salazar Bondy se familiariza con el intento de Juan Rivano al instalar el concepto de “cultura de la servidumbre”. Según el planteamiento del filósofo peruano, los pueblos por muchas razones pueden considerarse como dependientes, incluso las sociedades desarrolladas serían dependientes, pero nuestros pueblos además de esa dependencia que está presente en cualquier proceso de relación, han sido dominados. Salazar Bondy verá este problema considerando

1 El presente texto se desarrolló en el marco del proyecto FONDECYT Número 1110469 a cargo del profesor José Santos Herceg como investigador principal.

2 Ha realizado estudios de filosofía y teología en las universidades Católica de Maule, Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad de Chile. Docente de las Universidad Andrés Bello y Adolfo Ibañez; ha publicado artículos en revistas especializadas de México, Ecuador, Chile y Perú. Sus áreas recientes de investigación son filosofía analítica y filosofía latinoamericana.

3 Salazar Bondy, Augusto. (1995) *Dominación y liberación*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Fondo Editorial.

un horizonte referencial proveniente de la filosofía existencial, la fenomenología y el marxismo, desde aquí llega a la conclusión de que las culturas dominadas deben hacer conciencia de su inautenticidad. Hacer conciencia sería un darse cuenta, un despertar. Lo inauténtico es aquello que se fundamenta en lo ajeno. Lo ajeno es lo que nos tiene dormida la conciencia, la conciencia apartada de la realidad histórica en la que al filósofo le corresponde pensar: “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. Una forma muy común de inautenticidad es la imitación”⁴ (Salazar, 1995, p. 71).

Resulta fundamental una liberación que opere en la cultura y no sólo en la filosofía, por esta cuestión es que en el prólogo a este libro David Sobrevilla nos comenta: “...la concepción del filósofo peruano es bastante más amplia que la del movimiento argentino: no se refiere únicamente a una filosofía de la liberación. Si no, antes que a ella, a una cultura de la liberación, de la que aquella filosofía es sólo un producto al lado de otros” (Salazar, 1995, p. 62). Esta interpretación de Sobrevilla se ve fortalecida, cuando Salazar Bondy nos anuncia su propósito en “La cultura de la dominación”: “...nuestro propósito es criticar e interpretar, no meramente describir, la cultura de hoy” (Salazar, 1995, p. 70).

Siguiendo el planteamiento de Sobrevilla se puede considerar de absoluta relevancia las consideraciones de Salazar Bondy sobre educación, las cuales son incluidas en este texto como elementos centrales para una estrategia que intervenga en la cultura, ya que la educación debe estar orientada desde las necesidades que resiente la sociedad.

El texto “Carácter y problema de la educación” dice lo siguiente: “Lo que define a la educación como tal en esta trama de individuos sujetos al cambio es el término a que apuntan las

acciones y los resultados juzgados de acuerdo con un modelo social que funcione como patrón valorativo” (Salazar, 1995, p. 266). Para Salazar, al igual que para el pedagogo brasileño Paulo Freire, la educación es un fenómeno fundamentalmente humano y no sólo del individuo, dado este componente social. Claramente la educación importa dado su valor transformativo dentro de la cultura: “Dicho de otro modo, sólo se educa quien puede ser educador” (Salazar, 1995, p. 267).

Pero, esto no excluye una crítica directa a la filosofía, de hecho, es de lo que mejor nos puede hablar Salazar Bondy, el cual sin duda está al tanto de las principales corrientes filosóficas del siglo XX, en esto veo una cierta ventaja en relación a la obra de Leopoldo Zea.

A mi modo de entender una tesis central, de los postulados de Salazar Bondy, está en torno a la posibilidad de una filosofía de la liberación que rompa con aquella práctica académica institucionalizada que está al servicio de la dominación. El planteamiento básico es que la filosofía latinoamericana se encuentra en el momento histórico en el cual puede desarrollarse de manera autónoma con respecto a la occidentalización del pensamiento desde la vertiente eurocéntrica. La categoría central aquí es la de filosofía defectiva, suponiendo aquí la referencia a la filosofía como disciplina académica: “Cuando he hablado aquí de filosofía he asumido lo que todos pensamos cuando hablamos de ella como un cuerpo sistemático de elaboraciones conceptuales...” (Salazar, 1995, p. 160), no desconoce Salazar Bondy otras posibilidades no disciplinarias, en cuanto la filosofía puede ser concebida como una cierta forma de organización del saber y no una disciplina particular, esto es claro cuando nos dice: “En todo caso la filosofía debe buscar el contacto con todo lo otro, en lo cual está el pueblo” (Salazar, 1995, p.160). Sin embargo, el autor en su crítica estará referido a aquella concepción más reductiva de la filosofía.

También quiero rescatar la claridad conceptual en el estilo de escritura y en cierta actitud por dejar establecido un significado preciso a los conceptos fundamentales que operan como categorías. Con esto quiero volver a una afirmación que hice más arriba en cuanto a que este autor es un conocedor de las principales corrientes filosóficas del siglo XX, a las ya mencionadas existencialismo, fenomenología y marxismo habría que agregar, el claro estilo analítico presente en afirmaciones como las siguientes: “Conviene definir de antemano algunos térmi-

4 Nuevamente consigno un cierto paralelismo con la obra de Rivano: “‘Mito’ es la palabra que mejor calza en nuestro tiempo para denominar toda una muchedumbre de creaturas espirituales de origen encubierto que imponen con fuerza y amplitud sobre nuestro compartimiento y nuestro pensamiento un estilo, una tendencia volandera y altisonante, un lenguaje sofisticado y abstracto” *Cultura de la Servidumbre: mitología de importación*. Santiago de Chile: Hombre Nuevo, 1969. 11.

nos principales empleados en nuestro trabajo, los cuales no siempre tienen uso uniforme en el lenguaje filosófico, científico o cotidiano” (Salazar, 1995, p. 70).

CULTURA DE LA SERVIDUMBRE

Cultura de la servidumbre es uno de los textos principales escritos en la década del 60 por el filósofo chileno Juan Rivano a partir del cual podemos ver un diagnóstico crítico de América Latina en cuanto sociedad tercer mundista. Según el autor lo que caracterizaría a las sociedades tercer mundista es la miseria y la enajenación producida por su condición de dominación y explotación a manos de las sociedades occidentales, principalmente eurocéntricas.

La categoría de Salazar Bondy de “cultura de la dominación” al igual que la de Rivano de “cultura de la servidumbre” significan mejor que la de “cultura de la dependencia” proveniente desde la sociología de la liberación. En esto veo un intento de la filosofía de la liberación por buscar una mayor precisión conceptual.

Pero, veo algunas diferencias entre la categoría utilizada por Salazar Bondy y la utilizada por Rivano. La del peruano es una categoría que nos deja ver como referencia al sujeto que realiza la acción colonizadora, en cambio la del chileno refiere al sujeto que padece dicha acción y que al aceptar el padecimiento se hace también activo, de ahí que Rivano enfrente directamente en reiteradas oportunidades a la élite intelectual nacional y latinoamericana por su condición de sumisión. Para que la liberación se lleve a cabo no basta con denunciar al invasor, sino que habría que interpelar por una liberación del propio sujeto y sociedad sometida, de ahí la importancia de denunciar también a los agentes culturales propios que no asumen una práctica comprometida con la realidad histórica, es una visión del humanismo latinoamericano aquello que determina las reflexiones del filósofo chileno (en este texto es clara su visión humanista marxista). La insistencia de Rivano apela a la concientización. Sabemos de las consecuencias que padeció Rivano al enfrentar a esa clase intelectual.

La figura que podemos ver es la de Nietzsche, el filósofo del martillo que pretende socavar y desmontar a todos aquellos mitos de la cultura occidental que no resultan beneficiosos a un pensar propio que nos permita la liberación de la condición de miseria, mito —dice Rivano— es el mejor concepto para referir-

se a aquellos elementos culturales que se imponen sobre nuestro comportamiento y pensamiento. El mito que podríamos ver en los agentes culturales que actúan como el zorrillo de las fuerzas represivas esparciendo su gas. Con esto se quiere decir que la mitología está instalada en la reproducción cultural: “Se puede decir, urdiendo imágenes, que los mitos hacen de la existencia un túnel; y que pasa uno desde la cuna a la mortaja por entre las tinieblas de los mitos con la firme convicción de que tales naderías eran luminarias del cielo” (Rivano, 1969, p.12).

Ante esta instalación de los mitos occidentales en nuestra cultura propia quedan dos posibilidades una la del flojo y la otra la del que afronta el problema. La primera no se permite la destrucción de los mitos y la segunda hace esencial la labor de socavamiento. Es claro cuál es la vía que toma Rivano: “En este ensayo nos proponemos abundar por nuestra cuenta sobre el mito, indicarlo con el dedo y repasar sus partes y su naturaleza, buscaremos el mito en lo próximo y enfocaremos sobre nuestra realidad desde esta perspectiva” (Rivano, 1969, p.14).

En otras palabras más cercanas al quehacer filosófico podemos decir que Rivano quiere dar cuenta de las recepciones que se han hecho de la filosofía, revisar este largo proceso que queda resumido en la instalación categorial eurocéntrica, desde ahí ver qué elementos sirven de esas otras tradiciones, por eso se permite mirar al marxismo con cierta benevolencia. Esta benevolencia frente al marxismo se justifica en que le sirve de estrategia para enfrentar el mito de la individualidad. A primera vista parece esto una discusión con lo externo, pero hay que insistir que a Rivano le interesa una discusión con los intelectuales locales a punta de ironía, no puedo dejar de pensar en la conocida y divulgada tesis de Millas acerca de la individualidad.

Un mito es que lo occidental eurocéntrico es lo bueno, lo no occidental es lo malo, la operación nietzscheana de la transvaloración es convocada. Si lo occidental eurocéntrico es lo bueno para el desarrollo basta con imitar y nos salvamos, la cuestión está en que la imitación no nos ha salvado, pero la seguimos realizando, esto porque sus sacerdotes están en plena misión y han seducido las conversiones hacia su credo. De ahí que lo occidental sea aquello que determina el sistema de valoraciones. Lo central en este sistema de valores es el mito del individuo. La propagación de este mito ha sido producida por la élite intelectual y por el cristianismo. Esta valoración de lo individual es

la que nos puede llevar a la justificación de la miseria, el problema de la miseria es un problema del individuo que la padece.

Por último quisiera resaltar la discusión que Rivano emprende contra el mito de la historia universal. El universalismo en la historia es falso, sólo es manifestación de la ideología que en ese discurso establece una distinción entre lo Histórico y lo histórico. La Historia prima por sobre la historia, entonces aquellos que producen historia con minúscula quedan subvalorados. El mito de la Historia es injusto, ya que en esta sólo tienen cabida los países desarrollados que han alcanzado dicha cuestión a partir de la explotación de otros pueblos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

RIVANO, Juan (1969) *Cultura de la Servidumbre: mitología de importación*. Santiago de Chile: Hombre Nuevo.

SALAZAR, Augusto. (1995) *Dominación y liberación*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Fondo Editorial.

DOS CONCEPTOS: EL MITO DE LA MODERNIDAD Y LA IN-AUTENTICIDAD. Algunas anotaciones a partir de los trabajos de Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy.

Gustavo Marcial Prado Romero¹

Centro Universitário São Camilo, São Paulo, Brasil.

1 – DOS IDEAS SOBRE LA PERCEPCIÓN DE LA REALIDAD

El problema que nos afecta, en su sentido más general, es responder a la pregunta ¿Qué es filosofía? Como todo estudiante tiene algo que lo motiva, que lo impulsa a buscar, hay algo que hace que nosotros pensemos y nos dediquemos a ella. Pero durante este tiempo dedicado, muchas veces la tomamos como sobrentendida, como una obvia presencia en nuestros actos de estudiantes. Luego, otra vez con el transcurso del tiempo, nos enteramos que grandes maestros ya se hicieron la misma pregunta ¿Qué es filosofía? Por eso, en este trabajo, en el intento de reducir nuestro problema a una cuestión más específica, planteamos la pregunta: ¿Qué es la filosofía de América Latina?

Si enfrentar a la cuestión amplia, de lo que sea eso que se suele llamar filosofía, es de por sí intimidador, enfrentar lo que sería la filosofía de América Latina no lo es menos. Ya desde el inicio queremos evitar algún juicio o presupuesto que nos pueda esclarecer sobre lo que algunos insisten en llamar el pensamiento latinoamericano; vamos a evitar, incluso, el considerar la posibilidad de que un pensamiento, o la propia filosofía, pueda ser de algún lugar. Porque en este estudio apenas queremos mostrar dos modelos, dos conceptos forjados bajo la inspiración de la lectura de los trabajos de Enrique Dussel (1934–), y Augusto Salazar Bondy (1925–1974). Estos dos conceptos que queremos presentar: el Mito de la modernidad y el problema de la autenticidad, que les pertenecen respectivamente, son dos sistemas de lectura, dos nociones sobre la realidad.

1 Estudiante de post-graduación en Bioética en el Centro Universitario São Camilo. Licenciado en Filosofía. Investigador del pensamiento latinoamericano contemporáneo.

El (i) mito de la modernidad, de Dussel, describe una lectura del mundo en el cual estamos sumergidos; en consecuencia, no será posible la distancia para una mejor visión de este fenómeno. Este modo de interpretación de la realidad debe su carácter de mito al no reflejar fielmente la realidad de un determinado lugar del mundo; es más, por identificación con el opresor, parte de presupuestos de auto-sujeción. Y la (ii) autenticidad, el problema de Augusto Salazar Bondy, que a partir de ahora llamaremos ASB, como él mismo firmaba, es una cuestión de existencia. El pensamiento latinoamericano solo será existente si es auténtico, de lo contrario, será una existencia negativa; y solo podrá ser positivo cuando comience a reconocer su falta de autenticidad. Un pensamiento que se engaña a sí mismo no tendrá vigor para reafirmarse frente a otras tradiciones. Tendrá que encontrarse consigo misma, dentro de su propia alienación para comenzar a ser auténtica.

Estos dos conceptos serán tratados en tres momentos cada uno: según su naturaleza, se intentará responder acerca de lo que trata cada concepto. Según su historia, este segundo enfoque tratará de dilucidar su origen, no del concepto, que es su representación, sino del problema en sí al que alude. Y según su posibilidad, en este tercer abordaje se buscará un modo de salir, de superar el problema, según cada autor. De este modo, acercándonos a lo que sería cada uno de estos conceptos, en tres aspectos, estaremos aportando para el esclarecimiento del problema latinoamericano, para seguir construyendo aquello que pueda ser llamado filosofía latinoamericana, principalmente en nuestras vidas de estudiantes de este tema.

El problema, de lo que pueda ser eso para los que se dedican a ella, está íntimamente relacionado a su propia vida (como individuos que se dedican a ella) de modo intrínseco. Para que esa actividad no se trunque en un modo de ser superficial, este buscar coherencia será lo que le dará el sentido a sus actos. Así también para tentar ser ella, la filosofía, tendrá como primer requisito a ser cumplido, no renunciar a ser ella misma.

2 – MITO DE LA MODERNIDAD

[...] una afirmación substancialista “desarrollista” (casi metafísica), que concibe a la modernidad como un fenómeno exclusivamente europeo que se tendría expandido desde el siglo XVII sobre las otras culturas “atrasadas” [...] (Dussel, 2007, p. 64)

2.1 – El mito de la modernidad es el concepto propuesto por Dussel, sobre la existencia de un sistema de ideas, un paradigma, que rige el modo de vivir que caracteriza nuestro momento histórico: la modernidad (o lo que sería su sinónimo, la contemporaneidad).

Para este autor, la lectura tradicional de la existencia del mundo, según este sistema, parte de un enfoque eurocéntrico. Y este es un punto de vista que no se restringe solo a Europa continental, se expande también hasta sus prolongaciones culturales, o sea, el mundo llamado desarrollado y, también, los enclaves occidentalizados en los países periféricos. Una configuración que comparte el mismo sentido, pero que puede partir de los más diferentes lugares del planeta.

Para aproximarnos a la comprensión de este mito es necesario, antes, formular dos modelos de pensamiento. Al ser formulados, estos dos modos de conocimiento, en su diferenciación, en su contraste se podrá vislumbrar este sentido que guía nuestro modo de vivir. Así, para estos dos sentidos, Dussel propone dos paradigmas interpretativos de la modernidad. El primer modo él lo llama de (a) paradigma centrado en el modelo europeo, y, el segundo de (b) paradigma de horizonte mundial. Cada uno de estos sistemas señala una dirección, según la cual se podrá interpretar la historia del mundo.

El modo actual de captación del conocimiento (que presupone la busca de una objetividad), para Dussel, tiene una dirección eurocéntrica. A este sentido, que sigue nuestra sociedad, le atribuye carácter de mito (de la modernidad, por ser la ideología dominante en el actual momento histórico). Así, apoyado en este mito, el epicentro económico del planeta (autodenominándose primer mundo) se impone al resto del planeta. De esta manera, el momento contemporáneo, en el que vivimos, no sería realmente el actual, en su sentido más estricto; estaría fundado en una falacia, según la cual todo se debe dirigir a un específico modo de ser. (En este caso, sería el sentido apuntado por un poder central, en detrimento de la mayor parte del planeta). Esta orientación, concentrada en su foco, se ciega a sí misma, y con sus influencias encandila, también, a todo el resto de la humanidad.

¿En qué consiste este sistema de dominación? Consiste en la implantación de una dirección, según la cual las cosas deben ser; en otras palabras, se tiene que ir en el rumbo de la civilización, es decir, hay que progresar. O sea, mejoría en el sentido

más pleno de lo que significa la palabra actualizar. ¿Y cuál es esa dirección? Según Dussel, a partir de la conquista de América se inicia el trabajo de establecer un sistema con tendencia a lo europeo; o mejor dicho, se entenderá que aproximándose al modelo dominante, pareciéndose lo máximo posible, se alcanzaría el desarrollo.

De otro lado, el llamado paradigma de horizonte mundial sería un modelo aún por construir. Este modo de ver el mundo, ampliando nuestra perspectiva, debería alargar la percepción histórica y así de la propia realidad. Abriendo el horizonte para una perspectiva más amplia, se contemplará los últimos quinientos años apenas como un fragmento histórico frente a los miles de años de otras sociedades anteriores. Se tendrá que ver el mundo, no de modo parcial, sino como la vida acontece en todos sus momentos en diferentes lugares del planeta, lo que devendrá en un mundo con más apertura, con más horizonte.

2.2 – A partir de este punto de vista eurocéntrico, el fenómeno de la modernidad, entendido como progreso, será, necesariamente, solo europeo. Veamos como esto comenzó. Según Dussel, si bien la modernidad tiene como punto de partida, el cogito ergo sum de Descartes, este registro es apenas su formulación en la historia del pensamiento. Su inicio, como nueva conciencia, comenzaría a forjarse con la conquista de América por los europeos, a partir de 1492. En esta conquista, por vez primera, la conciencia, el yo occidental se enfrenta a su primer otro: el indígena latinoamericano.

En la historiografía, este yo se manifestaría, como articulación conceptual, en el año 1641 en latín, con la publicación de las *Meditaciones de la filosofía primera*. En este libro Descartes no crea el yo moderno, apenas expresa lo que había surgido como nueva conciencia. Este yo, inicio de la modernidad, es diferente al yo anterior (el de la filosofía escolástica). Es un yo que se afirma, que se reconoce a sí mismo, duda de todo, y es la primera certeza. En este momento fundamental de la historia de la Filosofía, la interpretación del mundo parte de este punto de apoyo: el yo que es capaz de conocer. Mientras todas las certezas tradicionales pueden ser demolidas, queda una siempre firme (en el método, que descarta todo lo que este sujeto a algún tipo de duda): es el yo que, incluso siendo engañado, alguna cosa es.

Así, saliendo de la oscuridad medieval, la conciencia occidental, a la luz de la razón, alcanza la modernidad (como proceso de humanización). Parte desde el interior de Europa para expandirse por el resto del mundo: los pueblos atrasados. Según este paradigma eurocéntrico, el proceso de civilización sería apenas un proceso de europeización. En otras palabras, mientras más europeizado sea un pueblo, más desarrollado será. Intenta implantarse, de este modo, una dirección para la existencia cotidiana. A partir de este sentido toda la humanidad deberá ir rumbo a la modernidad, tendrá que tender, o sea, aproximarse lo máximo posible del modo europeo de ser. O, lo que debería ser lo mismo, que hay una coincidencia total entre copiar el modelo europeo e ir en dirección a la mejoría de las condiciones de existencia.

3.3 – Para intentar justificar este modo de pensamiento eurocéntrico, se dijo que Europa sale de la Edad Media por sus potencialidades excepcionales internas, y así supera, por su propio mérito, a todas las otras culturas. Al no deberle nada a nadie, alcanza la modernidad de forma autosuficiente, llega a la madurez principalmente por su racionalidad, mientras las otras culturas del planeta permanecen, por su propia culpa, en un estado infantil. A estos pueblos Europa tendrá la misión de civilizar. Todos los otros países del mundo tendrán que seguir su modelo.

Pero, para Dussel, la modernidad europea no es un fenómeno que se hace a sí mismo. Si bien se define como autorreferente, Europa se olvida que es parte de un sistema mayor: el mundo. La modernidad europea se alimenta del conocimiento acumulado en el mundo árabe, en China, India y otras civilizaciones anteriores. En el mejor de los casos, puede decirse que Europa es el centro del proceso histórico de la modernidad, en el planeta entero. Al no ser una isla, la centralidad europea no puede ser solo un producto de su superioridad interna, inmanente a ella misma, sino la consecuencia de la explotación, a su absoluto favor, de los pueblos conquistados en la periferia del planeta.

Por ejemplo, en Amerindia, los recursos encontrados, principalmente minerales (así como la expropiación de las tierras y del trabajo de los indios), darán a Europa las ventajas competitivas decisivas cuando se confronta con las otras potencias del siglo XVI en adelante. Con esta fuerza canalizada para sí, Europa (que ya fue periferia, cuando el epicentro del mundo econó-

mico era la Ruta de la Seda, así como también fueron Bagdad y Egipto) se torna fuerte, parte para la conquista económica y se hace epicentro del mundo.

Logrado esto, por sus propios méritos o no, el modo eurocéntrico de ver el mundo se impone como el propio sentido. Quien nace en este periodo histórico, puede confundir su visión de mundo como la única expresión de la civilización, puede asumir su percepción del mundo con la propia realidad. Así, si la expropiación es el inicio del capitalismo o si la superioridad de la filosofía europea fue determinante en la historia de las naciones, lo importante es salir de la abstracción. Dussel muestra un sistema de ideas que se consagra como mito, cuyo sentido se llama moderno porque es el vigente, que se reafirma a sí mismo y que niega la existencia del otro.

3 – LA AUTENTICIDAD EN MEDIO DE LA INAUTENTICIDAD

[...] los países subdesarrollados carecen de fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por la falta de integración y organicidad en su sociedad [...] no hay base para un sello propio del pensamiento capaz de neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa.” (Salazar Bondy, 1968, p. 122–123)

3.1 – Para ASB no existe filosofía en América Latina, ni nunca hubo, mas es necesario que comience a existir. Porque la filosofía, siendo la propia racionalidad llevada hasta sus últimas consecuencias, hasta hoy, nunca se manifestó en estas tierras. La prueba de ello es nuestro subdesarrollo, que es también la prueba de la ingenuidad de nuestros gobernantes. Y nunca hubo filosofía, hasta hoy en América Latina (sin contar las expresiones aisladas y, muchas veces, heroicas) debido, principalmente, a la falta de autenticidad de nuestro pensamiento.

