

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**E.A.P. DE FILOSOFÍA**

**La definición de filosofía en Augusto Salazar Bondy**

**TESIS**

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

**AUTOR**

Ricardo Licla Mezca

**ASESOR**

Rubén Quiroz Ávila

Lima - Perú

2016

“Hay una paradoja – y no es la única – de la filosofía que consiste en que todo el mundo cree saber lo que es la filosofía y, en cambio, los filósofos no están seguros de poder dar una definición cabal de ella, pese a que entre sus principales afanes está el esclarecer el concepto de filosofía” (Augusto Salazar Bondy. *Iniciación filosófica*, 2000, p.35).

A mis padres, indígenas.

A las musas que alegraron mi vida.

## ÍNDICE

Introducción .....	5
Capítulo I.....	7
Augusto Salazar Bondy y la filosofía.....	7
1.1. Biografía .....	7
1.2. La filosofía.....	13
1.2.1. Definición explícita.....	14
a) Filosofía como crítica o análisis.....	14
b) Filosofía como concepción o teoría.....	15
c) Filosofía como prescripción o práctica.....	17
1.2.2. Definición implícita .....	18
a) Filosofía como su historia.....	18
b) Filosofía como dominación o despojo.....	19
c) Filosofía como liberación o guerra.....	21
d) Filosofía como el filosofar .....	24
e) Filosofía como ideología.....	27
f) Filosofía como traducción.....	27
g) Filosofía como disciplina o postura.....	29
h) Filosofía como cotidianidad.....	30
1.3. La antifilosofía.....	30
1.4. Conclusiones provisionarias .....	36
Capítulo II.....	39
Algunos aportes salazarianos .....	39
2.1. Sobre el ser no-real .....	39
2.1.1. Críticas a la tesis de ASB.....	43
2.1.2. Algunas Observaciones.....	48
2.2. Sobre los valores.....	52
2.2.1. Punto de vista axiológico-ontologista.....	57

2.2.2. Punto de vista crítico-trascendental .....	59
2.3. Sobre el hombre.....	61
2.3.1. Etapa monista.....	61
2.3.2. Etapa intermedia .....	64
2.3.3. Etapa dualista .....	66
2.4. Sobre la política .....	80
2.4.1. La vía democrática: el progresismo .....	82
2.4.2. La vía golpista: el militarismo .....	85
2.4.3. La vía violenta: la revolución permanente.....	88
2.5. Conclusiones