Porque para ASB es posible producir un pensamiento que sea la consagración de la pérdida de sí mismo. Una especie de alienación. Algo como una reflexión que sea un pensar transcendental, pero sin substancia ni efectos en la historia. Así, sin poder afirmarse, esta conciencia se podrá transformar en transmisora de un pensamiento adventicio; en el cual se creará ver expresada y se esforzará, por eso, en vivirlo como suyo. Es por eso que el problema de nuestra filosofía es la inautenticidad, que es el producto del enraizamiento del subdesarrollo como condición histórica de nuestros pueblos.

Para ASB no hay filosofía en América Latina, porque, para él, hasta hoy, lo que han producido los profesionales de esta área del conocimiento (exceptuando los intentos aislados), en este lado del mundo, es un producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno. Así, en la búsqueda por lo que pueda significar aquello que se denomina filosofía, queda claro que no puede ser apenas erudición. Se puede conocer de memoria lo que dijeron los grandes nombres de la historia de la filosofía, pero eso no garantiza su aplicación. Sin querer reducir el valor de la historia del pensamiento occidental, tendrá que ser retomada la cuestión kantiana del enseñar el filosofar, y la imposibilidad de enseñar lo que es la filosofía.

En su búsqueda de la coherencia, el estudiante latinoamericano parte de la tradición occidental de la filosofía y se encuentra en el camino con la historia del pensamiento latinoamericano. Tradición reciente (porque no hubo continuidad en este pensamiento debido al corte histórico ocurrido en la conquista), se pregunta sobre su propia naturaleza. No se pregunta sobre la posibilidad, o no, de pensar por sí misma, de modo absoluto, con una ilusión de autonomía; sino sobre si está siendo, por lo menos dentro de las limitaciones, un tanto auténtica. Un pensamiento que fluya con algo de realidad, no desde una verdad teológica, pero que parta desde una verdad material.

3.2 – Si bien la filosofía tiene que tener algún tipo de consecuencia, para no ser apenas una perorata, no puede ser confundida con una ciencia, eminentemente práctica. La filosofía es la teoría que proporciona el sentido para la actividad pragmática de la ciencia, sino, esta, no tendría qué buscar. Cuando la ciencia aplica el método, lo hace porque ya tiene una dirección a cual dirigirse. Del mismo modo, la construcción de la sociedad después de la conquista tuvo que partir desde una pauta, que era dada por el conquistador. Las generaciones posteriores no tenían como cuestionar el sentido de su vida, en la sociedad que habían nacido, porque estaban sumergidas en ella. Hoy, gracias al paso del tiempo, podemos cuestionar cuan auténtica fue, hasta ahora, nuestra filosofía.

Se sabe que con la conquista de América se introduce la enseñanza académica en América Latina, que se inicia con la fundación de la primera universidad en estas tierras (1551). A partir de este momento, la tradición filosófico-académica de

Latino América pasa por varias etapas. Con la llegada de los clérigos, fue filosofía escolástica; con la ilustración fue libertaria y posteriormente positivista y anti positivista, dando sentido, así, a su propio pensamiento, según esta nueva tradición; lo que, tal vez, puede haber desviado de sus reales intereses al pueblo conquistado. Así, según ASB, ya en su primera función, la enseñanza académica, formaba a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores del Estado y de la Iglesia.

De este modo, si comparamos el pensamiento latinoamericano con el fenómeno del subdesarrollo, veremos que no se oponen, sino que concuerdan entre sí (lo que puede dar algunas luces sobre la naturaleza de este problema). Cuando ASB hace el paralelo entre el subdesarrollo y la inautenticidad de la filosofía latinoamericana, está también estableciendo una misión para ella, pues solo la filosofía podría levantarse sobre sí misma para trascender. Además, el pensamiento latinoamericano, primero tendría que vencer el propio subdesarrollo para siquiera poder arriesgar algún tipo de autonomía.

Por eso, cabe al pensamiento racional entender cual es la dirección dada por su tradición. Si bien hubo un tiempo en que la tradición no podía ser desafiada, se sabe que a partir de la modernidad, la primera certeza viene de la auto-observación. No sería la primera vez en la historia que sucede esto, cuando Descartes formula su famosa frase *cogito ergo sum*, está contestando a la tradición escolástica y a su verdad dada. Está diciendo que no puede aceptar tan fácilmente una verdad en la cual no ve fundamento.

3.3 – Si la filosofía latinoamericana no es un pensamiento que aborda sus propios problemas, no puede ser la conciencia crítica de sí misma para, así, poder ser la reflexión del pueblo al cual pertenece. ¿Pero por qué no lo hace? ¿Es mala voluntad o falta de interés? No. Nuestra propuesta es que se debe a la imposición de un sentido invertido. Si a partir de la sociedad colonial se construyó una cultura con foco eurocéntrico, no será una sorpresa que la filosofía, como parte de la cultura, compartiera la misma tendencia. Por eso, el pensamiento latinoamericano tendrá que descubrir cual es el sentido en que es construido el modo de ser del que piensa en América Latina. Para esto, será necesario esclarecer cual es su punto de partida.

Por eso, según ASB, la filosofía latinoamericana tiene que

buscar la posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta, para que pueda ser conciencia lúcida de nuestra condición deprimida. Así, como pensamiento, podrá buscar desencadenar y promover el proceso que supere su condición. Corresponderá a la filosofía latinoamericana empinarse sobre sí misma, percibir su condición de oprimida e indicar el camino, la dirección para superar esta situación. Reconocer su inautenticidad, su negatividad, para comenzar a ser auténtica, sensata. Así, expresándose positivamente, se revelará al mundo.

Para ASB, la filosofía puede ser aquella parte del hombre que se empina sobre su propia circunstancia, la inautenticidad, con todo lo que eso conlleva y solo así, viéndose a sí mismo, intentar transformarla, y hacerla realmente filosofía. De la misma forma, no lo hará con fertilidad y de modo perdurable sino cuando este intento sea capaz de articularse con el resto de la comunidad, y provocar, en ésta, una mutación de conjunto. Pero, para que esto suceda, este pensamiento necesita estar integrado a aquellos que lo piensan, tiene que ser legítimo. Cuando el sentido de este pensamiento, está dislocado de su propia realidad, se transforma en delirio.

Este nuevo pensamiento latinoamericano tiene el desafío de ser real, de modo rigurosamente intersubjetivo. De este modo, para que el movimiento que este gesto simboliza repercuta, deberá tener alguna consecuencia, no puede ser apenas un soliloquio. Así como en el ejemplo del árbol, en ASB, el pensamiento, como un árbol, solo tendrá estabilidad si sus raíces están integradas firmemente al suelo; de la misma forma, la filosofía, como planta trasplantada, no será vigorosa si no acepta la savia de la tierra en que habita.

4 – SOBRE LA POSIBILIDAD DE PODER PENSAR POR SÍ MISMO, CON ALGÚN GRADO DE AUTONOMÍA

Aproximándonos al tema del pensamiento latinoamericano, intentamos explicitar su sentido. Dussel mostró dos paradigmas: uno que califica el mundo a partir de una matriz eurocéntrica, y, el otro, aún por construir (uno que intentaría contemplar el mundo de modo integral). La pregunta que cabe en este momento, cuando aún estemos con la vigencia del paradigma eurocéntrico, sería ¿existe la posibilidad de poder pensar con algún grado de autonomía? El paradigma eurocéntrico traspasa nuestra captación de la existencia, calificándola, dándole

sentido y, por eso, valor. Este mito de la modernidad es una configuración de conceptos que, al decodificar el mundo, dan una noción sobre lo real. Es cierto, puede ser que se trate de una lectura más, pero, al fin y al cabo, ¿es posible salir de este sistema de ideas? ¿Cuál es el camino?

Para responder estas preguntas acudimos a ASB que dice que la filosofía latinoamericana puede ir por dos caminos: o el de la alienación, o el de la autenticidad. Así, por consecuencia, habrá dos sentidos para nuestro pensamiento. Uno que es el de reproducir lo que los centros hegemónicos dicen. Y en el otro sentido, incluso sin buscar la ilusoria autonomía total, apoyado en su propia experiencia, se podrá intentar un pensamiento con cierta honestidad. Su valor no vendrá por su carácter sui generis, o por alguna peculiaridad, sino por el hecho de ser genuina, por su relación con lo real. Su carácter devendrá, ya no de su particularidad o universalidad, que son apenas conceptos abstractos que nadie conoció, sino de su realidad, que será consecuencia de ser auténtica o inauténtica, verdadera o falsa, desleal u honesta.

Por lo tanto, en cuanto seguimos el sentido (tendiendo a lo eurocéntrico) apuntado por Dussel, y no buscamos ese sentido en la autenticidad explicitada por ASB, ¿nuestro pensamiento continuará subdesarrollado? No lo sabemos. No sabemos si es posible crear un pensamiento genuinamente emancipado en una coyuntura de alienación. Puede surgir tal vez una flor en medio de la escasez, pero será más fácil ver flores donde hay abundancia de flores. De nada servirán pensamientos aislados e incluso heroicos sino repercuten en la comunidad. Si un pensamiento no da subsidios ni referencias para la transformación de una realidad dolorida, será un pensamiento estéril.

Por eso, debemos favorecer un sentido que estimule nuestro propio reconocimiento. Un pensamiento que no nos engañe, que no sea síntoma o causa de alienación. Así, como una filosofía real puede partir del reconocimiento de su propia inautenticidad, para comenzar a ser auténtica; de la misma forma, la comunidad, en la cual se forja un pensamiento, deberá sentirse expresada en una verdad que le alivia el dolor de su alienación. De ese modo, se desencadenará una percepción menos enfrascada, que podrá repercutir en las masas y dará nuevos elementos para la interpretación de la realidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bleichmar, S. (2002). *Dolor país*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Descartes, R. (1999). *Meditações da Filosofia Primeira*. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- (1994). 1492 *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- (2007) *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2005). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: 70.
- Levinas, E. (2008). *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: 70.
- Mariátegui, J. C. (1989) *7 Ensayos de Interpretación de La Realidad Peruana*. Lima: Amauta.
- Módolo, C. *Ética da libertação: A vítima na perspectiva Dusseiana*. Obtenida en 17 diciembre de 2011, en http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1547
- Neira, H. (1973). *José Carlos Mariátegui en sus textos*. Lima: Promoción Editorial Inca.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo Veintiuno.
- , A. (1969). *Entre Escila y Caribdis: reflexiones sobre la vida peruana*. Lima: Casa de la Cultura.
- Santos, M. (2001). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.
- Trindade, W. L. *O debate entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea*. Obtenida en 17 diciembre de 2011, en <http://www.ifil.org/Biblioteca/trindade.htm>
- Zea, Leopoldo. (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno.

FILOSOFÍA Y FILOSOFAR

Reflexiones en torno a las ideas de Augusto Salazar Bondy

Roberto Mora Martínez¹

Universidad Nacional Autónoma de México

EL DEBATE EN TORNO A LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Cuando Augusto Salazar Bondy cuestionó la existencia de una filosofía de nuestra América, en realidad continuó con dos tradiciones: por una parte, la que cuestionaba la existencia de un filosofar propio en donde se destacan los nombres de Francisco Romero y Risieri Frondizi entre otros y, por otra parte también continuó con una tradición de pensamiento que le permitió apuntar la importancia de reflexionar sobre las características del quehacer filosófico ejercido en América Latina y el Caribe, el cual apunta hacia la liberación de las patrones de pensamiento establecidos en Europa y Estados Unidos, postura que inició con Andrés Bello y continuó con un importante número de pensadores.

Para contextualizar este trabajo sobre la obra de Augusto Salazar Bondy, es necesario señalar que para nadie es secreto que en México la obra de este pensador se relaciona directamente con la polémica que sostuvo con Leopoldo Zea. Es por este motivo que en el presente trabajo es importante revisar la concepción de filosofía expuesta por Salazar Bondy, debido a que el punto central de la polémica radica en la manera como se considera el quehacer filosófico, es decir, el filosofar.

De tal manera que para construir una propuesta sobre cómo se puede cimentar una base sólida para establecer un clima filosófico² en América Latina, un pensamiento de liberación, es

1 Dr. en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Investigador del Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe (CIALC), actualmente Secretario académico del Posgrado en Estudios Latinoamericanos. E-mail: rromamar@unam.mx . Autor del texto: *La fuerza del mito de lo gaucho*. En prensa: *Introducción a la filosofía latinoamericana*.

2 Propuesta que será diferente a la Normalidad filosófica propuesta por Francisco Romero.

necesario repetir que uno de los puntos iniciales en este escrito consiste en exponer la concepción que Salazar Bondy sostenía con respecto al quehacer filosófico, para ello empleo uno de sus escritos; en el texto *Iniciación filosófica*³, expone lo que se puede considerar algunas de sus ideas fundamentales, plantea que: “Pensar ‘naturalmente’ y filosofar son, por consiguiente, cosas contrarias. Nadie llega a la filosofía por la espontaneidad de su propia conciencia, sin nexos con la comunidad pensante de la historia” (2000 p.22).

De tal modo que la historia constituye un aspecto central para ubicar la reflexión filosófica, debido a que permite la constitución de una comunidad, que bien podría considerarse desde ya, el punto desde el cual considera el conjunto de la filosofía latinoamericana históricamente.

De regreso a la concepción del filosofar de Salazar Bondy, es oportuno destacar que en su opinión los filósofos no están seguros de poder ofrecer una idea clara del concepto de filosofía a pesar de que forma parte de sus principales afanes.

Ahora bien, después de recorrer diversas posturas de pensamiento expuso que:

El rasgo característico de la filosofía es la búsqueda del conocimiento, la investigación desinteresada de la verdad. Lo cual extiende enormemente el concepto, hasta hacerlo cubrir toda actividad cognoscitiva, la científica especialmente, y aun al quehacer religioso como ocurrió de hecho en los comienzos del cristianismo (Salazar, 2000, p.36).

En este punto es importante destacar una idea común en todo quehacer filosófico: el de la búsqueda desinteresada de la verdad. El problema, ahora lo sabemos, es que no es posible que un ser humano pueda enunciar verdad alguna, sin embargo, al parecer esta tendencia permanece oculta en algunas mentes pero esto no es lo importante, debido a que al no poder establecerse una definición única de filosofía, entonces lo importante consiste en establecer lo que se puede considerar las reflexiones que quedan dentro de los que se puede denominar como filosofía y estas son las reflexiones sobre: “las religiones, las obras literarias y artísticas en cuanto tales, las disciplinas

científicas, las doctrinas políticas, las creencias e ideas del sentido común, no significa reducir sin más la filosofía a una noción simple” (Salazar, 2000, p.37).

Por lo que en opinión de Salazar Bondy la filosofía ha sido: 1) una reflexión crítica, 2) una concepción del mundo y, 3) un saber de la vida. De tal modo que señaló que en cuanto al primero señaló que consiste en un análisis lógico y lingüístico, de definición de conceptos y categorías, así como de reflexión sobre los problemas del conocimiento, la acción la invención o la existencia. El segundo consiste en una actividad que busca abrazar, en una mirada total, la realidad en su conjunto, descubriendo nuevos panoramas y formas de ser y, finalmente el tercero es una demanda de juicios valorativos de la vida, su sentido y metas, que por lo general se exige a aquellos estudiosos de la filosofía o filósofos.

En resumen un aspecto de suma importancia es que termina el escrito señalando que los esquemas abstractos de que nos valemos para acercarnos al filosofar “sólo cobran pues, sentido en contacto con el trabajo concreto del pensador en el contexto de su circunstancia vital” (Salazar, 2000, p.41). Entonces nuestro autor está revelando la importancia que adquiere en su pensamiento las características de la sociedad en la que vive.

Para finalizar el análisis del texto *Iniciación...*, es importante citar el Epílogo en donde Salazar Bondy expresa que “En sus pretensiones más altas y radicales, la filosofía es quizá un quehacer imposible, pero es también inevitable [...]” y he aquí lo que se considera central:

Porque, en verdad, lo que el filósofo ha buscado siempre, a través de la pluralidad de las escuelas y doctrinas, por el expediente de los métodos más diversos y ensayando unos tras otros planteos y soluciones siempre insuficientes, es poseer la verdad absoluta [...], es decir, estar definitivamente en el ser por una conciencia radical que sea a la vez una autorrealización total. (Salazar, 2000, p.241)

La última frase es de suma importancia, debido a que el filosofar debe colocar a quien lo ejerce en condiciones de autorrealizarse, en otros términos a liberarse. De tal modo, cuando Salazar Bondy cuestionó la existencia de la filosofía latinoamericana en su texto *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, concluyó que nuestra actividad filosófica se puede considerar bajo la parábola de las oleadas, en la cual las modas o pensamientos

3 Salazar Bondy Augusto, [2000], *Iniciación filosófica*, 5ª ed., Lima, Mantaro.

de vanguardia se gestan en Europa y sólo llegan a América Latina tardíamente. Por lo que en su opinión el quehacer filosófico se habían desarrollado los latinoamericanos consistía en una actividad repetitiva, por lo que entonces sería imposible alcanzar la autorrealización del propio ser.

En este punto consideramos importante detenernos para aventurar una pregunta ¿porqué nuestro autor llegó a esa conclusión? La respuesta es de suma importancia, debido a que conduce a exponer lo que en mi consideración fueron las obras en las cuales abrevó. Por este motivo presentamos una breve lista de los escritos leídos por nuestro autor, debido a que ello permite ampliar el criterio:

José Gaos, *Antología filosófica* (p. 41)⁴, Ángel Vasallo, *Qué es la filosofía* (p. 42), Aníbal Sánchez Reulet, *Raíz y destino de la filosofía* (p.42), Francisco Romero, *Sobre la historia de la filosofía* (p. 52), el prólogo de Ortega y Gasset “Ideas para una historia de la filosofía” al libro de Emile Bréhier (p. 52), Rodolfo Mondolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo* (p. 59), Juan David García Bacca, *Los presocráticos* (p. 59), R. Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento* (p. 78), R. Frondizi, *¿Qué son los valores?* (p. 108), R. Frondizi, *El punto de partida del filosofar* (p. 176), Luis Villoro, *La crítica del positivismo lógico a la metafísica* (p. 176), J. Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía* (p. 224), Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar* (p. 224).

Con la pequeña muestra de lecturas leídas y citadas por Salazar Bondy, se echa de ver que leyó los textos de los autores latinoamericanos destinados a analizar y profundizar el pensamiento europeo, lo cual ofrece una pista precisamente por ello llegó a la conclusión de que el nuestro es un pensamiento de dominación.

Entonces la definición de la acción del filosofar como la autorrealización del ser, sólo se podría alcanzar desde un pensamiento rigurosamente filosófico. Sin embargo, para nuestro autor alcanzar ese estado se requería primero de superar la etapa de dominación en la que se hallaba sumida Latinoamérica, por lo que es importante avanzar en el análisis de la cultura de Salazar Bondy sobre la propia cultura.

4 En el siguiente listado, después del nombre y título de la obra se coloca la página en la que está citado en el libro de Salazar Bondy A., *Iniciación Fil*, Op., Cit.

CULTURA DE DOMINACIÓN

Desde el punto de vista de la imposibilidad de alcanzar la autorrealización, es comprensible que Salazar Bondy haya concluido que ello se debía a que la nuestra era una cultura de dominación y, debido a ello, nuestro pensamiento está enajenado. Lo cual conduce este trabajo a señalar uno de los cuestionamientos a esta postura, tal crítica apunta a lo complicado que es responder a cómo es posible que de una cultura enajenada y un filosofar también enajenado pueda surgir un pensamiento propio y liberador.

En opinión de Salazar Bondy la filosofía es una representación mistificada de una comunidad, por lo que entonces la filosofía académica es una cultura de enclave, sobre todo la latinoamericana, debido a que está aislada del resto de la vida real de una sociedad. Por lo que entonces el dilema está en cómo lograr una filosofía verdaderamente auténtica que considere el contexto de la circunstancia de quien filosofa.

Para Raúl Fonet Betancourt⁵ es mérito de Augusto Salazar Bondy, en efecto, el haber descubierto que el debate en torno a la autenticidad de la filosofía en América Latina “tiene que ser planteado en un ámbito más amplio que el filosófico en sentido estricto” (Fonet Betancourt, 1992, p.41) De tal modo, el verdadero contexto de este debate es la cultura latinoamericana en general que, desdichadamente, es un producto malogrado, cultura enajenada, defectuosa y mitificada. Que en el fondo es producto del subdesarrollo económico. De acuerdo con el pensador cubano, Salazar Bondy no defiende la idea de que la filosofía es una determinación social, debido a que surgen diversos problemas al considerar al pueblo como el sujeto histórico de la filosofía.

Sin embargo, como señala Fonet Betancourt, no es posible llegar al determinismo señalando que de la manera cómo piensa la sociedad va a pensar el filósofo, ya que de ser así, la filosofía tendría que esperar pasivamente el cambio histórico, lo cual nos llevaría a un problema filosófico que es lo que produciría dicho cambio del pensamiento en la sociedad.

Otra postura sobre los problemas de vivir en una cultura dominada surgió en México, Luis Villoro planteó el problema

5 Fonet Betancourt Raúl, [1992] “La pregunta por la ‘filosofía latinoamericana’ como problema filosófico”, en Fonet Betancourt Raúl, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, CCYDEL – UNAM. p. 41.

en términos de dependencia, la cual limita pero no excluye la posibilidad de un pensamiento genuino, incluso, avanzando sobre la tesis del filósofo peruano, señaló que en esas condiciones puede darse una actividad filosófica auténtica, esto es, autónoma y congruente con motivaciones personales reales.

Para resolver el dilema de la autenticidad Villoro se apoya en las reflexiones de Salazar Bondy sobre originalidad, autenticidad o genuinidad y peculiaridad. En este punto nos interesa la opinión sobre la autenticidad, de la cual señala que permite significar un producto filosófico que se da propiamente como tal y no falseado. Las reflexiones de Villoro emplean las referencias que Salazar Bondy ofrece con respecto a la originalidad y peculiaridad, lo cual le permite escribir:

Es claro que una filosofía puede ser 'original' y 'auténtica' sin ser 'peculiar', aunque sea frecuente, de hecho, que un pensamiento original y auténtico manifieste rasgos peculiares, esto es, tenga cierto tono distintivo, propio; pero lo contrario también es cierto: no todo pensamiento 'peculiar' es auténtico. Por desgracia, Salazar Bondy no llegó a analizar suficientemente el concepto de 'autenticidad'. (Fornet Betancourt, 1992, p.97)

En opinión de Villoro al filósofo peruano le faltó señalar que todo filosofar riguroso y con hondura sería un filosofar auténtico, debido a que una "actividad filosófica auténtica implica un cambio de actitud: el paso de la simple reiteración de opiniones recibidas a su examen y crítica personales" (Fornet Betancourt, 1992, p.99), por lo que se debe ser capaz de cuestionar las razones en que se fundamentan las doctrinas, y atenerse, para juzgarlas, a sus propias razones.

En opinión de Villoro, de tal modo que "Si las razones que justifican la verdad o probabilidad de una creencia han de ser objetivas, los motivos que influyen en su aceptación o rechazo son subjetivos".

En este sentido podemos adoptar ideas originadas en otras partes, pero al satisfacer nuestras necesidades permitiéndonos alcanzar nuestros fines, entonces se alcanzará un pensamiento auténtico. Así el pensamiento será capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición, lo cual coincide con lo que Zea exigía, que la filosofía, auténtica, contribuyese a la liberación revolucionaria. La cual también era una propuesta de Salazar Bondy.

Para Villoro es de suma importancia delimitar la división entre filosofía y la reflexión política, histórica sociológica, no es una minusvaloración de las dos últimas. Debido a que se tiende a considerar academicista, elitista e incluso colonialista, a cualquier forma de actividad que trate temas universales y se atenga a métodos específicos de análisis y argumentación filosóficos. Filosofía rigurosa, es reflexión que intenta llevar hasta el final, con el ejercicio de la propia razón, el examen de los fundamentos, opiniones y doctrinas recibidas.

Sin embargo, en opinión de Villoro la filosofía auténtica, disruptiva, no puede confundirse con la prédica política, con la incitación a la acción ni con la formulación de teorías sobre el cambio social, a pesar de que es indispensable para dar un fundamento racional a esas actividades y aclarar sus metas.

Por lo tanto, se está hablando de las características de la filosofía auténtica que se está desarrollando en América Latina, las cuales han tendido a cuestionar en primer lugar la supuesta universalidad de los conceptos desarrollados por pensadores occidentales, quienes en realidad han construido sus propuestas basados en el contexto de sus circunstancias. Además de considerar como tema de reflexión las circunstancias en las que viven los pobres y en general todos los excluidos.

LA FILOSOFÍA DE NUESTRA AMÉRICA

Enfocado el quehacer de la filosofía como quehacer intercultural, el filosofar latinoamericanista no es ruptura con el filosofar Occidental, sino continuación renovadora. Una orientación ético-política, sobre todo la política como prima philosophia. Así, la política se enfoca en una perspectiva liberacionista como lo indicó Raúl Fornet: "la acción práctico-reflexiva del remontrarse al comienzo, al origen de la experiencia de la marginación del pobre en el sistema socio-económico vigente" (Fornet Betancourt, 1992, p.47), ejerciendo y haciendo valer su reclamo de la justicia debida al pobre.

De tal modo que en opinión de Fornet, el filósofo peruano orienta su trabajo a cancelar la dominación "en el sentido de una filosofía de la liberación" (Fornet Betancourt, 1992, p.48), es decir, reflexión liberadora, en el momento en que no se hablaba de filosofía de la liberación. Opinión con la que coinciden la mayoría de los lectores que abordan la obra de Augusto Salazar Bondy, por ese motivo, será necesario analizar esta idea a la luz de uno de los trabajos que consideran esta línea de reflexión.

En este sentido, es factible abordar el tema del otro, de la otredad, que en realidad debe hablar de los otros, de las otredades, ya que tanto los miembros de las naciones originarias, comúnmente llamados indígenas, así como los migrantes, que ya sea porque hayan decidido dejar su país natal por propia decisión o por que fueron forzados a ello, están lejos de poderse considerar como una homogeneidad.

¿HACIA LA LIBERACIÓN DEL FILOSOFAR?

Para comenzar con esta parte del trabajo, es importante señalar que Horacio Cerutti tiene razón cuando señala que la propuesta de Salazar Bondy “incorporaba en sus consideraciones elementos del marxismo dialéctico preestructuralista y de las primeras manifestaciones de lo que se conoció como «teoría» de la dependencia” (Fornet Betancourt, 1992, p.41). Ahora bien, esta cita la escribimos para expresar que la postura de Salazar Bondy, con respecto a la manera cómo se tenía que producir la emancipación latinoamericana tenía por base la lucha socialista.

En este sentido opinamos, junto con Cerutti, que es necesario esforzarse en avanzar de una reflexión solitaria a pensar con otros, aceptando las mediaciones, esto es las reflexiones de otras áreas del conocimiento humano para entender la realidad, por lo que es importante “avanzar en la emancipación de la conciencia latinoamericana frente a toda otra forma de conciencia”⁶.

De tal modo que, siguiendo con sus razonamientos, Cerutti señaló que al penetrar en la reconstrucción de las ideas filosóficas y su relación con el mundo en el que se desarrollaron, entonces es posible advertir un estilo de filosofar que permanece implícito y un lugar implícito en las prácticas sociales. Por lo que entonces se habla de conocer la propia realidad, la del presente, que se ha ido construyendo a partir del proceso histórico así como con perspectivas de horizontes futuros.

La realidad, cualquier contexto social, constituye la alteridad de la razón. Por lo que es necesario entender que esa realidad no es del reino de la necesidad, sino del de la contingencia, para ser comprendida requiere de una antropología de los entes humanos concretos, que hoy día está caracterizada por la

6 Cerutti Guldberg Horacio, [2000], *Filosofar desde nuestra América, Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CRIM-CCYDEL. p. 44.

desigual distribución de la riqueza, la explotación, la catástrofe ecológica, por la violencia, la presión demográfica y el hambre, etcétera. Por lo que entonces, el problema es cómo pensarla.

Sin embargo, queda la duda cómo será posible lograr que nuestra filosofía sea verdaderamente de liberación. Como ya señalamos consiste en analizar las estructuras del pensamiento dominante así como del popular, permitiendo a los seres humanos avanzar sobre posturas opresivas.

CONCLUSIONES

Por lo general se ha señalado que una postura filosófica latinoamericanista debe movilizar a quienes la adquieran hacia la liberación de las estructuras opresivas, ya sean económicas, políticas, religiosas o cualquier otra. Sin embargo, si revisamos la historia de la humanidad, así como la historia de América Latina, las revoluciones, así como los movimientos guerrilleros o subversivos no necesariamente inician por la concientización que produce un pensamiento filosófico.

Si tomamos en consideración que los movimientos emancipatorios, por lo general, son acaudillados por no filósofos, entonces es oportuno preguntarse, por qué es así. De hecho, Augusto Salazar Bondy mantuvo dignamente su reflexión filosófica apoyando a Velasco Alvarado en su gobierno.

Entonces ¿cómo considerar las ideas de los filósofos latinoamericanistas que no participamos directamente en los procesos de liberación, ya sea por miedo, por no sentirnos capaces de ofrecer ideas para la liberación, por ser excesivamente críticos a las ideologías políticas de los gobiernos capitalistas o por cualquier otra razón?

No es posible contestar a ello generalizando, debido a que esa es una respuesta que cada quien debe construir.

Entonces, la liberación a la que se apunta en este trabajo es en primer lugar a la difusión a nivel social del pensamiento crítico latinoamericano. Ahora bien, el pensamiento filosófico debe ser riguroso: es con hondura, cuestionando los conceptos, filosofemas y sistemas filosóficos, con lo que se estaría avanzando sobre las estructuras de pensamiento opresivas.

Pero el que ese sea un quehacer de filósofos, el cual no pueden hacer personas sin la preparación adecuada, ello no es obstáculo para que se difundan las posturas filosóficas a nivel social y con ello crear un clima filosófico. Muy distinto a la propuesta de la “normalidad filosófica” de Francisco Romero.

Debido a que el hecho de poder difundir las ideas filosóficas latinoamericanistas estará propiciando una población mayor informada y crítica. La cual podrá tomar decisiones para actuar a nivel social. Claro que sin excluirnos a quienes nos dedicamos al estudio del pensamiento filosófico.

Por lo tanto, filosofar con rigurosidad y hondura, no necesariamente se debe construir con un lenguaje obscuro o confuso, tal vez ni siquiera exija la creación de nuevos conceptos. Lo que si será necesario, es la apertura al diálogo intercultural, considerando los diversos contextos sociales. Ello permitirá, en nuestra opinión, la creación de un clima de reflexión de los temas filosóficos, que es una de las propuestas que más se han discutido del quehacer filosófico latinoamericanista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SALAZAR, Augusto. (2000), *Iniciación filosófica*, 5ª ed., Lima, Mantaro.

CERUTTI, Horacio. (2000), *Filosofar desde nuestra América*, Ensayo problematizador de su modus operandi, México, CRIM-CCYDEL.

FORNET BETANCOURT, Raúl. (1992) "La pregunta por la 'filosofía latinoamericana' como problema filosófico", en Fornet Betancourt Raúl, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, CCYDEL-UNAM.

AUGUSTO SALAZAR BONDY: IDEÓLOGO Y EDITORIALISTA DE LA REFORMA EDUCATIVA

Joel Rojas Huaynates¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. INTRODUCCIÓN

El primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1963–1968) no consiguió llevar a cabo sus proyectos reformistas, pues, tuvo una crisis política por diversos problemas como el contrato con la International Petroleum Company (IPC), denuncias de contrabando, devaluación de la economía, entre otros hechos. Pero estos acontecimientos no solo significaron la crisis del gobierno, sino la verdadera crisis de la clase económica dominante que se inició desde la década del 30

Por ello, la anecdótica y escandalosa "página once" extrañado del contrato con la empresa petrolera IPC sirvió como pretexto para el golpe de Estado de parte de los militares el 3 de octubre de 1968. Al mando estuvo el general Juan Velasco Alvarado y demás integrantes de la Junta Revolucionaria de la Fuerza Armada que pertenecieron a las promociones del CAEM (Centro de Altos Estudios Militares). Una de las características, de este gobierno militar, fue su carácter reformista que tenía como objetivo erradicar las desigualdades sociales y económicas del país originadas, según describe Aníbal Quijano, por una crisis de hegemonía económica irresuelta entre los sectores de la oligarquía agraria y los sectores industriales de la burguesía. Por lo tanto era ineludible, entre una de las medidas, desarrollar distintas reformas.

En noviembre de 1969, después de una previa reunión entre el gobierno militar y varios insignes pedagogos liderado por Emilio Barrantes, se crea La Comisión de la Reforma Educa-

1 Estudiante de pre-grado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, investigador del grupo de estudios de filosofía peruana y latinoamericana "Pedro Zulen", ha participado como ponente en simposios y congresos de filosofía, ha publicado en la revista de filosofía iberoamericana *Solar*. Actualmente trabaja en temas de filosofía de la educación.

tiva. Por lo cual, se convoca a diversos intelectuales, incluido Augusto Salazar Bondy (1925–1974), como: Walter Peñaloza, Leopoldo Chiappo, el padre Ricardo Morales, Fernando Romero, Carlos Delgado, entre otros. Salazar tenía publicaciones sobre la problemática educativa desde el año 1955 y que posteriormente su quehacer pedagógico se reflejaría en las bases del Informe General de la Comisión de esta reforma también conocido como “El libro Azul”.

2. DIARIO EXPRESO

El Decreto–Ley N° 18169 emitido el 4 de marzo de 1970 justificó y avaló la expropiación de la Editora Nacional S.A., propietario del diario Expreso, por parte del gobierno militar. Este decreto estipulaba que era de “interés social” dicho proceder, por lo cual posteriormente se convertiría en una cooperativa cuya finalidad era informar sobre temas de educación. Esta expropiación causó consternación en la prensa peruana, pero era inevitable debido a que constituía una medida expuesta en el “Plan Inca” de este gobierno militar, pues se diagnosticó que no existía una libertad de prensa sino de empresa y que ésta se encontraba en poder de un grupo reducido ligado a la oligarquía. Para ello, se estipuló dos puntos: primero una prensa auténticamente libre y segundo que los órganos de prensa estarían manejados por instituciones de la sociedad.

Como consecuencia el diario “Expreso” cambia de dueño y se elige como nuevo director al periodista Hernando Aguirre Gamio y como subdirector a Francisco Moncloa. Éste último invita a Salazar Bondy a publicar artículos en la editorial de dicho diario. Por lo tanto este espacio serviría para exponer artículos sobre el avance de la reforma educativa y entre otras cosas de interés nacional que Salazar vería conveniente.

En una reunión previa a la exposición final del Informe de la Comisión, el 11 de mayo de 1970, en el Teatro Felipe Pardo y Aliaga se realizó una conferencia convocado por el Ministro de Educación Alfredo Arrisueño Cornejo y los integrantes de la Comisión de la Reforma Educativa. En dicha reunión Salazar contesta algunas preguntas a los medios de prensa sobre la base ideológica de la Reforma Educativa indicando que respondía a “la ideología del cambio revolucionario”, pues se refería a que la reforma educativa debía identificarse con el cambio estructural y no con alguna ideología determinada porque si no empezaría mal, de ese modo, era coherente con el sentido

revolucionario del gobierno militar sobre todo en relación a la Reforma Educativa. Por otro lado, respecto a los medios de comunicación indicó que “nada hay intocable en una sociedad, y nada que sea educativo que permanezca intocable cuando se reforma la educación”². Incluso hasta los medios de comunicación estaban inmersos en la problemática, por tal motivo, en su artículo “El sentido de la libertad de educación (II)” menciona sobre la libertad de empresa:

“[...] es uno de los principios básicos de la economía capitalista. Es también el medio más seguro de concentrar el poder social en unas pocas manos y de privar la efectiva libertad, conjuntamente con otros beneficios sociales, a las grandes mayorías. Para quien piensa en términos revolucionarios, es decir, para quien reconoce el imperativo de un cambio profundo en las estructuras de base de la sociedad que asegure la superación de cualquier forma de dominación [...]”³.

Por lo tanto, la Reforma Educativa estuvo enlazada al proceso general de transformación económica y social, es decir, no se aceptaba que la acción educativa esté desligada de la política general del Estado, ya que esta reforma tenía como mira superar defectos que las anteriores reformas educativas no realizaron. Por ejemplo en la anterior reforma de influencia positivista a inicios del siglo XX, conducido por Manuel Vicente Villarán, si bien se logró superar la educación colonial que era netamente literaria y verbalista, por consiguiente se enfocó a desarrollar profesiones prácticas que se adecuándose al industrialismo creciente en favor de la burguesía liberal. Pero aún la educación peruana presentaba graves insuficiencias como: el analfabetismo creciente, la desatención de los niños de grupos sociales marginados, desconexión de la realidad social, la falta de sentido peruanista, entre otros. Por ello la reforma a realizarse, después de varios debates de la Comisión, sería concebida y aplicada dentro del marco de la transformación global de la sociedad peruana.

2 Artículo sin autoría, diario La Prensa, Lima, 12 de mayo de 1970, pág. 2.

3 A.S.B., “El sentido de la libertad de educación” (II), diario Expreso, Lima, 21 de mayo de 1972, pág. 23

3. LOS ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

Los artículos periodísticos de Salazar son en total 107. Siendo publicados en vida 101 artículos y póstumamente 6 artículos. Estos se clasifican en:

- 1) La educación consta de 55 artículos. Tratan tópicos como: la alfabetización, la desescolarización, la universidad, la educación de la mujer y la educación cívica.
- 2) La cultura consta de 13 artículos: Definición de cultura y la "Cultura de la dominación".
- 3) La concientización consta de 5 artículos
- 4) Temas variados de actualidad consta de 25 artículos
- 5) Réplicas a las críticas a la Reforma Educativa y polémicas: como es el caso de las críticas de Alfonso Delboy y Luis Felipe Alarco como veremos más adelante, y la polémica sobre la cultura latinoamericana con Ángel Rama. Estos artículos son 4.
- 6) Posteriormente adoptó el seudónimo Filodemo Yupanqui para plasmar de forma coloquial y sarcástica diferentes temas políticos. Suman 5 artículos.

4. DIFUSIÓN DE LA REFORMA EDUCATIVA.

En primer lugar, nos centraremos en los artículos en relación a la Reforma Educativa. Desde los primeros escritos, Salazar, expresa que la reforma dada está basada en una educación humanista. En el artículo "Hacia una Educación Humanística", Salazar menciona que:

"Frente al verbalismo vacuo, al memorismo mecánico y al predominio casi absoluto de las motivaciones egoístas y utilitarias que han caracterizado a nuestra escuela hasta hoy, la obra educativa de la Reforma se sustenta en tres principios pedagógicos fundamentales, a saber, el principio de la crítica, el principio de la creación y el principio de la cooperación"⁴.

Además dichos principios (crítica, creación y la cooperación) servirían como dirección para lograr objetivos como el pleno desenvolvimiento del individuo a sí mismo, en la sociedad y el mundo. Además esta reforma, como mencionamos anteriormente, fue en esencia humanista debido a que promueve y vigoriza los valores de las personas. Salazar en relación al

4 A.S.B., "Hacia una Educación Humanística", diario Expreso, Lima, 19 de agosto de 1970, pág. 12.

humanismo menciona que: "ha constituido siempre un movimiento de rescate y de justa valoración del hombre, frente a toda sujeción a potencias capaces de avasallarlos, frente a todo intento de utilización infrahumana de la persona y a toda enajenación del individuo"⁵.

Una de las tareas de suma importancia en la Reforma Educativa era la concientización. El ser humano normalmente posee una conciencia, pero existe la conciencia ingenua que engloba las supersticiones, mitos, mentiras convencionales y todo factor que ocasionó una alienación personal y social. Por eso, la concientización deberá ser un despertar de sí mismo obteniendo una conciencia crítica que posteriormente se transformaría es una manera de actuar. Todo esto deberá ser producto del proceso educativo proyectada por la reforma. Salazar manifiesta que "la concientización implica el desarrollo personal y es incompatible con toda forma de opresión"⁶ y, además, "la forma adecuada de cumplir el principio de concientización es la comunicación de las conciencias en el proceso de descubrimiento de la realidad, es decir, la interconcientización"⁷.

Los grupos de oposición, de este gobierno, criticaron dicho concepto de "concientización" y lo malinterpretaron como "adoctrinamiento", es decir, el educando sería un mero sujeto que podía manipularse incentivándole ciertas nociones y valores. No obstante en el Informe se indica:

"Concientizar es la tarea educativa que hace tomar al individuo conocimiento crítico de su situación real en el contexto socio-económico, permitiéndole reconocerse como un ente social responsable que forma parte de un proceso histórico, en el cual está ineludiblemente inserto y que lo emplaza a participar activamente. El desconocimiento de este hecho o su evasión constituye el concepto polarmente opuesto de alienación. Concientizar es, pues, desalienar"⁸.

5 A.S.B., Educación humanística y educación técnica: una falsa oposición, *En torno a la Educación*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965, pág. 25.

6 A.S.B., "El sentido de la concientización", diario Expreso, Lima, 23 setiembre de 1973, pág. 21.

7 A.S.B., "La desconcientización", diario Expreso, Lima, 28 octubre de 1973, pág. 23.

8 Informe General de la reforma de la Educación Peruana, Ministerio de Educación, 1970, pág. 165.

Otro punto importante es la “desescolarización”, éste enfoque proponía que la escuela no debería ser centro monopolizante de educación sino que los diversos ámbitos no tradicionales como talleres, laboratorios, campos de cultivo, etc., servirían como espacio educacional, e incluso se buscaba explorar diversas formas de difusión educacional como por ejemplo la Teleeducación (también incluídas en el Informe). Además el objetivo era que la comunidad local y nacional también asuman directamente su función en la empresa educativa que dirige el Estado. En el artículo “Reforma y Desescolarización”, Salazar puntualiza: “En este enfoque —refiriéndose a la desescolarización—, la educación acentúa la flexibilidad de los estudios y tiende a liberar cada vez más al educando del yugo curricular. Se fomenta la formación independiente y el aprovechamiento de todas las actividades laborales y las experiencias vitales del educando”⁹. Este enfoque fue complemento con el programa de Extensión Educativa que consistía en aquellas acciones educacionales que no implican una enseñanza formal o una actividad explícita y sistemática de aprendizaje. Por ello, la desescolarización serviría por un lado en la alfabetización del adulto y también serviría como medio para trasladar la educación a las zonas rurales debido a la lejanía de los centros educativos ubicados principalmente en zonas urbanas.

Debido al gran porcentaje de analfabetización, según el diagnóstico realizado, se proponía llevar a cabo el programa ALFIN (Alfabetización Integral) para adultos. Con respecto a eso, Salazar critica la metodología tradicional anterior cuyas objetivos tradicionales, leer y escribir, eran estériles debido a que se desvinculó de las necesidades personales y de la situación social de los alfabetizandos. Por ello, se realizó una revisión de las nuevas metodologías como la alfabetización funcional, promovida por la UNESCO, que consistía en integrar la acción alfabetizadora en la formación del individuo para el trabajo. Además, se incluía el método psico-social de Paulo Freire que consistía en que la alfabetización es un acto profundo de toma de conciencia de la situación existencial del individuo. Como vemos éste último método se complementaría con la “concientización como medio de liberación del ser humano”.

9 A.S.B., “Reforma y Desescolarización”, diario Expreso, Lima, 05 de marzo de 1972, pág.19.

En conclusión, el ALFIN tenía como objetivos para el adulto: la reformulación teórica y metodológica de las técnicas de lectura y escritura, la formación de una conciencia crítica, la vinculación del aprendizaje con el trabajo y el desarrollo a nivel local, regional o nacional y, finalmente, la formación básica de acuerdo a las características del grupo humano, es decir, su lengua (una alfabetización bilingüe), sus tradiciones y otros elementos culturales y socio-económicos.

Sobre el tema de la mujer en la sociedad, Salazar¹⁰ entiende históricamente que la mujer ha estado sometida a la explotación y dominación a través de instituciones incluso en su función como miembro familiar, debido a que la mujer no consigue un “estatuto humano pleno”. En la sociedad peruana, a mediados del siglo XX, la mujer no participaba activamente en profesiones científicas y socioeconómicas¹¹; el porcentaje de analfabetismo de la mujer era superior al del varón y la mujer se destinaba principalmente al trabajo doméstico. Todo ello tiene su causa en el manejo del estado y sus instituciones, por eso es necesario un cambio estructural. Por eso mediante la educación la mujer tendría un medio importante de revalorización y afianzaría su desarrollo personal. Es decir, “la Reforma peruana —menciona Salazar— se orienta decididamente a promover la educación femenina, contribuyendo así de modo efectivo a su liberación”¹².

Para finalizar esta sección en el artículo “La hora del Perú”¹³, Salazar informa que en los medios de comunicación del mundo mencionaban a nuestro país por las referencias positivas que recibían sobre el desarrollo de la Reforma Educativa, agrega que se estaba realizando diversas investigaciones acerca de la reforma y que instituciones como la UNESCO mostraban mucho interés.

10 En el feminismo peruano de los años setenta era notable el activismo de Helen Orvig (esposa de Salazar), pues ella tenía una columna llamada “Mujer y Sociedad” (diario Expreso) y, además, pertenecía y promovía organizaciones feministas.

11 Vale mencionar que recién en 1956 la mujer podía participar en las elecciones presidenciales de nuestro país.

12 A.S.B., “Liberación femenina y reforma educativa”, diario Expreso, Lima, 20 de enero de 1974, pág. 11.

13 A.S.B., La hora del Perú, diario Expreso, Lima, 27 de mayo de 1973, pág. 20.

5. POLÉMICAS Y CRÍTICAS

Por otra parte, durante la Reforma Educativa Salazar utilizó el espacio editorial en el diario *Expreso* como plataforma de réplica a las críticas recibidas en relación a la reforma. Éstas son específicamente dos críticas que provienen de artículos del diario *La Prensa*, que por esos años representaba la oposición al gobierno militar, cuyo dueño era Pedro Beltrán Espantoso.

En el artículo “¿Educación Cívica sin civismo?” el periodista Alfonso Delboy realizó un análisis al libro de Educación Cívica para el 4° Año de Secundaria escrita por Salazar, este libro formaba parte de la Reforma Educativa. Delboy polemiza sobre cuál era el objetivo de la concientización de los estudiantes para asimilar la realidad social y su problemática actual. Por lo que infiere que la finalidad es la politización del estudiante y duda que esta sea positiva, además agrega que dentro de las Orientaciones Didácticas y el Programa¹⁴ Delboy afirma que “[...] proporcionar enseñanza sobre estos puntos, sin duda es algo que todos tenemos que aprobar. Nuestros hijos no pueden salir del colegio repletos de vanos y obsoletos conocimientos”¹⁵.

En otro punto Delboy arremete contra el libro afirmando que hay un fragmento de un discurso del presidente Velasco sobre la Reforma Agraria infiriéndose el apoyo de Salazar al gobierno militar. Por último Delboy reclama el motivo de no incluir a los próceres y los emblemas Patrios. Por ello deduce que la nueva Educación Cívica del Perú no enseña civismo y que solamente se le adoctrinarían a ser rebeldes a los jóvenes. Salazar ante ello comenta que sí incluye a varios próceres como Túpac Amaru, Fray Bartolomé de las Casas, Vizcardo y Guzmán, entre otros, y en el libro de 5° Año de Educación Cívica se encuentra los tópicos sobre los símbolos patrios. Por lo cual sugiere Salazar a Delboy revisar dicho libro. Además Delboy generaliza el libro solamente por incluir dicho fragmento y confundiéndolo como un mero propagandista del gobierno, pues Salazar aclara:

“No hay en mi libro una sola ilustración o referencia a personas ni a situaciones personales vinculadas con el grupo gobernante [...] cuando se trata de hablar de una transformación

14 Las orientaciones didácticas son puntos previos para iniciar el libro de educación cívica que los profesores y alumnos tenían que seguir. Y el Programa es un somero resumen de los capítulos de dicho libro.

15 Alfonso Delboy, Suplemento “7 días del Perú y del mundo” del diario *La Prensa*, Lima, 14 de junio de 1970, pág. 14.

tan decisiva como la Reforma Agraria, se le documenta con algunos textos oficiales. Yo doy, al lado de los artículos más interesantes de la ley [...] el discurso del Presidente Velasco, justamente aquel pasaje en que se recuerda la memorable frase de Túpac Amaru, “Campesino, el patrón ya no comerá más de tu pobreza”.¹⁶

Esa parte del discurso, afirma Salazar, representa una irremplazable lección de civismo peruano y que no sólo incluye ese discurso, sino de varias celebridades peruanas.

Y por último en los libros de Educación Cívica se explica un nuevo sentido patriótico, conscientes de los problemas peruanos y si se tiene alguna rebeldía es una rebeldía —aclara Salazar— contra la injusticia. Y el civismo consistiría en entender y promover el cambio de la nueva justicia social peruana aunque ésta conlleve afectar intereses y revisar valores tradicionales. Posteriormente Salazar publica dos artículos sobre educación cívica¹⁷ haciendo hincapié que las políticas educativas hasta esa época han sido indiferentes en la reflexión sobre la problemática nacional, sobre el hombre y la vida de los peruanos, por lo tanto, se necesita superar dicha deficiencia “despertando la conciencia crítica” de todos los peruanos. Además indica que los valores abstractos enseñados en educación cívica (amor a la patria, los símbolos patrios, la solidaridad, etc.) no serían útiles si el alumno ignora los problemas sociales existentes. Por consiguiente, existiría una politización del alumno creando una conciencia política, pues, sería el sustento de la creatividad permanente de la nación y la garantía de su plena liberación. Pero alejado del sectarismo que deviene en un adoctrinamiento partidario.

El segundo debate aconteció con el Dr. Luis Felipe Alarco Larrabure, éste fue filósofo y catedrático en la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos. Pues, previamente, Salazar y Alarco, compartieron algunas decisivas batallas universitarias cuando los dos eran colegas en la universidad mencionada.

16 A.S.B., “Civismo y Cambio”, diario *Expreso*, Lima, 20 de junio de 1970, pág. 10.
17 “Para una nueva educación cívica: verdades obvias que son errores”. En diario *Expreso*. Lima, 15 oct. 1972. pág. 21 y “Para una nueva educación cívica: educación, política y adoctrinamiento”. En diario *Expreso*. Lima, 22 oct. 1972, pág. 21.

En los cuatro artículos: “Apuntes de la Reforma de la Educación”¹⁸, en el diario La Prensa, Alarco Larrabure realizó críticas al Informe de la Reforma Educativa porque presentaba diversas flaquezas. En primer lugar se refiere al diagnóstico emitido por la Comisión de la Reforma Educativa en torno a la realidad educacional peruana, pues, Alarco sostiene que son meras suposiciones y que no reflejan la verdadera realidad. También aclara que el concepto de subdesarrollo no es la causa de las profundas desigualdades. Por ello dicho concepto es inválido y menciona lo siguiente:

El subdesarrollo es un término relativo. Implica la idea de un menos con respecto a un más. Hay sociedades desarrolladas y subdesarrolladas [...] La técnica conforma las sociedades avanzadas, proporcionándoles no solo una estructura de mayor equilibrio, sino sobre todo un mejor standard de vida. El subdesarrollo es sobre todo eso, atraso, y pobreza”¹⁹

Sobre la doctrina pedagógica del Informe²⁰, sostiene Alarco, son expresados de forma agresiva debido a que se estipula que las reformas anteriores no hicieron nada para solucionar los problemas esenciales de la educación, así se desacredita la labor de destacados maestros y del magisterio en general. Por eso aclara Alarco que: “Estoy de acuerdo con los principios estrictamente pedagógicos del Informe. Sólo que es necesario hacer una salvedad [...] [pues] Durante décadas los educadores peruanos han venido luchando por su divulgación y su vigencia”²¹.

Por otro lado, Salazar Bondy en dos artículos titulados “Una Nueva voz de la Contrarreforma” realizó la réplica a Felipe Alarco:

“Su estrategia literaria es hacer aparecer el Informe como un acto de condenación de determinados grupos o de ciertas personas [...] Alarco apela a la susceptibilidad del magisterio,

18 Dichos artículos aparecen los días 4, 11, 18 y 25 de octubre de 1970 en el diario La Prensa.

19 Luis Felipe Alarco, “Las Premisas Políticas”, diario La Prensa, Lima, 04 de octubre de 1970, pág. 18.

20 Son puntos medulares, trata sobre el diagnóstico de la educación y la realidad peruana.

21 Luis Felipe Alarco, “Las Bases Doctrinarias”, diario La Prensa, Lima, 11 de octubre de 1970, pág. 12.

haciendo creer que como resultado del Informe “la labor de los maestros se hundan sinsentido, lo cual significaría negar su obra y atacarlos injustamente y sin matices”²².

Salazar menciona que no hay responsables directos, sino todos estamos inmersos en dicha responsabilidad, porque aún no se ha resuelto los problemas educativos. Por lo cual afirma “que la causa determinante se hallan en el sistema político social [...] De nada valen las medias tintas en este punto, si ayuda a nada en esta grave hora nacional suscitar recelos profesionales y provocar resentimientos”²³.

Salazar advierte que Alarco no tiene una posición o alternativa, a diferencia de lo planteado en el Informe, por lo cual considera una actitud conformista de parte del crítico. Por ello, Salazar agrega que: “el diagnóstico que revela los males sociales peruanos y condena la acción de la clase dominante del Perú pierde fuerza en el contexto de tantas frases vagas de Alarco” pues previamente en su artículo Alarco mencionó que: “los espíritus serenos que trabajan en cuestiones de educación nacional han de llegar a la conclusión que la mayor parte de nuestras llagas provienen del atraso general del país y de su pobreza”, Salazar analiza dicho argumento para indicar que Alarco admite el problema pero no nos explica en qué consiste y cuál es la razón de la pobreza, en cambio para Salazar el problema es debido a causas estructurales socio-económicas. Por ello, Salazar aclara que Alarco trata de preservar el sistema y a su vez acusando de marxista a todo aquel que quiera realizar algún cambio al sistema vigente.

En cuanto al subdesarrollo, Salazar menciona que:

“Alarco vive en la ilusión que arreglos dentro del sistema puedan resolver la grave crisis social y económica del Perú, esencialmente vinculado con su condición de país subdesarrollado [...] Alarco parece todavía creer que subdesarrollo significa simplemente menos desarrollo y que las conclusiones sobre desarrollo de los países industriales, metrópolis capitalistas o comunistas por igual, pueden ser extrapoladas sin más a la situación de los países del Tercer Mundo”²⁴.

22 A.S.B., Una nueva voz de la Contrarreforma, diario Expreso, Lima, 13 de octubre de 1970, pág. 10.

23 Op. Cit.

24 A.S.B., Una nueva voz de la Contrarreforma (II), diario Expreso, Lima, 15 de octubre de 1970, pág. 10.

Por tanto, es insostenible que el planteamiento sobre subdesarrollo de Alarco pueda ser válido en el caso del Perú, pues, para Salazar el subdesarrollo es un producto de las relaciones de la dominación y es necesaria una transformación estructural socioeconómica.

Después de la emisión de los cuatro artículos por parte de Luis Felipe Alarco y la réplica de Salazar Bondy no se prosiguió con la discusión. Esto significó una de las mayores acontecimientos dentro de la intelectualidad peruana y siendo más específico de dos importantes catedráticos sanmarquinos.

5. LOS ARTÍCULOS PÓSTUMOS.

Salazar Bondy sufrió un inesperado accidente que lo llevó a internarse en el Hospital del Empleado (hoy, Hospital Nacional Edgardo Rebagliati) a inicios de 1974. En la madrugada del 6 de febrero del mismo año fallece. Póstumamente se publican cinco artículos sobre la “Cultura de la dominación” que fue su tesis central para el libro que estuvo redactando titulado “La antropología de la dominación”, pero no llegó a concluirlo.

Además, se publica el libro “La educación del hombre nuevo. La Reforma Educativa peruana” en 1976. Salazar, antes de su muerte, lo tenía listo para publicarlo. Este libro contenía casi en su mayoría los artículos emitidos en el diario Expreso.

El 29 de agosto de 1975, se realiza un golpe de Estado contra el presidente Velasco Alvarado por parte del General Francisco Morales Bermúdez. Y al día siguiente se autoproclamó presidente. Este gobierno tuvo la finalidad de detener y desmontar las diversas reformas entre ellas la reforma educativa. Luego, en el segundo gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1980–1985) se desactiva totalmente la Reforma Educativa.

6. CONSIDERACIONES FINALES

El papel que cumplió Augusto Salazar Bondy en dilucidar la problemática de la realidad peruana y su posterior trabajo educativo para poder afrontar, desde su perspectiva humanista, lo males que aquejaban nuestra cultura no sido valorado, ni discutido y ni criticado. Varios fueron los factores, posteriormente, para el encono hacia la propuesta salazariana de parte de los grupos políticos dogmáticos ya sea conservadores y de izquierda. Quizás, por haber participado en un gobierno militar golpista y, a su vez, porque este gobierno despojó a las grandes familias oligárquicas del poder.

Con su prematura muerte, la Reforma Educativa perdía no solo a un integrante más, sino al conductor y al ideólogo. Él que siempre estuvo crítico de los planteamientos tradicionales y antiprogresistas, que se dedicó incansablemente en el cambio radical —quizás utópico— del despertar del ser humano a su alineación y mistificación. Así que es necesario reasumir y discutir los puntos importantes de esta reforma, además sirva de base para futuras soluciones de la problemática educativa que tanto falta hace en nuestro país donde la cultura y la educación aún siguen siendo irresoluble y confusa, como decía Salazar “somos unos grandes consumidores de mitos y los grandes engañados con las ilusiones del país y sobre su propia existencia”²⁵. Por eso, mediante la creación–liberación de la nuevas generaciones busquemos, pues, lo “genuinamente peruano”.

25 SALAZAR, Augusto. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969, pág. 39.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARPINI, A. (2004) *Teoría y práctica de una reforma educativa latinoamericana. El pensamiento educativo de Augusto Salazar Bondy*. Mendoza: Corredor de la Ideas.

Comisión de reforma de la educación. (1970) *Reforma de la educación peruana. Informe General*. Lima: Ministerio de Educación.

CHIAPPO, L. (1977) *Reforma Educativa Peruana: Necesidad y Esperanza*. Lima: Nueva Sociedad.

FREIRE, P. y SALAZAR, A. (1975) *¿Qué es y cómo funciona la concientización?*. Lima: Editorial Causachun.

PERROUX, F. (1970) *Alineación y creación colectiva*. Traducción al castellano de Augusto Salazar Bondy. Lima: Moncloa-Campodónico Editores Asociados/Instituto de Estudios Peruanos.

PEASE H. (1980) *El ocaso del poder oligárquico*. Lima: DESCO.

SALAZAR A. (1965) *En torno a la Educación*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Educación.

----- (1965) *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Primer tomo Lima: Francisco Moncloa, Editores S. A.

----- (1969) *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

----- (1970) *Educación Cívica 4to. Año de secundaria* Lima: Editorial Arica.

----- (1970) *Educación Cívica 5to. Año de secundaria* Lima: Editorial Arica.

----- (1976) *La educación del hombre nuevo. La Reforma Educativa Peruana*. Buenos Aires: Paidós.

----- (1955) *Dominación y Liberación, Escritos 1966-1974*, Lima: Fondo Editorial de Letras-UNMSM.

SÁNCHEZ, J. M. (2002) *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar 1968-1975*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

SOBREVILLA, D. (1989) *Repensando la tradición nacional, Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú-Volumen 2*. Lima: Editorial Hipatia.

EL PROYECTO DE LIBERACIÓN Y ORIGINALIDAD DE AUGUSTO SALAZAR BONDY EN TEXTOS DE LA ESCUELA SECUNDARIA PERUANA

Cinthyá Gonzales Jibaja¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

INTRODUCCIÓN

Una parte considerable de la producción filosófica de Augusto Salazar Bondy gira en torno a la problemática educativa del Perú y América. Su inquietud por este tópico se formulan desde sus reflexiones más tempranas, estas son recogidas en el libro *En torno a la educación*, escritos realizados desde el año 1955. En los años posteriores insiste en la problemática educativa. Sus nuevos planteamientos se renuevan y actualizan conforme evolucionan sus estudios sobre filosofía del valor, dominación y liberación y la originalidad del pensamiento hispanoamericano. Para acceder a su filosofía de la educación, es importante además, considerar las reflexiones surgidas a partir de su participación en la reforma educativa del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. En el libro *La educación del hombre nuevo*² (1975) concentra la mayoría de reflexiones surgidas a partir de esta intervención política.

La producción académica referente a la educación, menos estudiada de este periodo, son los textos escolares de Educación Cívica para el cuarto año de educación secundaria (1970), elaborados en el contexto de la reforma educativa. Estos textos, son valiosos en el sentido que nos ayudan a comprender la filo-

1 Estudiante de pregrado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, estudiante de intercambio en la Universidad de Buenos Aires, Argentina, investigadora del grupo de estudios de filosofía peruana y latinoamericana "Pedro Zulen". Ha participado en congresos con diversas ponencias de filosofía latinoamericana y publicado en la revista especializada de filosofía iberoamericana "Solar".

2 SALAZAR, Augusto. *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*. Lima: UNMSM.1975. Reúne escritos del filósofo realizados desde el año 1972 hasta 1973.

sofía de la educación de Salazar. Además del contenido teórico del texto, el uso de recursos pedagógicos coherentes con sus reflexiones hacen de este texto un instrumento para la el seguimiento de las teorías salazarianas y su aplicación en el área educativa.

El texto escolar de educación cívica no es el primero de este tipo que elabora Salazar, antes de su participación en la reforma educativa, escribió el *Manual de introducción a la filosofía para el quinto año de educación secundaria*, en colaboración con Francisco Miró Quesada, quien realizó el primer volumen dedicado al estudio de la lógica y el capítulo III del segundo volumen referente al problema de la ciencia. Salazar fue el encargado del segundo volumen titulado *Introducción a la filosofía*³ (1961). Los textos de cívica y filosofía difieren, no en el sentido obvio de su contenido teórico, sino también por su metodología y porque representan distintos momentos del proyecto educativo que traza nuestro autor.

Nos centraremos ahora en analizar sus primeros escritos sobre educación para encontrar la respuesta a la preocupación del filósofo por la enseñanza de la filosofía en distintos niveles académicos, esto nos ayudará a comprender los objetivos de la creación de instrumentos para la enseñanza filosófica en grados básicos de instrucción.

AUGUSTO SALAZAR BONDY Y LOS TEXTOS ESCOLARES

Recrear la realidad educativa causante de las reflexiones salazarianas no nos resulta complicado, las condiciones educativas en el Perú no han cambiado sustancialmente y las preguntas por la posibilidad de una educación eficaz en el sentido de la liberación de América Latina y el Perú, continúan siendo las mismas. La pregunta por la vigencia de del curso de filosofía en la escuela secundaria por ejemplo, es una cuestión que trasciende el contexto de Salazar; años después de la exhortación del filósofo para la realización de una educación suscitadora, nos seguimos preguntando por la importancia de una formación educativa para la creatividad y la liberación.

La primera pregunta que surge ante el recuento de textos para educación secundaria creados por el filósofo es ¿Por qué

3 SALAZAR, Augusto. *Introducción a la filosofía*. Lima: Tipografía Santa Rosa 1961

Salazar se interesa por la formación filosófica y cívica en los niveles más elementales de la educación? En sus primeros escritos sobre educación podemos ver esbozadas algunas respuestas. Ellas parten del objetivo que tiene la educación para nuestro autor. El filósofo considera que el propósito fundamental de la educación es el de socializar, entiende por socializar poner en obra valores e ideas de la comunidad en que se vive. La escuela es la encargada de transmitir los mecanismos de valoración que le permite a un individuo vivir en sociedad y comprender a las sociedades que le son ajenas. La adaptación es uno de los niveles de una educación que socializa, pero no es su logro último.

La educación suscitadora, es la que promueve la creación de nuevas categorías de valor, es una verdadera educación, que le permite al individuo ante una situación decisiva renovar sus patrones estimativos, para ello, hace uso de su capacidad creadora individual. A decir del filósofo para realizar el fin creativo de la educación, la filosofía cobra una importancia trascendental. Al respecto dice:

Por eso decimos que en una cumplida educación filosófica se alcanza el ideal de la pedagogía, de la actividad y la libertad que hemos llamado educación suscitadora, no descartamos por cierto, la posibilidad de otras realizaciones igualmente cumplidas de esta educación, pero si podemos afirmar su restricción, la imposibilidad de que exista una genuina educación filosófica que no sea suscitadora o en la que de cualquier modo predominen los rasgos de formas meramente adaptativas. (Salazar, 1967b, p. 20)⁴

La enseñanza filosófica tiene importancia relevante en su proyecto educativo que promueve el potencial creador de los individuos y los grupos humanos, en ese sentido la importancia teórica de la filosofía es trascendida por su capacidad creadora, una cumplida educación filosófica es aquella que logra en el alumno una nueva visión del mundo. Su participación en la construcción de un conocimiento abierto, un nuevo enfoque de lo cotidianamente conocido, y clara conciencia de su ser, sus condiciones y limitaciones. Sobre ello el autor indica:

4 SALAZAR, Augusto. *Educación y filosofía*. En: Didáctica de la filosofía.

Hay, pues, una finalidad teórica o cognoscitiva que debe perseguir la enseñanza de la filosofía: permite al alumno adquirir con nuevas categorías, una noción crítica y totalizadora del mundo, no como un producto acabado sino como un modo de ver la realidad animada por su propio pensamiento. La virtualidad de esta visión no se agota en las ideas y los juicios ya emitidos sino en las nuevas posibilidades de formulación que están en germen en la conciencia actual y necesitan el esfuerzo de una reflexión incesante para tomar una figura determinada (Salazar, 1967b, p. 38)⁵

Le apasiona a Salazar la capacidad creadora que en potencia se encuentran en los estudiantes de educación secundaria, considera que la psicología adolescente caracterizada por permanecer en un estado problemático, crítico y de inconformidad es plataforma de la creación, siempre que el educando sea guiado en esta actividad. De lo contrario su ímpetu se desborda en acciones destructivas. La supervisión en el ejercicio de filosofar impide que el estudiante responda de manera violenta ante las imposiciones de la sociedad a la que pertenece. En ese sentido libro *Introducción a la filosofía*, es un intento por guiar al alumno en la obtención de un método de para una reflexión creadora autónoma, este logro intelectual personal que le servirá como guía de su conducta, es decir como formación y liberación de lo autónomo de cada ser personal.

La elaboración de textos de educación cívica, es posterior y coincide con sus reflexiones sobre la dominación y liberación. Planteada la necesidad de una concientización de la situación de dominación, como primer paso para salir de esta condición negativa, es necesario cambiar los objetivos de la educación peruana. El eje principal de una renovación educativa para la liberación es la concientización del educando y la promoción de su creatividad. Salazar puede poner en marcha un proyecto tan ambicioso solamente en un contexto que le permita innovaciones educativas revolucionarias, el escenario preciso es el de la reforma educativa de Velasco Alvarado.

Comprometidos en este proyecto el desarrollo de la creatividad individual y la liberación de la sociedad peruana oprimida, ambos propósitos de suma importancia para nuestro autor,

5 SALAZAR, Augusto. *Fines de la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria*. En: *Didáctica de la filosofía*.

procura interceder de manera indirecta en la sesión de clase a través de textos. Por medio de esta herramienta pedagógica. Salazar logra guiar al educando y al maestro en el dictado de clase, orienta las discusiones en torno a la problemática de la dominación y lo incentiva a crear nuevas respuestas ante esta situación.

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA PARA EL QUINTO AÑO DE EDUCACIÓN SECUNDARIA

El libro de *Introducción a la filosofía para estudiantes de 5 año de educación secundaria*, publicado por primera vez en 1961, fue editado posteriormente con continuidad, llegó a tener hasta trece ediciones conocidas, en la octava edición publicada en enero de 1968 el mismo autor reorganiza y modifica algunos capítulos; no renueva su libro durante el gobierno de Juan Velasco. Poco antes de la publicación de la octava edición complementa este manual con una antología de lecturas⁶ y un *Vocabulario filosófico breve*⁷. El manual contiene estudios filosóficos referentes a los problemas del conocimiento, la ciencia, el hombre, el problema de la realidad y la ética social; también otros como el problema del valor, la ética, la libertad y la estética, que fueron renovados en la edición de 1968.

Nos interesa ahora analizar los objetivos del manual de filosofía editado en el año de 1968 y la relación con sus textos auxiliares, tanto la antología como el vocabulario. Señalamos antes que para Salazar la capacidad de creación se actualiza en los educandos con una eficaz enseñanza de la filosofía, cuyo objetivo principal es entrenar el razonamiento del alumno en el sentido de la comprensión y de creación personal. La educación para una cultura filosófica le permite inclusive a los no filósofos, que son los más, acceder al mundo a través de su propio pensamiento en un acto de liberación.

La intervención tripartita de manual, vocabulario, antología se direcciona hacia la creatividad y el pensamiento libre a través de la actualización de la creatividad del educando. Como señala David Sobrevilla, el temario del manual de filosofía se ciñe al "Programa oficial de introducción a la filosofía para el

6 SALAZAR, Augusto. *Antología filosófica*. Lima: Ed. Universo, 1967. 162 págs.

7 SALAZAR, Augusto. *Breve vocabulario filosófico*. Lima: Ed. Universo. 1967. 85págs.

quinto año de educación secundaria” pero autonomiza por su cuenta algunos puntos como el de la libertad y el de la ética social (Sobrevilla, 1989, p.417)⁸. Centramos nuestro estudio del manual en estos dos nuevos tópicos que sugiere Salazar.

El estudio del problema de la libertad inicia con preguntas seguramente sugerentes para el alumno de educación secundaria ¿Qué ocurriría si la libertad de la persona fuera una ilusión? ¿Cabría seguir hablando de deber? A continuación expone las concepciones filosóficas que niegan o afirman la libertad, el naturalismo, el determinismo, el indeterminismo y el auto determinismo, argumenta en pro y en contra de todas estas posturas. Propone la posibilidad de otro planteamiento de la libertad desde el punto de vista moral, enfatizando en la experiencia del deber y la responsabilidad; Al final del capítulo propone ejercicios de recapitulación y de ampliación del contenido, así como textos para lectura y comentario en clase (en este caso Séneca, Tomás, Spinoza, Bousset, Stuart Mill, Guyau, Bergson) incluidas en la breve antología, las lecturas filosóficas⁹, finalmente recomienda bibliografía.

Trata el problema de la libertad como un problema de la humanidad, pretende exponer las concepciones filosóficas en torno a la libertad sin tomar partido especialmente por alguna, en ningún párrafo intenta situar problema de la libertad un contexto determinado, como podría ser el de América Latina o el Perú, aún después de iniciada la reforma y avanzados sus estudios sobre dominación, mantiene el contenido de este texto. Lo que evidencia su noción de filosofía, el objetivo de la filosofía para Salazar es facilitar al educando una nueva manera de ver y pensar, una forma de actualización de la creatividad. Como señala Sobrevilla para Salazar esta actitud no nace de una actitud pasiva, implica tradición y originalidad. (Sobrevilla, 1989, p.417)¹⁰ Es decir el entrenamiento en la comprensión de lecturas filosóficas y el razonamiento creativo. Ya para 1966 la concientización ha tomado importancia esencial para Salazar. Informarse sobre la situación crítica de la realidad en que

8 SOBREVILLA, David. *Augusto Salazar Bondy. La noción de filosofía*. En: Re-pensando la tradición nacional.

9 SALAZAR, Augusto. *Lecturas filosóficas*. Selección, introducción, notas y anexos. Lima: Ed. Educación Renovada. 1965. 536 págs.

10 SOBREVILLA, David. *Augusto Salazar Bondy. La noción de filosofía*. En: Re-pensando la tradición nacional.

vive un sujeto dominado es el primer paso para lograr la salida de la dominación, pero esa labor concientizadora no es el objetivo principal del curso de filosofía.

El *Manual de introducción a la filosofía* pone en contacto al estudiante con categorías filosóficas nuevas, el nuevo corpus teórico no puede ser comprendido por un estudiante de secundaria sin el vocabulario que Salazar ofrece al estudiante. Con el auxilio de un vocabulario básico quiere evitar la ambigüedad de los términos, la vaguedad o la confusión con el sentido coloquial de una palabra. La preocupación por el uso prolijo del lenguaje proviene de su filiación con la filosofía analítica, no es la única vez que insiste en la necesidad de un análisis del lenguaje en la enseñanza de filosofía en la secundaria. El maestro de filosofía para Salazar, debe estar entrenado en el análisis del lenguaje y el conocimiento de lenguas clásicas y modernas. Recordemos también que el primer volumen del libro está dedicado al curso de Lógica.

El vocabulario cumple la primera etapa del proceso educativo planteado por el nuestro autor. En dicho espacio logramos comprender los patrones estimativos y el pensamiento de nuestra sociedad y de sociedades que nos son ajenas, ello se logra a través de la aprehensión del sentido cabal de las palabras que conforman el texto.

Un diccionario filosófico no debe ni puede pretender formular el significado único y fijo o la acepción completa y acabada de un término, sino sólo ofrecer una selección característica y fecunda de significados y un encaminamiento del lector hacia los textos y las doctrinas de los creadores de la filosofía, o sea hacia el uso en que las palabras logran su sentido cabal (Salazar, 1967a, p. 7)

El vocabulario le ofrece al alumno un acercamiento con los términos filosóficos, facilita el ingreso del estudiante en las lecturas filosóficas. La importancia de las lecturas filosóficas radica en que, después de un ejercicio de su razón los educandos logran pensar con el filósofo. En palabras de Salazar cumplen el fin socializador de la educación en el sentido que nos obliga a comprender patrones valorativos no vigentes en nuestra sociedad, además de entrenar el pensamiento del educando.

Lo que rescatamos esta vez de la antología es su función dentro del proyecto educativo del filósofo. Las lecturas sugeridas tienen tres objetivos para Salazar: el primero comprender

lo que dice el autor, el segundo, cultivar una visión crítica del mundo a partir de la madurez intelectual de otros autores y el tercero ejercitarse en el razonamiento aprendiendo a leer racionalmente; una vez logradas estas capacidades se obtendrán productos como:

1 La comprensión cabal del autor, la asimilación del contenido de su pensamiento, (...) 2 El ingreso y avance en la filosofía en la medida en que se llega a filosofar con el autor (...) 3 La posesión de una técnica intelectual, de un estilo y un método no solo de interpretación sino también de elaboración y formulación del pensamiento (Salazar, 1967c, p.127-128)¹¹

Estos productos son muestra de que la enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria logra los valores de una verdadera educación, comprender lo patrones valorativos de nuestra sociedad, los de otras sociedades y generar nuevos patrones estimativos y nuevas valoraciones en momentos clave. Salazar no desampara al alumno sino que lo auxilia para que logre estas capacidades mediante su manual de filosofía.

Como indica David Sobrevilla, hacia 1968 la concepción de filosofía como “iluminación racional de todo lo existente” ya no es una empresa personal, es un proyecto que debe encaminarse hacia el desarrollo de la capacidad por crear nuevas formas concretas de existencia, es decir de libertad. Este proyecto debe estar relacionado con nuestra situación antropológica, negativa y crítica, además debe ser realizado en colaboración con la comunidad. Una educación de la crisis, es una educación concientizadora. (Sobrevilla, 1989., p.423)¹² Para lograr esta nueva empresa la filosofía necesita de un auxiliar, la educación cívica.

En una Educación de la crisis la actitud racional y creativa, proporcionada por el entrenamiento en el razonamiento filosófico, debe ser encaminada hacia la eliminación de la dominación para poder afirmarse ella misma como auténtica. Para direccionar esta actitud creativa hacia el problema de la dominación el educando debe ser consciente de su situación negativa.

11 SALAZAR, Augusto. *Sobre la lectura y comentario de textos*. En: Breve antología filosófica.

12 SOBREVILLA, David. *Augusto Salazar Bondy. La noción de filosofía*. En: *Re-pensando la tradición nacional*.

Lo enseñable de la filosofía es una actitud, una técnica, un modo de encarar y pensar el cosmos, para lo cual se requiere de la guía del profesor y de modelos que deben ser extraídos de la historia de la filosofía (Salazar, 1967b, p. 21)

Para la doctrina peruana no puede haber educación genuina (...) sin concientización. Por todo lo dicho resulta fácilmente comprensible que la concientización esta en las antípodas de la dominación de la conciencia y de la alienación del sujeto humano (Salazar.1975, p.50-51)

Se ha mantenido a los educandos culpablemente en la ignorancia de su situación existencial y sin cultivo de su capacidad crítica. Una nueva educación cívica tiene que superar esta indiferencia y hacer de la reflexión sobre la problemática nacional, sobre el hombre y la vida reales el centro de su acción educativa. (Salazar, 1975, p. 167)

Notamos que las primeras reflexiones sobre educación secundaria, apuntan sobre todo a justificar el curso de filosofía en el colegio secundario, como ya vimos, por su capacidad de suscitar en el alumno una reflexión crítica a partir del entrenamiento de su razón apoyado, entre otros recursos, en la lectura crítica de modelos extraídos de la historia de la filosofía. Posteriormente, conforme ingresa en el estudio del fenómeno de la dominación en América Latina, la inquietud por la enseñanza del curso de filosofía en la secundaria es menor. Sus nuevas preocupaciones son las concernientes a educación y revolución, educación para la libertad, educación y concientización.

EDUCACIÓN CÍVICA PARA CUARTO AÑO DE EDUCACIÓN SECUNDARIA

Publicado en el año de 1970, ya dentro del contexto de la participación del filósofo en la reforma educativa durante el gobierno militar de Velasco Alvarado, el libro *Educación cívica para el cuarto año de secundaria* de Augusto Salazar Bondy¹³, nos permite acceder a su didáctica y filosofía de la educación a través de su práctica educativa.

La principal diferencia respecto a toda la producción anterior y este texto son sus características externas. Lo más resaltante, después de una primera observación del libro, es el

13 SALAZAR, Bondy, Augusto. *Educación cívica para 4º año de Educación Secundaria*. Lima: Editorial Arica. 1970.

recurrente uso de imágenes. Los gráficos se relacionan con el desarrollo de los temas de cada capítulo. Casi un centenar de imágenes están distribuidas en 244 páginas, del total de ilustraciones predominan las fotografías, en menor medida se recurre a los grabados o pinturas, lo hace solo para exponer los temas referentes a la historia de la dominación en el Perú. Ninguna de las fotografías tiene pie de página ni se señala el autor, algunas de ellas pueden ser reconocidas por pertenecer a textos muy difundidos.

La función nemotécnica de la imagen se radicaliza con una foto a manera de testimonio, la fotografía tiene un discurso propio, es un documento social que no puede ser alterado. La imagen es capaz de expresar su contenido libremente y generar en el estudiante una reacción que el texto solo insinúa o inclusive contradice. Salazar se arriesga en esta empresa, seguramente con la confianza de que su discurso es verídico, real y la imagen será una reafirmación del contenido textual de su libro.

El uso recurrente de la fotografía favorece a la concientización que Salazar pretende en la realización del curso. La veracidad de la fotografía le otorga a la discusión un sustento en la realidad. Estas fotografías, casi en su totalidad, están relacionadas con los problemas de la dominación, la pobreza, le exclusión, el atraso, problemáticas que gracias a la fotografía serán recordadas con mayor contundencia. Este auxiliar en el proceso de educación del estudiante es indispensable para su toma de conciencia.

Son varias las semejanzas de la didáctica con respecto a su texto escolar para el curso de filosofía. La lectura de otros textos y su posterior discusión en clase se conserva, con la salvedad que esta vez las fuentes de los textos sugeridos son más variadas y el objetivo principal de los debates en clase es la interconcientización. Algunos de los textos que sugiere el filósofo son la *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, *El alegato de Bartolomé de las Casas*, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, *La nueva ley de reforma agraria*, declarada por el gobierno de Juan Velasco, entre otros igual de sugerentes.

Aunque de épocas y fuentes diversas, estos textos quieren exponer la situación crítica que vive el país producto de la dominación. Las actividades extra escolares que sugiere Salazar en este libro, son distintas al de su texto anterior. El autor solicita la realización de actividades que involucren la práctica y

tengan repercusión, aunque simbólica, en la sociedad, sugiere por ejemplo la siguiente actividad:

Formula una lista de actividades que tú y tus compañeros podrían realizar para contribuir a la toma de conciencia y el avance de la transformación social del país, importa tener en cuenta las posibilidades concretas de realizar una acción positiva y útil aunque sea en pequeña escala (Salazar, 1970, p.163)

Parece ambicioso el proyecto de Salazar, pero no puede ser menos un cambio sustancial de la educación peruana, como lo plantea nuestro autor, cuyo objetivo principal es el de la liberación. La consecuencia de este cambio será una cultura de la liberación que permitirá productos auténticos como una filosofía peruana auténtica, otra de las grandes preocupaciones del filósofo. La cultura para Salazar es expresión de un sistema de valores, símbolos, actitudes con que un grupo humano responde a los conflictos del mundo. La filosofía también es un producto cultural, proviene de estos valores y símbolos inauténticos. Por ello nuestro autor concluye que el pensamiento que se produce en un grupo humano dominado no es genuino. La solución ante la dominación es evidentemente la Liberación. De esta emancipación también depende el proyecto de originalidad de la filosofía latinoamericana esbozado por Salazar. En el proceso de liberación sugerido por el filósofo lo primero es reconocerse dependientes. Es necesario poner en conocimiento la situación de crisis del país. En ese sentido el curso de educación cívica, como lo sugiere Salazar, cumple un rol trascendental, informa al educando sobre la situación de dominación que ha sufrido y sufre la sociedad peruana, por ello que apunta los siguientes objetivos del curso de educación cívica:

1 Concientizar al educando peruano acerca de la realidad social del país, 2 hacerle examinar críticamente sus derechos y sus obligaciones cívicas, estimularlo a participar activa y responsablemente en el proceso del cambio estructural, hacia un orden social más justo para todos los peruanos, 3 Hacer de la escuela un poderoso factor del desarrollo socio económico del progreso cívico peruano a nivel familiar local y nacional, 4 despertar en el joven un sentido nacionalista de los verdaderos valores peruanos que unifican e integran la nacionalidad y lo preservan de la sujeción a poderes extraños. (Salazar, 1970, p. 8-9)

El primer objetivo, el de concientizar al educando, la concientización para Salazar no es entendida en el sentido menos fértil, del adoctrinamiento o partidismo, sino en una acción contraria a la alienación, que le permite al estudiante de secundaria razonar a favor de la liberación pero no en soledad. La interconcientización (operación que realizan los hombres apoyándose mutuamente en sus conciencias críticas) es el fenómeno que Salazar procura suscitar en un salón de clases. Para ello el debate que sugiere al final de cada unidad.

Para Salazar la realización de una verdadera educación es la concientización, objetivo principal del curso de educación cívica. Pero la concientización se puede hacer en quienes permanecen con una actitud crítica, a los que tienen un método para analizar su realidad y la capacidad de renovar sus patrones estimativos. La concientización es más cercana a la liberación cuando existe una actitud crítica para observar la realidad, esta ha sido proporcionada por la enseñanza de una actitud filosófica. Por lo que nuestro autor considera indispensable la formación en ambos cursos en los niveles más elementales de educación, en relación con un proyecto de liberación y creatividad posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARPINI, Adriana. (2004) *Teoría y práctica de una reforma educativa latinoamericana, El pensamiento educativo de Augusto Salazar Bondy*. Mendoza: Ed. digital UNCuyo.

SALAZAR, Augusto. (1961) *Introducción a la filosofía*. Lima: Tipografía Santa Rosa.

----- (1965) *En torno a la educación, ensayos y discursos*. Lima: UNMSM, Facultad de Educación.

----- (1967) *Breve vocabulario filosófico*. Lima: Ed. Universo.

----- (1967) *Didáctica de la filosofía*. Lima: Ed. Arica.

----- (1970) *Educación cívica para 4º año de Educación Secundaria*. Lima: Editorial Arica.

----- (1971) *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

----- (1975) *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*. Lima: UNMSM.

----- (1995) *Dominación y Liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM.

----- (1967) *Breve antología filosófica*. Prólogo, selección y apéndices. Lima: Ed. Universo.

----- (1965) *Lecturas filosóficas. Selección, introducción, notas y anexos*. Lima: Ed. Educación Renovada.

SOBREVILLA, David. (1989) *Repensando la tradición nacional I*. Lima: Ed. Hipatia.

NIVELES DE LA VIDA VALORATIVA Y LA SUPERACIÓN DE LA ESTRUCTURA DE LA DOMINACIÓN EN AUGUSTO SALAZAR BONDY

Gian Franco Sandoval Mendoza¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

INTRODUCCIÓN

La filosofía de la liberación que para algunos es reconocida como la que debería constituir el quehacer filosófico propio de América Latina en tanto que representa, según ellos, una alternativa diferente a la presentada por la filosofía Europea como paradigma, opera sobre una estructura que cuestiona, a saber, la estructura de la dominación en la cual existe un elemento que se afirma sobre otro oprimiéndolo, arrebatándole un poco de su ser y por ende alienándolo: justamente, según esta visión, este último sería el papel que, entre otras culturas, vive la de América Latina respecto a Europa.

En este sentido, el papel que asume la filosofía de la liberación consiste en superar esta relación de dominador–dominado; se han mostrado alternativas desde las cuales el sometido pueda levantar su voz contra la imposición ejercida por el dominador, Augusto Salazar Bondy en el *Bartolomé o de la dominación*² evidencia la estructura de la dominación misma y nos muestra cuatro momentos en los que se expresa en forma dialéctica tal relación que mantiene a sus elementos alienados, considerando al último de éstos momentos como el de síntesis real en el cual se hace posible la comprensión y superación de esta estructura y, por tanto, de tal estado alienado.

Desechando la posibilidad de que la estructura se mantenga y de que solo sean los elementos los que inviertan su posición,

1 Estudiante de pre–grado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, miembro investigador del grupo de estudios de filosofía peruana y latinoamericana “Pedro Zulen”, con ponencias en eventos de filosofía, trabaja temas de filosofía de la liberación.

2 SALAZAR Bondy, Augusto. *Dominación y liberación*, Lima, UNMSM, Facultad de Letras y Ciencias Humanas Editores, 1995. pp 191-264.

y así el dominado sea ahora el dominador y el dominador, dominado, la propuesta de Salazar consiste en una disolución de tal relación de dominación, la cual solo sería posible en tanto se logren lazos comunicativos entre los dos elementos que la conforman, y se establezca, por medio de ellos, un fin común.

Cómo se muestra posible establecer un fin común³ (que además permita regular las acciones) está expuesto en otra obra de Salazar Bondy; nos referimos a *Para una filosofía del valor*⁴ en donde nos plantea, en una de sus secciones, los niveles de la vida valorativa y la dificultad en el establecimiento de patrones en relación a los cuales se pueda considerar válido o no un enunciado valorativo: la fundamentación de los enunciados valorativos en el ámbito de las protovaloraciones o valoraciones originarias, frente a lo cual la propuesta de nuestro autor se realiza desde un enfoque crítico trascendental que, sin embargo, podría resultar insuficiente toda vez que establezcamos el nexos con la disolución de la estructura de la dominación presentada en el *Bartolomé o de la dominación*.

Lo que pretendemos aquí es evidenciar que tal insuficiencia encuentra su causa en las diferencias de vida valorativa en que se hallan los elementos de la relación de dominación.

EL PLANEAMIENTO EN PARA UNA FILOSOFÍA DEL VALOR: NIVELES DE LA VIDA VALORATIVA

Primero pongamos de manifiesto el énfasis que pone Salazar en evitar confundir los ámbitos de la problemática del lenguaje valorativo; a saber, el semántico axiológico, el genésico causal y el de fundamentación de las aserciones axiológicas, que aunque surgen mutuamente, sus soluciones son independientes.

El problema de nuestro interés es el de la fundamentación que se refiere a cómo se validan enunciados del tipo "x es bueno". Antes precisemos los niveles de la vida valorativa propuestos por Salazar; distingue entre tres niveles; a saber: el de las protovaloraciones, el de las valoraciones derivadas y el de un nivel intermedio entre ambos; las primeras suponen a un

3 Tengamos en cuenta la aclaración que hace David Sobrevilla acerca de concepto de fin no privativo de obrar ético: aquí se hablará no de la acción técnica sino de la acción moral. (Véase *Repensando la tradición nacional*, Lima, Editorial Hipatia, 1989. En el planteamiento valorativo: *Para una filosofía del valor*, p.476)

4 SALAZAR Bondy, Augusto, *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1971.

sujeto que atribuye valores sin apoyarse en patrones preestablecidos, los segundos, a un sujeto, que sí toma en cuenta una línea fundada anteriormente.

(...) Con ello se pone de resalto la existencia de dos niveles de valoración..., a saber; el de aquellas experiencias estimativas que siguen una pauta ya establecida, derivada de experiencias anteriores que vamos a llamar valoraciones derivadas o segundas, y el de aquellas que llamaremos valoraciones originarias; caracterizadas por la ausencia de un patrón preexistente, lo cual supone una decisiva participación de la espontaneidad del sujeto. (Salazar, 1978, p.56)⁵

El nivel intermedio corresponde a las valoraciones críticas que se expresan por la relación meramente de grado de la división anterior: "(...) De allí que puedan encontrarse casos de vivencias que resultan mejor descritas diciendo que pertenecen a un nivel intermedio entre los dos señalados, el nivel de las valoraciones que vamos a llamar críticas, que ofrecen rasgos de derivación... y, a la vez, de originalidad..." (Salazar, 1971, p. 56)

Con esta aclaración podemos observar que la mayor dificultad en la fundamentación de enunciados valorativos se establece en el plano de las protovaloraciones pues en los ámbitos de las valoraciones derivadas y en el de las críticas existe de una u otra forma cierta apelación a dichas valoraciones originarias; son, en cambio, estas últimas, las que no tienen un punto de apoyo en pautas anteriores sino que pretenden ellas mismas constituir modelos o patrones en su forma decisiva o última.

Luego de hacer un recuento de las teorías formuladas para responder a la cuestión última de los asertos valorativos: el hedonismo, el ontologismo, el racionalismo, el convencionalismo y el consensualismo, Salazar nos muestra su propuesta que presenta aquello que considera crucial para superar la mayoría de los problemas axiológicos de las teorías presentadas: el enfoque crítico trascendental.

La cuestión es desarrollada por nuestro autor con lo que llama giro copernicano al problema de la fundamentación de los valores que niega buscarlos en el mundo mismo.

5 Véase en *La experiencia del valor* (en P.F.V. pp. 15-179)

(...) al modo como los trascendentales —en el sentido kantiano, husserliano, o wittgensteniano— lógicos y físico naturales hacen posible los objetos en general y los objetos del mundo físico, fundando de este modo el mundo, así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de considerarse 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 (Salazar, 1971, p.140).

La apelación a este enfoque se debe a la importancia de la racionalidad práctica que señala nuestro autor: un enunciado solo es racional en tanto que su trasparencia no solo pueda ser entendida por uno mismo sino que pueda ser comparada con otros; es decir es posible hablar de un mundo objetivo de la praxis solo si cabe entendimiento de lo que afirmamos y ejecutamos al actuar, es necesario, entonces, evitar la subjetividad de los deseos y sentimientos, de ahí que los valores no puedan ser buscados en el mundo, dice Salazar:

Lo que ocurre más bien, es que hay mundos, hay objetos de la praxis, porque operan 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 (Salazar, 1971, p.141).

Los valores presentados como categorías, como condiciones de lo objetivo social y humano permitirían entonces, la racionalidad práctica, el entendimiento entre los hombres y la comprensión de lo social: “Gracias a los valores hay entendimiento social, en el doble sentido de acuerdo social, diálogo de personas y de comprensión de lo social” (Salazar, 1971, pp.141–142).

Muy acorde con este planteamiento Salazar tiene cuidado en aclarar que tal enfoque no pretende sustituir la indagación concreta acerca de cuestiones urgentes de práctica referidas por ejemplo a la bondad, maldad, corrección o incorrección de acciones, etc.

(...) Saber que el valor concurre a la organización del mundo como mundo práctico; postular que, sin el constituyente de los valores, aunque puede haber mundo natural, no hay mundo

humano tal y como lo conocemos, no ahorra el esfuerzo de decidir paso a paso, en el seno de la experiencia concreta de la vida, cuales son las condiciones concretas y valores y cuáles no lo son (Salazar, 1971, p.143)

Sin embargo, siguen presentes en tanto condición de todo posible acuerdo social. El que los lazos comunicativos producto del entendimiento entre los hombres hagan posible el diálogo de personas y la comprensión de lo social se deberá al carácter trascendental de los valores.

La cuestión es, ahora, ver el alcance que pueda tener este enfoque en la superación de la estructura de la dominación.

LOS MOMENTOS DIALÉCTICOS EN *BARTOLOMÉ O DE LA DOMINACIÓN*

La presentación de la estructura y los momentos de la dialéctica de la dominación se encuentran en *Bartolomé o de la dominación*, obra salazariana publicada en forma póstuma en 1974.

Para fines del presente trabajo nos vamos a situar específicamente en el diálogo manteniendo en torno a los momentos de la dialéctica de la dominación entre los personajes de la obra: Frans que representaría en palabras de Leopoldo Chiappo al ideólogo de la liberación; Bartolomé que figuraría, como dice David Sobrevilla, al intelectual cristiano progresista de Europa, y Hatuey, el rebelde contra los conquistadores.

Frans presenta la idea de la dialéctica de la dominación afirmado que es “el proceso de contradicciones que surgen en el seno es las actividades humanas en las agrupaciones de individuos o de pueblos... determinado por la lucha que se establece entre y dominador y dominado” (Salazar, 1995, pp. 226–227)

Ahora bien, dicho enfrentamiento se desarrolla entre los elementos de una misma relación estructural, es decir en un mismo sistema donde existe “...de un lado un foco de poder que permite la acumulación de bienes y el disfrute creciente de ellos; y, de otro lado, un margen en el que se acumula la escasez y la pena de trabajo” (Salazar, 1995, pp.227–228)

Esta estructura es defendida por el opresor como garantía del orden social, el dominador necesita mantener sojuzgado al dominado, imposibilita con esto la comunidad de los hombres; es este el primer momento de la dialéctica de la dominación: la afirmación de la estructura y el estado de sus elementos por parte del denominador; en estas condiciones, además, “ambos,

dominado y dominador, se alienan y malogran su humanidad". (Salazar, 1995, p. 228)

El segundo momento parte de la frustración del dominado que busca cancelar la dominación mediante un no profundo: "El dominador es negado en la revuelta de los esclavos" (Salazar, 1995, pp.229).

Ante esta revuelta el dominador se ve obligado a hacer concesiones y propone un nuevo trato que, con todo, no afecta la estabilidad de la estructura misma, dando paso al tercer momento de la dialéctica: es el momento de la supuesta síntesis, donde se busca la integración del dominado, aquí "el dominador postula a una igualdad formal de los hombres y la define en sus propios términos. Pone todo su empeño en conseguir que el dominado acepte un nuevo status aparentemente más justo y se integre al nuevo orden" (Salazar, 1995, p.229).

Salazar sostiene, muy acertadamente a nuestro parecer, que la integración no logra superar la condición de alienación ni la deshumanización, pues otra vez se circula alrededor de un eje que tiene como centro lo que dispone el dominador. Frans, lo expresa en el diálogo del siguiente modo:

La integración surge generalmente como réplica a una revuelta irracional, desesperada, de los oprimidos, sin meta fija ni programa... es una transacción cuyos términos los fija el dominador que no ha perdido el control de la situación en ningún momento... entiendo por esta expresión —dice Frans—, no una convergencia multilateral... sino la inclusión forzada del dominado en un mundo organizado alrededor del dominador y que este maneja en su provecho (Salazar, 1995, p.232).

Es por esto que en la dialéctica de la dominación se hace necesario un cuarto momento, un nuevo movimiento de negación que logre la superación de la estructura de la dominación, que la rechace y que la disuelva, un nuevo momento en donde, además, se pueda evitar que solo se dé la inversión de los elementos de la estructura y se logre que ambos superen su condición de alienación; éste es el momento de síntesis real donde se logra la comprensión de la estructura misma. Frans, en el diálogo lo expone así:

La bancarrota de la integración provoca en el dominado un nuevo movimiento de negación. Este movimiento tiene tanto

más fuerza cuanto más se entregó el oprimido esperanzado, al proyecto existencial integracionista. Por eso el rechazo al orden establecido es esta vez tan profundo que afecta a la estructura misma de la dominación (Salazar, 1995, p.233).

Ante el riesgo advertido por Bartolomé en cuanto a la inversión del papel de los elementos y con ello la continuación de la opresión y la conservación de la estructura de la dominación, Frans responde que entonces "...tendríamos otro momento inicial que determinará nuevos rechazos." (Salazar, 1995, p.234)

Es decir, mientras que la revolución de como resultado la mantención de la opresión aunque sea con un nuevo dominador y una nueva forma de dominación, no se habrá alcanzado aún, el momento de síntesis real de la dialéctica.

La tensión de la revolución solo nos dará como resultado el momento de síntesis real en tanto que ninguna sujeción del hombre por el hombre sustituya a la antigua dominación. Solo en este momento los elementos de la dominación podrían dejar su condición de alienación y pasar a seguir una vida auténtica, aquí el dominado puede recuperar el "poco de ser" arrebatado al inicio por el dominador.

La comprensión de la estructura de la dominación, podríamos decir, permitiría librarnos de la tensión de volver a caer en la misma situación pero en forma invertida, posibilitaría el diálogo de sus elementos que pueda garantizar una transformación estructural que provoque un reordenamiento total en la existencia colectiva y una real integración de la sociedad donde quede totalmente erradicada la opresión.

Tenido esto en cuenta, veamos el papel de la axiología al respecto para intentar la lectura paralela con lo visto en *Para una filosofía del valor*.

RACIONALIDAD PRÁCTICA Y SUPERACIÓN DE LA ESTRUCTURA

El concepto de dominación está estrechamente relacionado con el de los valores. Existen ciertos valores que consolidan la dominación⁶; de ahí que un medio para despojar al dominado de parte de su ser, sea la imposición sutil o violenta de los valores por parte del dominador a lo cual aquél responde

6 Cfr. *Dominación y liberación* p150.

misticándolos y asimilándolos como acordes con su situación concurriendo así, a una vida inauténtica y alienada.

Para la superación de esta situación estructural, desde la misma propuesta salazariana, podríamos ver que se hace necesario recurrir a la racionalidad práctica que solo es posible en tanto haya entendimiento entre los hombres a propósito de sus afirmaciones actos que, a su vez, solo se puede dar siempre y cuando se dejen de lado las subjetividades, deseos, sentimientos y pasiones de cualquiera de los elementos y se la funde objetivamente no en el mundo mismo, sino fuera de él. Son los valores precisamente los que tienen este papel desde el enfoque crítico-trascendental de Salazar⁷: Son los garantes de toda racionalidad práctica.

El cuarto momento de la dialéctica de la dominación presentada por nuestro autor en tanto apela al entendimiento de los hombres para superar verdaderamente la estructura dominador-denominador requeriría, pues, de este enfoque trascendental que posibilite la racionalidad práctica por la cual algo sea aceptado ya no como imposición, sino como necesidad para garantizar una finalidad común de la acción humana y la exclusión de toda actitud contraria evitando, así, cualquier nueva forma de opresión.

Pero en un momento histórico distinto se hace necesario una nueva fundamentación de los valores, pues apelar a la trascendentalidad de estos carecería de sentido si no tuviesen ninguna relación con el plano fáctico y aunque no pretendan sustituir ninguna experiencia particular del mundo y de la vida, deben concurrir a la organización del mundo como mundo práctico, de ahí que la trascendentalidad no deje de lado ir acorde con la dinámica histórica: “Si se acepta la noción de categoría no debe ser en perjuicio o con ignorancia de la dinámica histórica, sino asumiendo e incorporando esta dinámica histórica en el concepto de lo objetivo”. (Salazar, 1971, p.142).

7 David Sobrevilla en *Repensando la tradición* (p 475–476) ha realizado una crítica a esta pretensión crítico-trascendental salazariana, y la asunción del valor como categoría apelando al problema de la fundamentación de los valores en el mundo de la praxis, pero son precisamente estos problemas de fundamentación los que responderían, según la visión de Salazar, a la existencia de categorías que de alguna u otra forma buscan instaurar la racionalidad práctica, la objetividad de la acción, en el mundo empírico (Cfr, Razón y valor: El problema de la fundamentación en el debate axiológico, p141. En *P.F.V.* pp 136–165).

Visto así, el cuarto momento de la dialéctica de la dominación requeriría de valores nuevos no desconectados del desarrollo histórico que organicen esta nueva forma de relación, pues aquellos hacen posible y responden a un mundo en proceso. De ahí que la emergencia de este momento de síntesis real deba a su vez provenir de un marco valorativo que se va gestando históricamente en un momento anterior.

La síntesis real debe encontrar su eco todavía en la estructura de la dominación, cuando aún existen los elementos dominador y dominado, su necesidad, además, debe estar forjada por ambos elementos de la relación bajo pena de que pueda resultar de esto una continuación de la dominación.

Sin embargo, la cuestión no parece tan sencilla como una necesidad de ambos elementos, o cuanto menos parece difícil que el rechazo profundo de la estructura de la dominación por parte del dominado pueda ser también asimilada por el dominador como urgente para dejar así la condición alienada de ambos, si tenemos en cuenta que los elementos de la estructura se hallan en diferentes niveles de vida valorativa: que el dominador ya tiene una visión de la relación, incluso un proyecto de vida sobre el dominado que se ampara en protovaloraciones y que sostienen su marco de acción actual, es decir, que el dominador se encuentra en el nivel de las valoraciones derivadas; todo su accionar responderá a la línea que señalan sus primeras valoraciones. Que el dominado, en cambio, al caer en cuenta de su situación inauténtica se ve obligado por su situación histórica a reconocer que la necesidad de cambio se emparenta con la necesidad de formulación de nuevos valores que sean punto de apoyo para toda acción posterior; el dominado se encuentra en el nivel de las valoraciones originarias.

En la medida en que esto sucede se hace imposible intentar lazos comunicativos entre los dos polos de la estructura, pues obedecen a distintos fines, tienen diversas miradas que incluso son opuestas; observan la situación histórica desde diferentes perspectivas de ahí que la fundamentación de nuevos valores no puedan ser formulados en forma conjunta. Aquel enfoque trascendental es insuficiente, no nos permitirá un mundo objetivo de la praxis en tanto no se logre el entendimiento conjunto.

La fundamentación de protovaloraciones es una necesidad del dominado, es él quien luego de tomar conciencia de su condición alienada, niega toda aparente síntesis con el dominador que prolongue en el tiempo su condición, la que se trata

de imponer es su visión histórica, es él quien necesita dejar su vida inauténtica y no el dominador, este último aunque, como afirma Salazar, también se encuentra en estado de alienación, no logra ver siquiera la posibilidad de salir de tal situación y mucho menos de disolver una estructura en la cual él tiene el control.

De ahí que la nueva propuesta del elemento en desventaja no pueda ser comprendida por el otro, neutralizando, así, todo lazo comunicativo y con ello toda racionalidad práctica conjunta. Con la toma de conciencia del sometido respecto de su posición en la estructura y su pretensión liberadora, la categorización de los valores se repartiría en dos partes de acuerdo a las distintas apreciaciones históricas de cada uno de los elementos de la relación.

La tesis de la síntesis real podría ser viable en tanto que ambos elementos previa comunicación y comprensión cayeran en cuenta de que existe una necesidad de fundamentación de nuevos valores que garanticen una racionalidad práctica conjunta que gire en torno a la negación de toda opresión.

Se puede hablar de esto último en tanto los elementos se encuentren en la misma posición dentro de la estructura, lo cual no es el caso, o en tanto no pertenezcan a una misma estructura; es decir, cuando no existe una relación de dominación entre ambos: en el primer contacto entre dos culturas, entre dos formas de vida, entre dos líneas históricas, entre dos visiones del mundo; etc., y cuando hay conciencia de la necesidad de convivencia.

Por el contrario podemos ver que a lo largo de la historia, salvo algunas excepciones, este no ha sido el propósito en el encuentro de culturas, si no que ha existido un interés de uno por comprender al otro pero no para asimilarlo, sino para someterlo y calcular cualquier posible reacción⁸; de esta manera, pues, se han ido erigiendo los sistemas de dominación en el mundo, con lo cual se hace imposible la comunicación entre

8 Una lectura de Tzvetan Todorov a propósito de la conquista de América nos podría ilustrar de forma clara e interesante este punto. Todorov trata de mostrarnos la causa por la cual el reducido ejército de Cortés logra imponerse y someter a Moctezuma y a su gran civilización azteca. La explicación gira en torno al *encadenamiento aterrador*: comprender-tomar-destruir. Cortés adelanta a Moctezuma en reconocer la importancia de la comprensión de signos e idiosincrasia del otro, pero no con fines integracionistas, sino de dominación: "En sí, el lenguaje no es un instrumento unívoco: sirve tanto

los elementos de la estructura en tanto el dominador no tiene porqué aceptar la propuesta del dominado que ponga en riesgo su posición en la estructura .

Así, la superación de una estructura de dominación no se daría por síntesis o por unión, sino por la separación que no se garantiza con el dialogo entre los polos de la estructura, sino por la imposición para sí mismo de la nueva forma de vida que ha asimilado el dominado frente a lo que le resulta una obsoleta propuesta del dominador.

Esta separación no quiere decir una negación rotunda, absoluta e inmediata de lo que ha sido impuesto al dominado, sugiere más bien que en vez de mantener la mirada en quien nos oprime, la volvamos hacia nosotros mismos, queremos decir, hacia nuestra problemática inmediata, hacia lo que verdaderamente nos urge. La toma de conciencia del dominado es el paso fundamental que recuerda a los oprimidos que son otros, que tienen problemas propios, ocuparse de estos problemas constituye el inicio de un largo proceso de separación, la cual no hace referencia en nada a la disolución absoluta de cualquier tipo de dependencia entre los elementos, y esto ha sido audazmente analizado y sostenido por el mismo Salazar, por lo cual podríamos afirmar junto con él que no toda dependencia es mecanismo de dominación, de lo que se trata, entonces, es de que aquella dependencia por dominación sea transformada en una dependencia donde la vinculación de los elementos concertados no impliquen dicha relación de dependencia. Sin embargo, a nuestro parecer, el enfoque de Augusto Salazar falla cuando se sostiene que la disolución de la estructura de la dominación es viable en tanto se dé paso a la *síntesis real* de los elementos. Sostenemos que aquella idea de *síntesis real* es poco clara cuando ponemos énfasis en las diferencias de niveles valorativos entre los opresores y los oprimidos, ¿cómo sería factible esto? Visto así, la propuesta del filósofo peruano parece atender más a la descripción de la síntesis y no a la explicación real de su posibilidad.

para la integración en el seno de la comunidad como para la manipulación del otro. Pero Moctezuma otorga primacía a la primera función y Cortés a la segunda". Comprender, tomar y destruir se entenderían en clave de dominación. (Cfr. en *La conquista de América: el problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARPINI, Adriana, (2008) *Valor y experiencia valorativa en los escritos de Augusto Salazar Bondy. Momentos de su reflexión axiológica*. Solar Revista de filosofía iberoamericana. Año IV, N° IV. Lima.

CHIAPPO, L. (1977) *Reforma Educativa Peruana: Necesidad y Esperanza*. Lima: Nueva Sociedad.

SALAZAR Bondy, Augusto. (1995) *Dominación y liberación*. Lima: UNMSM, Facultad de Letras y Ciencias Humanas Editores.

----- (1971) *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

----- (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (t. 2). Lima: Moncloa.

SOBREVILLA, David, (1989) *Repensando la tradición nacional*, Lima, Editorial Hipatia.

TODOROV, (2011) Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.

LA CONCEPCIÓN DEL PODER EN AUGUSTO SALAZAR BONDY: ORIGEN DE UNA TEORÍA DE LA DOMINACIÓN

Luis Felipe Rivera Narváez¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. ORIGEN DEL PLANTEAMIENTO SOBRE LA CULTURA Y LA FILOSOFÍA DE LA DOMINACIÓN

El origen del planteamiento sobre la cultura y la filosofía de la dominación de Augusto Salazar Bondy (ASB, en adelante), tiene como una de sus fuentes las investigaciones sobre la historia de las ideas y la filosofía en el Perú, que nuestro filósofo llevó a cabo desde sus iniciales investigaciones (Sobrevilla, 1989). Para examinar esta fuente necesitamos observar los distintos textos de ASB en donde se aborda este tema, sobre todo aquellos documentos donde se encuentren los aspectos críticos y balances evaluadores de la filosofía y cultura peruanas. Por ello, nuestra metodología se centrará en el análisis de estas primeras observaciones salazarianas a nuestra filosofía y cultura.

La preocupación de Salazar por la historia de las ideas se empezó a forjar en el Colegio de México, bajo la orientación de José Gaos, donde comienza a investigar de manera sistemática el proceso filosófico peruano. Entre los distintos textos sobre este tema, se merecen especial atención para reconstruir el proceso de formación de esta teoría de la dominación el artículo "Filosofía peruana de ayer y de hoy" (1953), que a diferencia de su libro *La filosofía en el Perú* (1954), posee un mayor planteamiento crítico sobre el devenir de la filosofía nacional y de su relación con la cultura y la sociedad peruanas. La comparación del recuento de la filosofía peruana en ambos documentos nos

¹ Bachiller en Filosofía por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Tiene estudios de Filosofía por la Universidad de Murcia, también ha participado como ponente en congresos y simposios tanto de filosofía como de literatura. Actualmente es miembro del Comité Editorial de la revista *Cuadernos de ética y filosofía política* de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (ASPEFIP).

muestra la tensión de ASB para encontrar una definición del carácter propio de nuestra filosofía, de ahí la importancia de ambos y la razón de nuestro análisis. Otro texto importante es: "Las tendencias filosóficas en el Perú" (1962), que servirá para reforzar este primer alcance de la tesis de ASB sobre la cultura y la filosofía peruanas.

Nuestro autor, dentro de su preocupación por la vida espiritual del hombre y de su expresión en la historia de la filosofía peruana, propone no solo una descripción de la evolución de nuestra tradición filosófica, sino también una mirada de juicio y evaluación de esta disciplina en nuestro país. Es así como en *La filosofía en el Perú*, ASB realiza un análisis de su problemática y de su carácter:

El desarrollo de la filosofía en el Perú corre paralelo con el de otros países hispanoamericanos y, como en todos ellos, ha sido principalmente un reflejo de influencias europeas. **En los últimos años, como hemos indicado, se nota, sin embargo, un mayor rigor y originalidad en el tratamiento de los problemas fundamentales y se van acusando ciertos rasgos reveladores de un perfil propio y un carácter distintivo en el pensamiento nacional** [negritas mías]. (Salazar, 1954, pp. 44-45).

Esta cita señala una apreciación optimista de la filosofía nacional, a pesar de haber sido un reflejo del filosofar europeo. De esta forma, nuestro autor nos habla de una nueva filosofía peruana que tiene por naturaleza ser más rigurosa y original en sus funciones, y de tener ciertas cualidades que muestran su aspecto propio y distintivo. Una apreciación parecida y anterior (y que nos sirve de refuerzo) la encontramos en su artículo: "Las corrientes filosóficas en San Marcos", en donde nos advierte lo siguiente:

Ello significa, en principio, la permanencia dentro de los modos de filosofar que han sido característicos del pensamiento peruano desde sus inicios coloniales, es decir, los de la asimilación y elaboración del repertorio de ideas ofrecidas por la filosofía europea de la hora. Pero con un rasgo digno de resaltarse, el del nuevo sentido de rigor y preparación técnica con que asumen actualmente los profesores de San Marcos sus tareas especulativas, **sentido que está haciendo posible un tránsito perceptible aquí y allá, hacia formas originales de filosofar**, esto es, hacia el planteamiento y la solución novedo-

sa de los temas propios de la meditación filosófica de siempre [negritas mías]. (Salazar, 1951, p. 10).

Esta imagen que nos habla de una filosofía que se orienta o se revela cada vez más original irá cambiando paulatinamente cuando Salazar asuma plenamente su planteamiento sobre la cultura y la filosofía de la dominación. Por otro lado, esta imagen optimista contrasta desde ya con otro documento que forma parte de los orígenes de este planteamiento, nos referimos al mencionado artículo: "Filosofía peruana de ayer y de hoy". Este contraste, como veremos a continuación, nos muestra la tensión inicial de ASB al tratar de definir el carácter de nuestra filosofía.

2. LA TENSIÓN INICIAL

Como mencionamos, la reflexión salazariana sobre el proceso de la filosofía en el Perú se considera como parte del origen de su teoría de la dominación. La forma cómo ASB empezó a notar una deficiencia en el filosofar peruano lo llevó a designar a nuestra cultura como una cultura de la dominación. Y una de estas primeras críticas al pensamiento filosófico peruano la encontramos en "Filosofía peruana de ayer y de hoy".

Ahora, ¿en qué consiste esta tensión? Entendemos que consiste básicamente en la divergencia de ASB en afirmar categóricamente sobre la originalidad o autenticidad de nuestra filosofía. Tal contraste se dio entre las opiniones ya citadas y las afirmaciones sobre una filosofía deficiente que analizaremos a continuación.

Salazar (1953) en su artículo "Filosofía peruana de ayer y de hoy" comienza citando un largo pasaje de Manuel Gonzales Prada sobre su encuentro con Ernest Renán en Francia, para luego advertirnos, tomando a Gonzales Prada como ejemplo, de cómo el intelectual peruano del ochocientos se encontraba desprotegido por una cultura poco vigorosa frente al pensador europeo, y de la existencia de una valla infranqueable que los separaba. Posteriormente, ASB (1953) supone y explica un cambio promisorio en el pensamiento nacional. Ese cambio empieza con la aparición de Alejandro Deustua (1849-1945), quien hace posible la restauración de la filosofía como un saber independiente gracias a sus esfuerzos de renovación en el magisterio sanmarquino. Pero, a pesar de esto, ASB no considera a Deustua un pensador original: "No cabe encontrar en Deustua

la envergadura de un pensador original, ni el propiciador de una actitud especulativa consciente de las verdaderas exigencias de la filosofía como ciencia estricta" (1953, p. 3). No hace mayores alusiones al porqué de esta afirmación, pero lo califica también como el promotor del origen de una filosofía nacional con temas propios y de tener una actitud perseverante en estar a tono frente al avance del pensamiento filosófico occidental.

Ahora, ¿cuál es la relación en este artículo entre las deficiencias de la filosofía y la cultura peruanas? ¿En dónde se nota que el trasfondo de una filosofía no original tiene que ver con el ámbito cultural? En los últimos párrafos de este artículo, ASB (1953) nos indica lo siguiente: 1) de la falta de una tradición académica firmemente establecida entre nosotros, 2) de la falta de una cultura espiritual vigorosa y 3) que la sociedad peruana no se encuentra compenetrada y no valora al intelectual (sea filósofo, escritor o artista). Estas limitaciones permiten que se mantengan las condiciones de inferioridad de nuestro movimiento filosófico frente al movimiento filosófico europeo y de América del Norte (EEUU). Así también, estas limitaciones: "Determinan, por otra parte, la imposibilidad de llegar a elaborar un pensamiento original, que debe nutrirse de las varias manifestaciones de la cultura de una nación y es siempre el fruto de la lenta maduración de una tradición" (Salazar, 1953, p. 3). Es decir, sin tradición académica firme, sin una cultura vigorosa y sin aceptación social no puede surgir una filosofía peruana auténtica; de esta manera la cultura se entiende como uno de los suministros de todo pensamiento que llegue a ser original.

Para apreciar mejor esta tensión inicial volvamos a observar de forma sintetizada estas afirmaciones contrapuestas teniendo en cuenta una tabla (tabla 1, ver apéndice). Esta tabla ilustra claramente el contraste de opiniones que ASB manejaba en el inicio de su planteamiento sobre la cultura y la filosofía de la dominación. Así mismo, esta divergencia implicó en ASB una búsqueda por definir con rigor el carácter de nuestra filosofía y cultura. Como veremos, en el camino por encontrar esta definición, nuestro autor optó por seguir la senda del enfoque severo de 1953. Esta opción supone el comienzo de la superación de esta tensión inicial, que se concretará con su conferencia: "Las tendencias filosóficas en el Perú" (1962), uno de los primeros documentos que elimina la ambigüedad y expresa de manera concisa el origen de su teoría de la dominación.

3. LA SUPERACIÓN DE LA TENSIÓN

En el artículo *Tendencias*, ASB (1962) expone una forma inicial del planteamiento sobre la cultura y la filosofía de la dominación. Esta exposición se relaciona, sobre todo, con otro documento: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965). Por su importancia, nuestro análisis se centrará fundamentalmente en *Tendencias* y, como texto de apoyo, en *Historia* (1965); teniendo en cuenta que este documento utiliza libremente pasajes de *Tendencias* y posee algunos aportes adicionales.

Este artículo de ASB (1962) nos presenta una descripción del proceso filosófico desde la Conquista (siglo XVI) hasta la actualidad (mediados del siglo XX). Más adelante y entrando a un balance, ASB (1962) comienza a enumerar rasgos favorables de nuestra filosofía actual: 1) Una voluntad de investigación original, 2) La apertura del horizonte de las influencias, unida a una mayor frecuentación de los clásicos del pensamiento, 3) Un nuevo sentido del método y del rigor en filosofía, 4) Contacto con el trabajo de las ciencias particulares, y 5) Una conciencia más realista de las limitaciones y exigencias concretas de la reflexión. A estas cinco características positivas se les puede agregar dos más que ASB (1965) propone en *Historia*: 6) La amplitud y libertad de pensamiento y 7) La vocación de realidad.

Pero Salazar (1962) nos da cuenta también en *Tendencias* de los rasgos negativos de nuestra filosofía: 1) La improvisación y superficialidad de muchas de sus realizaciones, 2) El sentido imitativo, 3) La falta de una verdadera originalidad de pensamiento, 4) El divorcio persistente respecto de la cultura y la vida que forman su mundo inmediato, 5) El ser precaria y 6) La falta de sustento tradicional. A estas seis características negativas podemos agregar otras tres planteadas en *Historia* (1965): 7) La ausencia de una vigorosa tradición teórica, 8) La filosofía, a pesar de estar *normalizada*, no deja de ser una isla en el conjunto de la cultura peruana y 9) Su vocación de realidad ha quedado solo como una pretensión de llegar a lo concreto.

Estas características negativas de la filosofía actual, nos indica ASB (1962), tienen que entenderse históricamente, pues debemos notar un progreso con respecto a las etapas anteriores a pesar de los defectos, ya que se funda una efectiva tradición de reflexión. Así, poseemos, por un lado, una filosofía anterior

carente de total resonancia, y, por otro lado, una filosofía actual con ciertas características positivas, pero que no llegan a edificar un pensar realmente original².

Teniendo en cuenta un pensamiento filosófico divorciado de su cultura, ASB enuncia la siguiente idea: "(...) las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía 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" (1962, p. 185)³. Se entiende explícitamente que estos rasgos negativos no se circunscriben solo a la filosofía, sino involucran a toda nuestra cultura. Aparece en el texto el planteamiento sobre una cultura en crisis, retomando el aspecto de ruptura histórica que se inicia con la Conquista para hacer notar cómo surge un nuevo movimiento histórico que supone un "proceso de trasplante y adopción de ideas y normas de cultura originadas en Europa" (Salazar, 1962, p. 185). Surge así, nos advierte ASB (1962), una nueva cultura ajena a la propia tradición de una comunidad orgánica, y por ello sin unidad de valores y metas.

Para Salazar (1962), este mal de origen se proyecta hasta la actualidad y nos presenta una sociedad y cultura peruanas con los siguientes defectos: 1) Nuestro mundo espiritual sigue padeciendo del mal de la falta de integración y de autenticidad, 2) Nuestra existencia social ha sido y sigue siendo una existencia alienada, 3) Nuestra comunidad nacional se encuentra desorientada y 4) Nuestra comunidad nacional se encuentra dividida y precaria.

En el caso de la alienación, para ASB significa que nuestro "verdadero sujeto de la historia (.....) no se ha encontrado todavía a sí mismo como comunidad viva y no ha logrado construir su propia historia" (1962, p. 186). De esta manera, se entiende a nuestra filosofía (como toda expresión de cultura superior: arte, literatura, ciencia, etc.) como reflejo de esta situación, su carácter precario e imitativo tiene así su explicación última. En este sentido, nuestra comunidad, al ser desintegrada, inauténtica,

alienada, desorientada, dividida y precaria no puede hacer surgir un pensamiento original, productivo y vigoroso. Esta existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía y esto se entiende porque: "La filosofía no es auténtica y fecunda sino en cuanto es reflexión de la realidad, en el doble sentido de la preposición, esto es, como pensamiento emanado del ser propio y originario y como toma de conciencia de ese ser, de su proceso y su lugar en el mundo" (Salazar, 1962, p. 186). Con lo cual, llegamos a la conclusión, que para ASB, la filosofía peruana no ha emanado de su ser propio por la ruptura de la Conquista y tampoco ha tomado conciencia de su propio ser y de su lugar en el mundo actualmente.

Por último, así como ASB (1962) tiene en cuenta el fracaso y la desorientación de la educación peruana, y propone, bajo el contexto de la crisis nacional, hablar no de la crisis de la educación, sino de la educación de la crisis; de la misma forma propone hablar no de la crisis de la filosofía, sino de la filosofía de la crisis. Es decir, atenarnos a nuestra situación real y tener en cuenta que estas deficiencias son reflejo de la crisis general de nuestra sociedad.

Recapitulando lo anterior, Salazar (1962) en *Tendencias* nos manifiesta que una cultura y sociedad alienadas, como la peruana, engendra una filosofía inauténtica, y una filosofía inauténtica no responde a los requerimientos de su realidad y no parte de esta realidad; es pues, una filosofía de la crisis.

Ahora, quedan sueltas dos cuestiones: ¿Cómo se supera la tensión inicial? Y ¿cómo puede sintetizarse esta inicial teoría de la dominación? Para ambas preguntas debemos tener en cuenta un mismo punto: es en la superación de la tensión inicial donde va surgiendo de manera más clara esta inicial teoría de la dominación. Por lo tanto, para responder estas preguntas debemos explicar la continuidad de ideas que se dan entre los textos claves de este periodo, es decir, relacionar principalmente: "Filosofía peruana de ayer y de hoy" (1953) y *Tendencias* (1962).

Para trabajar más cómodamente tales documentos utilizaremos las siguientes tablas que agrupan las características, ya mencionadas, de la cultura y la filosofía peruanas en *Tendencias* e *Historia* (tablas 2 y 3, ver apéndice). Estas tablas serán comparadas y relacionadas con la tabla anterior de la tensión inicial (tabla 1).

Comencemos por ver las ideas que se mantienen o que se apoyan mutuamente. Al comparar estas opiniones (tabla 1 y

2 En contraste, por ejemplo, pone el caso aislado de Mariano Iberico quien "ha madurado lentamente su vocación especulativa, [obteniendo] el pensamiento peruano [...] una voz con acentos originales" (Salazar, 1965, p. 454).

3 Notar que ASB (1962) menciona que no se extenderá en el examen de este problema y de su relación con el pasado y el porvenir de la filosofía, presenta sólo en este momento un derrotero de ideas que piensa desarrollar y seguir más adelante.

tabla 3) observamos apreciaciones sobre nuestra cultura que van muy ligadas, y que sintetizamos así: la cultura peruana es poco vigorosa, desintegrada e inauténtica; que pertenece a una sociedad desorientada, dividida, precaria y, especialmente, alienada. Toda esta caracterización forma parte del origen de su teoría de la dominación, que comenzó a delinarse desde inicios de los años cincuenta.

Por otro lado, si comparamos los motivos que según ASB (1953) producen un pensamiento peruano no original (tabla 1), con algunos de los rasgos negativos que él luego adjudica a nuestra filosofía (tabla 2), encontramos afirmaciones semejantes como: “falta una tradición académica firmemente establecida” (1953) con “la ausencia de una vigorosa tradición teórica” (1965). Si bien la primera afirmación, teniendo en cuenta el contenido del artículo, alude más a la tradición filosófica peruana, comparte con la segunda afirmación un mismo sentido. Se habla de un defecto de nuestra academia peruana, que incluye a nuestra filosofía, y que se define como una falta de firmeza. Esta falta firmeza y vitalidad en la filosofía peruana forman parte también del origen de su teoría de la dominación. Otra semejanza de afirmaciones entre estos dos momentos se encuentra mayormente ligada al factor cultural o social: “falta una valoración social del intelectual” (1953), con “la filosofía, a pesar de estar normalizada, no deja de ser una isla en el conjunto de la cultura peruana” (1965). Estas afirmaciones ligan una misma idea: que si bien la filosofía se encuentra normalizada, no se halla aún amparada en la sociedad.

Finalmente, el origen de esta teoría de la dominación puede enunciarse sintetizando la continuidad que va de 1953 a 1965 de la siguiente manera: Por limitaciones propias de nuestra academia, cultura y sociedad, las cuales se encontrarían sobre todo alienadas, la filosofía peruana carece de originalidad y adquiere defectos como el ser improvisada, superficial, imitativa, precaria, con falta de firmeza y vitalidad, y sin amparo social. De esta manera se inicia el camino tomado por ASB para proponer como causa de las deficiencias culturales y filosóficas a la dominación, que como concepto político y económico, no se puede excluir del debate actual en torno al significado del poder, tema abordado por la filosofía política presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SALAZAR, Augusto. (1951). “Las corrientes filosóficas en San Marcos”, en *Fanal*, Febrero, año VI, nº 26.

----- (1953). “Filosofía peruana de ayer y de hoy”, en *La Prensa*, 23 de setiembre.

----- (1954). *La filosofía en el Perú. Panorama Histórico. Philosophy in Peru: a historical study* (Traducción inglesa de Elizabeth Flower). Washington: Unión Panamericana.

----- (1962). “Las tendencias filosóficas en el Perú”, en *Cultura Peruana: ciclo de conferencias*. Lima: Departamento de Publicaciones de la Universidad de San Marcos.

----- (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (t. 2). Lima: Moncloa.

SOBREVILLA, David (1989). *Repensando la tradición nacional I* (Vol. 2). Lima: Editorial Hipatia.

APÉNDICE

Tabla 1

ASB (1953)	ASB (1954)
En el Perú falta una tradición académica firmemente establecida, una cultura espiritual vigorosa y una valoración social del intelectual. Estas limitaciones hacen imposible un pensamiento original en el Perú y permiten subsistir, por lo mismo, la condición de inferioridad de nuestro pensamiento en relación al pensamiento europeo y estadounidense.	En los últimos años se observa que la filosofía peruana posee un mayor rigor y originalidad en el tratamiento de los problemas fundamentales y se van acusando en este pensamiento ciertos rasgos reveladores de un perfil propio y un carácter distintivo.

Tabla 2

Rasgos positivos de la filosofía peruana (1962 y 1965)	Rasgos negativos de la filosofía peruana (1962 y 1965)
<ol style="list-style-type: none"> 1) Una voluntad de investigación original. 2) La apertura del horizonte de las influencias, unida a una mayor frecuentación de los clásicos del pensamiento. 3) Un nuevo sentido del método y del rigor en filosofía. 4) Contacto con el trabajo de las ciencias particulares. 5) Una conciencia más realista de las limitaciones y exigencias concretas de la reflexión. 6) La amplitud y libertad de pensamiento. 7) La vocación de realidad. 	<ol style="list-style-type: none"> 1) La improvisación y superficialidad de muchas de sus realizaciones. 2) El sentido imitativo. 3) La falta de una verdadera originalidad de pensamiento. 4) El divorcio persistente respecto de la cultura y la vida que forman su mundo inmediato. 5) El ser precaria. 6) La falta de sustento tradicional. 7) La ausencia de una vigorosa tradición teórica. 8) La filosofía, a pesar de estar normalizada, no deja de ser una isla en el conjunto de la cultura peruana. 9) Su vocación de realidad ha quedado solo como una pretensión de llegar a lo concreto.

Tabla 3

Rasgos negativos de la cultura y la sociedad peruanas (1962)
<ol style="list-style-type: none"> 1) Nuestro mundo espiritual sigue padeciendo del mal de la falta de integración y de autenticidad. 2) Nuestra existencia social ha sido y sigue siendo una existencia alienada. 3) Nuestra comunidad nacional se encuentra desorientada. 4) Nuestra comunidad nacional se encuentra dividida y precaria.

EL LEGADO DE AUGUSTO SALAZAR BONDY A LOS 40 AÑOS
DE LAS JORNADAS DE SAN MIGUEL (ARGENTINA):
UNA INTRODUCCIÓN AL EPISTOLARIO¹

Joel Rojas Huaynates²

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos
rojasleoj@gmail.com*

La ciudad de San Miguel, provincia de Buenos Aires, fue lugar de un acontecimiento importante para Latinoamérica entre el 15 y 18 de agosto de 1973. En esta ciudad se llevó a cabo una serie de ponencias y debates que congregó a los más importantes filósofos latinoamericanos como Augusto Salazar Bondy (Perú, 1925–1974), Leopoldo Zea (México, 1912–2004), Félix Schwartzmann (Chile), Ismael Quiles Sánchez (España 1906 – Argentina 1993), Julio Terán Dutari (Panamá) y los argentinos Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Arturo Roig (1922–2012), Luis Farré (1902–1997), Juan Carlos Scannone, Conrado Eggers Lan (1927–1966), entre otras personalidades.

Dicho evento se desarrolló en la Universidad del Salvador como parte de las Cuartas Jornadas Académicas de las Facultades de la Filosofía y Teología cuya temática versaba sobre “Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina”. La presencia del filósofo peruano, como consta en las cartas presentadas, fue de carácter imprescindible. Por aquellos años Salazar ya delineaba una “filosofía para la liberación”. Esto a partir de su libro “¿Existe una filosofía en nuestra América?”³

1 Agradezco a la Sra. Helen Orvig de Salazar por su ayuda incondicional y desinteresada para la digitalización y publicación de las cartas de Salazar Bondy. Y, a su vez, a la Dra. Adriana Arpini por su ayuda en el reconocimiento de algunos remitentes argentinos. En torno a las cartas, se ha corregido algunos errores ortográficos. Y se incluye una indicación numérica de las cartas en el texto introductorio.

2 Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro del Grupo de Investigación “Pedro Zulen”. Forma actualmente parte del equipo de investigadores de la Revista SOLAR.

3 *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI, 1969.

que trascendió en Latinoamérica. De igual modo, Salazar Bondy, anteriormente ya había puesto en debate su tesis “La cultura de la dependencia” en 1966 en una mesa redonda en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP)⁴. Y, posteriormente, aparece publicado con el nombre de “La cultura de la dominación” como parte del libro “Entre Escila y Caribdis”⁵. De ese modo, Salazar Bondy fue el primero que planteó la relación entre la filosofía y la dominación en Latinoamérica y por consiguiente una “liberación”.

La producción teórica de Salazar Bondy ya era recepcionada en Argentina. Por ejemplo Dussel, en su visita a México en 1969, comentó que nuestro filósofo ya perfilaba una filosofía latinoamericana en términos de dominación: “[...] Leopoldo Zea me invitó a dar una conferencia sobre la realidad latinoamericana [mostré] a Europa como dominadora y América Latina como dominada. El mismo Zea me dijo que meses antes Salazar Bondy había sostenido conceptos parecidos”⁶. Y además agrega que: “[e]n dichas Semanas la de 1973 con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea, dieron horizonte latinoamericano al acontecimiento”⁷. También en su escrito “Metafísica del sujeto y liberación”⁸ el filósofo argentino retoma las reflexiones de Salazar Bondy en torno al concepto de “dominación” para complementar su trabajo filosófico.

En los cuatro días de la jornada, las ponencias y los debates fueron registrados en la *Revista Stromata*⁹. Y, también, en el libro “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”¹⁰ de Horacio Cerrutti relata importantes puntos del debate donde Salazar Bondy cuestionó “el populismo” de algunos filósofos argentinos.

4 Además fue uno de los fundadores en el año de 1964. Actualmente aquel Instituto produce importantes trabajos interdisciplinarios y, además, albergó en su historia a importantes intelectuales como Sebastián Salazar Bondy, Rosalía Ávalos Alva, José María Arguedas, Luis E. Valcárcel, Julio Cotler, Alberto Escobar, John Murra, Aníbal Quijano y José Matos Mar.

5 *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969.

6 *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994, pp.87.

7 *Ibid*, pp.78.

8 Presentado como ponencia al II Congreso Nacional de Filosofía de 1971. Y publicado en *Temas de filosofía contemporánea*, Buenos Aires: Edit. Sudamericana, 1971, pp. 27–32.

9 *Revista Stromata enero-junio N° 1 y 2*, 1974.

10 *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: FCE, 1983.

Después de terminado las jornadas, previa carta (4) de Scannone, Salazar es invitado a participar en el “Simposio de Filosofía Latinoamericana” el domingo 19 de agosto. El nombre de dicha ponencia tuvo como título “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”¹¹ donde polemizan: Zea, Terán Dutari, Scannone, Mario Casalla, Farré, Schwartzmann, Ismael Quiles, entre otros argentinos.

En el Perú, el discípulo de Salazar, David Sobrevilla publicó un estudio sobre su maestro en “Repensando la tradición nacional I”¹² y, posteriormente, publicó la antología: “Dominación y Liberación”¹³. Por otro parte, en España se ha republicado el libro “Para una filosofía del valor”¹⁴, esto debido a un renovado interés del pensamiento salazariano.

Centrándome ya en el tema epistolar, podemos notar que las cartas (1) y (3) son enviadas por Julián José Luis Ávila cuyo cargo de Secretario Ejecutivo de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador le permite formalizar la invitación para el viaje de Salazar Bondy. En la carta (4) Juan Carlos Scannone, sacerdote jesuita y Doctor en Filosofía, en su calidad de Decano de la misma facultad le informa a Salazar sobre el simposio que se realizará después de las jornadas con el fin, desde luego, invitarlo a participar como ponente.

En la carta (2) Eduardo Rabossi (1930–2005)¹⁵ ya conocía a Salazar desde su viaje a Lima. Tanto en ésta y la carta (5) el argentino invita al filósofo peruano a formar parte de la “Sociedad Argentina de Análisis Filosófico”. No es sorpresa que la invitación sea debido al valioso trabajo filosófico del peruano. Incluso, en la biblioteca de esta institución, actualmente, se encuentra libros de Salazar para su consulta.

La siguiente carta (6), después de acontecida la jornada, el destacado filósofo mendocino Arturo Roig como Secretario de Asuntos Académicos, y a través del rector de la Universidad

11 Fue publicado en la *Revista Stromata*, octubre–diciembre N°4, 1973. Además, incluye el posterior debate.

12 *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Lima: Editorial Hipatia, 1988.

13 *Dominación y liberación. Escritos 1966–1974*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras–UNMSM, 1995.

14 *Para una filosofía del valor*. España: FCE, 2010.

15 Destacado catedrático de filosofía, investigador y político argentino. Además, fue fundador de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (S.A.D. A.F.)

de Cuyo, realiza una invitación a Salazar para que visite dicha universidad. Lamentablemente el fallecimiento de Salazar a inicios de 1974 no le permite viajar a Mendoza. Pero esto no impidió el aprecio e interés de parte de Roig y otras personalidades de dicha universidad como la Dra. Adriana Arpini en torno al trabajo filosófico salazariano.

Más adelante, Eduardo Corradi Ávila, asistente de las jornadas de San Miguel, envía una carta (7) con el objetivo de afianzar los lazos académicos entre Salazar y la Universidad de San Juan. Asimismo, le solicita libros sobre la Reforma Educativa Peruana que estaba en pleno proceso y los manuales en torno a la enseñanza de la filosofía de Salazar. Que servirán, dice Corradi, para consolidar y normalizar académicamente su universidad debido a la desestabilización social y política de aquel difícil período en Argentina. Luego René Gotthelf, en la carta (8), manifiesta su complacencia por la presencia del filósofo peruano en las jornadas. Por lo cual, le comenta que incluyó los libros de Salazar en la bibliografía de su seminario sobre la “Filosofía de la liberación latinoamericana” en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Y, asimismo, agrega que la recepción de los estudiantes en torno al pensamiento salazariano es favorable. Incluso, resalta el trabajo de Salazar al igual que del argentino Dussel.

Fernando Tola, distinguido filólogo peruano, es autor de la carta (9) donde agradece a Salazar por haber intervenido como mediador en sus desavenencias laborales provocados, quizá, por los problemas políticos de entonces en dicha universidad. Tola reside en Argentina desde el año 1970 donde actualmente dirige un instituto de estudios orientales.

Por último, Conrado Eggers Lan¹⁶ (1927–1996) reconocido filósofo argentino envía una carta (10) donde comenta la enriquecedora visita de Leopoldo Chiappo (1924–2010)¹⁷ a la Universidad de Buenos Aires. Y, además, se entera por medio de Chiappo del lamentable accidente de Salazar.

16 Fundador de la “Sociedad Internacional de Platonistas”. Además de escribir innumerables trabajos sobre filosofía griega fue traductor de los libros de Platón para las ediciones de la editorial EUDEBA.

17 Prestigioso psicólogo, filósofo y escritor peruano. En los 70’ participó en la Reforma Educativa Peruana donde Salazar Bondy era presidente del Consejo Superior de Educación.

Finalmente, la muerte prematura de Salazar Bondy ha dejado vacíos en el fluir de las ideas en nuestro país, por ello, la tarea es repensar una teoría crítica a partir de “nuestros pensadores”. Como observamos, es indiscutible la presencia de nuestro filósofo como precursor e inspirador en muchos aspectos en la formación de la “Filosofía de la Liberación”. De modo que Dussel menciona lo siguiente: “en el viaje que realizó Augusto Salazar Bondy a Buenos Aires [...] pudimos proyectar futuros trabajos conjuntos. Su muerte prematura en marzo de 1974 nos privó de su apoyo tan importante. La “filosofía de la liberación” debe mucho a Salazar Bondy [...]”¹⁸ y, asimismo, en otro texto indica que: “tuvimos la satisfacción de contar con la presencia de Augusto, que se nos fue en la flor de la edad, y de recibir de sus labios una entusiasta aprobación por los pasos ya dados por la todavía juvenil —y por ello en ese entonces plena de ambigüedades— filosofía de la liberación tal como la practicábamos en la Argentina”.¹⁹

18 *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1984, pp.56.

19 *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994, pp.48.

CARTAS INÉDITAS A AUGUSTO SALAZAR BONDY

(1)
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
Facultades de Filosofía y Teología
San Miguel – P. B. A.
República de Argentina

San Miguel, marzo 1973

Dr. Augusto Salazar Bondy
Avda. Pedro de Osma 431 – E
Miraflores
Lima – Perú

Estimado Profesor:

Las facultades de Filosofía y Teología de San Miguel organizan anualmente Jornadas Académicas para profesores y graduados universitarios enfocadas a suscitar el diálogo interdisciplinar con la filosofía y la teología sobre temas latinoamericanos. En 1970 se tuvieron las Primeras Jornadas sobre El Pensamiento argentino; en 1971, sobre La Liberación latinoamericana y en 1972 acerca de la Socialización del poder y la economía en el contexto latinoamericano. Las actas de las Jornadas se publican en la revista *Stromata*, órgano de las Facultades.

El tema fijado para 1973 es el de la Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina. Las Jornadas se tendrán del 15 al 18 de agosto. Inclusive su temática se articulará según se especifica en la hoja adjunta, donde también se da la nómina de los expositores e invitados especiales.

Como lo medular de las Jornadas radica en el diálogo interdisciplinar que se tiene con el respectivo expositor y que luego se desarrolla en los grupos de trabajo. Las facultades tienen gran interés en invitar a conocidos especialistas latinoamericanos para enriquecer así el diálogo con los intelectuales argentinos que toman parte de las Jornadas. Han sido invitados los profesores Arroyo, Assman, Poblete, Gaete, Schwartzmann, Salazar Bondy, Zea, Quijano, Gutierrez Marino, Octavio Paz, Borrat, Aguiar, Segundo, Terán Dutari y Lima Vaz. El Movimiento Internacional

de Intelectuales católicos, dependiente de Pax Romana (Friburgo Suiza) se ha interesado en ese objetivo, estando ya muy avanzados los trámites para la obtención de un subsidio que solvente los gastos de viaje y estadía de dichos especialistas invitados. Se piensa que ésta es una manera eficaz de fomentar el diálogo de los interesados en esos temas en todo el Continente.

Para las Facultades sería un gran honor que Usted pudiera participar de las Jornadas en calidad de invitado especial. Por ello desde ahora le damos a conocer nuestra intención, para que la tenga en cuenta en la distribución de su agenda. No bien tengamos la respuesta definitiva de Pax Romana, se lo haremos saber. Con todo, desearíamos conocer desde ya si Usted en principio podría aceptar nuestra invitación. Las Facultades le ofrecen también posibilidades de alojamiento y comida aquí con nosotros.

Desde ya le agradecemos su respuesta y su eventual colaboración con nosotros.

Saludo a Usted muy atentamente.

Dr. JULIAN JOSÉ LUIS AVILA, S. J.
Secretario Ejecutivo

(2)

Buenos Aires
6-5-73 [06 de Mayo de 1973]

Querido amigo:

Pensaba escribirte estas líneas días atrás pero algunas tareas acumuladas durante mi ausencia y la preocupación y alienación que han traído aparejadas los últimos sucesos políticos, han postergado la empresa.

Mi intención es expresarte mi agradecimiento por la gran experiencia que ha sido para mí la visita a Lima, teniendo presente tu apoyo para que ella se concretara. Tanto desde un punto de vista humano, como político y académico me doy cuenta que he regresado a Buenos Aires enriquecido con el trato y la visión in situ de lo que tu país significa para muchos de nosotros. Sé, por lo demás, que no tomarás estas líneas como el mero cumplimiento de un rito protocolar, sino como la expresión de una corriente de simpatía y amistad sinceras.

No es mucho lo que he podido averiguar acerca de la reunión a la que has sido invitado, pero insisto en el punto de que sería muy importante tu visita a ésta. Si todo marcha bien, te pido me hagas conocer con antelación la fecha de tu viaje. Ya he mencionado la posibilidad en una reunión de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico y te puedo adelantar el interés en incorporarte a la [sociedad] como Miembro Honorario y en reunirse para escuchar un trabajo sobre tema de tu especialidad.

Espero noticias tuyas, así como te pido me envíes material filosófico o sino que, a tu criterio, pueda resultarme útil. Recibe, pues, un saludo muy afectuoso que, te ruego, hagas extensivo a tu esposa. Hasta pronto.

Eduardo Rabossi

N. B.: Te adjunto, sin lugar a duda, mi articulejo y el VIII Congreso Interamericano de Filosofía, aunque ya demodé [pasado de moda] considérala como complemento de la carta que te envió oportunamente.

(3)

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
Facultades de Filosofía y Teología
San Miguel – P. B. A.
República de Argentina

San Miguel, 26 de junio de 1973

Prof. Augusto Salazar Bondy
Avda. Pedro de Osma 431 – E
Miraflores - Lima – Perú

Estimado Profesor:

En mi última carta, le comunicué que para nuestras Facultades sería un gran honor que Ud. pudiera participar de las Jornadas en calidad de invitado especial, y que no bien tuviéramos la respuesta definitiva de que Pax Romana nos ayudaría a solventar los gastos de viajes y estadía, se lo daría a conocer.

Como la ayuda económica solicitada a Pax Romana ha llegado, y como Ud. nos ha hecho saber de su interés en participar en nuestra IV Jornada Académica en calidad de invitado especial, le comunico ahora que concretamos nuestra invitación haciéndonos cargo de los costos de su viaje y de su estadía entre nosotros.

Agradeciéndole su participación le ruego que me escriba indicándome cómo y cuándo desea viajar y cuál le resulta la forma más cómoda para que yo le envíe el pasaje. La estadía ya está arreglada, pues Ud. vivirá con nosotros, aquí en San Miguel. Cualquier otro dato o sugerencia que necesite o que desee saber, hágamelo llegar que con mucho gusto se lo comunicaré.

Esperando poder vernos muy pronto.

Saludo a Ud. muy atentamente,

Dr. Julián José Luis Ávila, S. J.
SECRETARIO EJECUTIVO

(4)
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
Facultades de Filosofía
San Miguel – P. B. A.
República de Argentina

San Miguel, 23 de julio de 1973

Prof. Dr. Augusto Salazar Bondy
Av. Pedro de Osma 431-E
Lima

Estimado Señor Profesor:

Para la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador es un honor que Usted haya aceptado la invitación que se le hiciera en nombre de las Facultades de Filosofía y de Teología, para asistir a las Cuartas Jornadas Académicas organizadas por ambas Facultades.

Como ya han dado su respuesta afirmativa varios especialistas en filosofía latinoamericana, y van a asistir a las Jornadas profesores de filosofía de distintas Universidades argentinas, nuestra Facultad pensó en la posibilidad de organizar un Simposio sobre filosofía latinoamericana. Dicho Simposio continuaría la discusión comenzada en el tercer día de las Jornadas, acerca de lo originario y nuevo de un filosofar en y desde América Latina. Mientras que las Jornadas son interdisciplinarias, en el Simposio participarían sólo profesores o graduados en filosofía. Si los profesores especialmente invitados pueden contar con la mañana del domingo 19 de agosto, en esa mañana se tendría aquí mismo dicho Simposio, comenzando con una mesa redonda en la cual dichos profesores expondrían brevemente su pensamiento acerca del tema, para luego dialogar entre sí y con los demás participantes del Simposio sobre dicha problemática. Sería nuestro deseo que Usted pudiera participar en la mesa redonda.

Espero que pueda Usted quedarse entre nosotros también la mañana del domingo 19, a fin de participar en el Simposio. Si le es imposible prolongar su estadía hasta esa fecha, le ruego que me lo haga saber.

Le saluda con la consideración más distinguida.

Dr. Juan Carlos Scannone S. I.
Decano

(5)
Buenos Aires, 24 de julio de 1973

Prof. Augusto Salazar Bondy
Lima
Perú

Estimado Amigo:

A comienzos de la semana del 9 de julio recibí un llamado de la Cancillería informándome acerca de la recepción de un cable de nuestra embajada en Lima en el que se anunciaba tu viaje a ésta para los días 15–18 de agosto, tu disposición a adelantar el viaje para el día 12, o bien postergarlo unos días, con el objeto de dictar algunas conferencias adicionales y la mención de que se pusieran en contacto conmigo y con Eggers Lan. Tan pronto pude ubicarlo a Eggers (actualmente es interventor en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.B.A.) le transmití la buena nueva. Me dijo que no había ningún inconveniente en invitarte a disertar en la Facultad y, ante mi sugerencia, que los gastos adicionales de estadía que demandara el adelanto de tu viaje serían cubiertos por la Institución. Me dijo asimismo que te escribiría para formalizar la cosa. Realizado esta parte del operativo hablé a Cancillería y les pedí enviaran un cable a nuestra embajada para que te adelantaran las noticias. Espero que a esta altura de las cosas habrás recibido el cable y la noticia oficial de invitación de la Facultad de Filosofía y Letras. Por mi parte (es decir, de lo que depende de mí de manera directa) te informo que en reunión de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Análisis filosóficos se decidió invitarte a que te incorpores a la Sociedad como Miembro Honorario y, naturalmente, a que leas en su seno un trabajo sobre algún tema filosófico de tu especialidad. Te ruego aceptes el párrafo anterior como la transmisión formal de tal decisión de la C. D. de la S.A.D.A.F.

Pensaba escribirte antes pero el gran jaleo que vivimos ha complicado, de un modo u otro, nuestras vidas, de manera que todo anda aquí atrasado. Intranquilidad, decepción, incertidumbre son constantes que conspiran contra cualquier tipo de tarea: desde la del gobierno hasta la del obrero más modesto. Vivimos un golpe de derecha instrumentado por el ejército (que no es el peruano!!!), por el sindicalismo amarillo de Rucci (patrón de la Confederación General del Trabajo), por el gran capital (representado por Gelbard [ministro de economía y patrón de la Confederación General Económica]), por personajes nefastos como el

mayor Osinde (gestor de la masacre de Ezeiza), el Ministro López Rega (secretario privado de Perón, cabo retirado del ejército, autor de libros espiritistas, etc.), su yerno, Lastiri (actual Presidente de la República), la mujer de Perón y, por supuesto, Perón. El ala izquierda del peronismo está contra la pared: o reacciona contra Perón, en cuyo caso queda automáticamente estigmatizada de marxista, troskysta, etc... o se las aguanta y, en consecuencia, avala el juego. Fíjate que este sábado una columna de cerca de 50000 estudiantes fue a la casa de Perón acompañado por diputados peronistas de la juventud. El objetivo era "romper el cerco" hablando cara a cara. Pero (a) Perón se fue oportunamente de su casa a la residencia de Olivos, (b) allí recibió a los diputados, que le pidieron la cabeza de López Rega, (c) tras cartón nombró a López Rega su interlocutor con los grupos juveniles. Más claro...

La universidad de Buenos Aires está en manos de gente del ala izquierda del peronismo o de allegados a ella. El ambiente en ella es poco constructivo, entre otras porque tratan urgentemente de convertirla en un baluarte del que no puedan ser desalojados (un paso justificado desde un punto de vista político), tratan de mostrar que son más peronistas que Perón (cualquiera sea lo que esto significa) y descargan su frustración en el plano general a través de actos no siempre aceptables. Hay una disposición que permite el reingreso de los profesores que en el 55 y en el 66 dejamos de pertenecer a ella por razones políticas, pero la aplicación de la misma es selectiva y, muchas veces, solo retórica.

Bueno Augusto. Perdona este aluvión de palabras, pero creo que si vas a venir por estas tierras es conveniente te prepares a vivir una serie de situaciones contradictorias. La experiencia bien vale la pena.

Por el momento me permito aconsejarte y pedirte:

1. que si no recibes una invitación formal de la Facultad de Filosofía no adelantes tu viaje; si la parte económica (gastos de estadía) es para ti un problema, no viajes sin tener una comunicación clara al respecto;
2. a los efectos de tu conferencia en la Sociedad Argentina de Análisis Filosóficas te ruego me envíes a vuelta de correo el título de la misma y los días que crees estarás libre, todo ello para organizar la cosa con tiempo.
3. te pido, asimismo me hagas saber la fecha de tu llegada y el vuelo, para ir a recibirte en Ezeiza (los tiros ya pasaron!!) y para volver a la carga sobre Eggers de modo de que no tengas inconvenientes en cuanto a tu estadía. Lamentablemente la S.A.D.A.F. no cuenta con fondos suficientes como para

ofrecerte algo más que la egoísta invitación a que nos leas un trabajo.

Espero tus noticias. Y desde ya descarto la posibilidad de charlar largo y tendido sobre muchas cosas. Espero, asimismo, que todo marche bien.

Saludos a tu esposa. Un cordial abrazo.

Eduardo A. Rabossi

(6)
Universidad Nacional de Cuyo
Rectorado

MENDOZA, Agosto 21 de 1973

Al señor
Doctor D. Augusto SALAZAR Bondy
PRESENTE

Estimado Dr. Salazar Bondy:

Aprovecho la oportunidad que tendrá el Ingeniero D. Roberto CARRETERO, Rector – Interventor de la Universidad Nacional de Cuyo, de conocer personalmente a usted para hacerle llegar mis saludos más afectuosos.

Su presencia en nuestro país y lo que significa por la labor suya en la historia de las ideas latinoamericanas, y en la reconstrucción de la universidad peruana, es para todos los argentinos motivo de honda satisfacción.

Por esa razón la decisión del señor Rector de invitar a usted a nuestra Universidad ha sido recibida calurosamente y con entusiasmo, y deseáramos fervientemente que se concretara.

El viernes próximo llegó a Mendoza nuestro común amigo el Doctor Leopoldo ZEA, quien es esperado con el afecto e interés que usted puede imaginar. La visita que usted podría hacernos —y que deseamos ciertamente que se produzca— enriquecería sin duda este contacto fecundo que tanto necesitamos los latinoamericanos de hoy.

Con la esperanza de poder saludarlo aquí en Mendoza y tenerlo entre nosotros, le expreso mi más alta estima.

Prof. ARTURO ANDRÉS Roig
Secretario de Asuntos Académicos

(7)

San Juan, Argentina. Agosto 28 de 1973

Prof. Sr. Augusto Salazar Bondy.
Avd. Pedro Osma 431 E
Lima-Perú

De mi estima y consideración:

La presente quiere ser el inicio de un intercambio fecundo en razón de nuestra época que nos toca vivir y de las exigencias del pueblo en medio del cual estamos tomando conciencia y vitalidad para gestar nuestra Historia Latinoamericana.

En el encuentro de San Miguel Bs. As. 14-19 próximo pasado, fue imposible profundizar contenidos y entablar diálogo con cada uno de los que allí nos encontramos.

Aquí en San Juan, Argentina, estamos en la tarea de estructuración de la UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN y en el país en la gran tarea de plantear correctamente la Política Nacional para la Cultura y Educación.

Como argentinos y Latinoamericanos sentimos la necesidad de mayor proximidad y encuentro, lo que creemos evitará las posiciones fraguadas a espaldas del pueblo o en los gabinetes de la burocracia tecnócrata.

En este momento le solicitamos su aporte, esperando que en otro podemos brindar. En primer término le solicito de su atención o por su intermedio el envío del "Libro Azul" y Leyes Generales de Educación, como otro material ahora desconocido para nosotros y que puede ser de utilidad para la tarea en la que estamos empeñados. Como delegado por la Facultad de Humanidades a la Comisión Organizadora de los seminarios de análisis de los modelos organizativos de la enseñanza superior y por ende de la política educacional nacional, quiero establecer este intercambio, después de haber conocido su planteo en lo que hace a la FILOSOFÍA en América Latina, como así también en lo tocante al proyecto Peruano de Educación.

En otro orden de cosas, pero siempre dentro del mismo campo de trabajo estamos organizando los llamados "Estudios Generales" que se proporcionan a todo alumno que hasta ahora entraba en la Facultad de Humanidades comprendiendo un triple aspecto de una denominación genérica de "Humanismos": filosófico-histórico y literario.

Trabajo desde hace días en la Dirección del Departamento de "Estudios Generales" y es inminente la necesidad de conocer el

material y puntos de vista sobre este particular. De manera que sus publicaciones, a saber "Iniciación Filosófica", "Didáctica de la Filosofía" y "en torno a la Educación", nos resultarán de máximo provecho y utilidad. En nuestro medio de librerías no se consiguen sus publicaciones y por esta razón le solicito el envío de las mismas, contraenvío de un giro por el costo de las obras. O caso contrario el envío en equivalente de algunas obras locales o nacionales de su interés.

Me he tomado la confianza de escribirle directamente según la situación local y las necesidades. Recuérdole que mantuvimos en breve diálogo en San Miguel Bs. As. El domingo a la mañana relativa a una propedéutica para la filosofía latinoamericana.

Esperando que todo este hacer redunde en crecimiento de la conciencia de liberación. Le saluda muy afectuosamente. Desde ya muchas gracias.

Eduardo Corradi.

(8)

Río Cuarto (Córdoba), 27 de octubre de 1973

Estimado Prof. Salazar Bondy:

Le ruego mil disculpas por recibir recién ahora noticias mías. Pero apenas recibí su amable carta con el paquete le escribí y dejé la carta para despachar por la Universidad. Hace unos días nos enteramos que había más de 600 cartas retenidas en al Univ. por problemas de franqueo (dinero para estampillado) y entre ellas estaban algunas mías. Esto parece insólito pero ha sido así, a pesar de lo increíble. Un funcionario seguía guardando las cartas esperando que le llegue el dinero y nunca aviso del problema. Así se amontonaron.

Bien. Eso ya es otra historia (así espero). Ahora la despacharé por mi cuenta. Lo importante que quiero decirle es, en primer lugar, que he tenido un enorme placer en conocerlo personalmente y con gusto volvería a conversar con Ud. sobre problemas latinoamericanos, en segundo lugar le agradezco la "Historia de las ideas..." que ya ha sido incorporada en la bibliografía de mi seminario sobre la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, junto con otros textos suyos, como el trabajo de la revista de Méjico y el librito de Siglo XXI. No quiero que tome esto como adulación, pero los alumnos tienen real aprecio por Ud. y, en muchísimos casos, hacen suyas sus ideas sobre pensamiento latinoamericano. A partir de los textos de Dussel y los suyos ha habido un descubrimiento de la reflexión de Latinoamérica y ya no hay duda de que el saber filosófico auténtico es un saber de liberación y que la filosofía latinoamericana solo puede ser una filosofía de la liberación.

Hace unas semanas recibimos la breve visita de D. Ribeiro quien dio una conferencia en nuestra Universidad. Muy interesante.

Con la designación de un nuevo rector (un filósofo muy comprometido con los movimientos de liberación) la Universidad se está normalizando. Esperamos que breve plazo esté nuevamente todo tranquilo y podamos trabajar sin problemas.

Yo creo que ahora el contacto entre Argentina y Perú debe hacerse más estrecho que nunca. Creo que nunca dos países han estado tan solos en un continente, o mejor dicho un sub-continente, con todo lo que eso implica.

Nuevamente muchísimas gracias por su gentileza y reciba un cordial saludos,

afmo. René Gotthelf

Quedo siempre a la espera de sus novedades o sus trabajos sobre el pensamiento latinoamericano

(9)

Buenos Aires, 30 de oct. 1973

Estimado Augusto:

Ante todo le ruego me dispense de no haberle escrito antes, pero tuve una serie de impedimentos.

Le escribo para agradecerle nuevamente por su intervención, cuando Ud. estuvo acá en Bs. As., en relación con mi situación en la Universidad. Mi pedido de reconsideración fue aceptado y se me devolvió mi categoría de "dedicación exclusiva" y, algo que yo no pedí, se me mejoró económicamente. Su venida a Bs. As. fue pues providencial para nosotros. Carmen también me dice que lo salude y le agradezca en su nombre.

Estamos esperando recibir "Udana, la palabra de Buda" y "Doctrinas secretas de la India, Upanishads" para enviárselos y continuar con nuestra misión proselitista.

Las clases en la U. se desarrollan normalmente pero hay un gran mar de fondo. Al pobre Puiggrós lo sacaron, O'Farrell está tambaleándose. La política del país afecta demasiado las actividades universitarias —y para mal.

Agradeciéndole nuevamente le envié mis más cordiales saludos.

Fernando Tola

(10)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Buenos Aires, 20 de noviembre de 1973.

Dr. Augusto Salazar Bondy.
Lima, Perú

Querido Augusto:

Unas pocas líneas respondiendo a las tuyas por el mismo conducto que me hiciste llegar: ese magnífico amigo que es Leopoldo Chiappo, con quien hasta ahora solo he tenido oportunidad de departir durante un almuerzo en que nos encontramos, pero ha sido suficiente para tocar numerosísimos campos de la cultura y de la vida en que ambos incursionamos. Da gusto encontrarse con gente tan rica humanamente y que, al mismo tiempo, tiene oportunidad de contribuir a hacer un poco de historia. Aquí sólo nos podrá dar una conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras, en plena campaña electoral de los estudiantes, pero espero que le saquemos debidamente el jugo. Por él me he enterado, además, del desdichado accidente que te ha ocurrido, aunque no tenía más datos que te habías caído en la calle y algo así como quebrado una pierna y un brazo.

¿Es seria la cosa? Me ha dicho Leopoldo que, de todos modos, no tenés limitaciones para comunicarte. De modo que, si es así, y tenés algún grabador a cassette, haceme una carta oral, que yo tengo un Sony con el que me comunico con mis hermanos de Estados Unidos. Sería un placer oír tu voz y tus noticias. De aquí te daré noticias cuando las haya más en firme, pero en el plano político, y especialmente interamericano, se está poniendo bastante interesante la cosa. Nos escribimos, entonces (o hablamos por cassette). Un abrazo (al brazo sano).

Conrado Eggers Lan

Se Terminó de imprimir
en enero del 2014
Lima – Perú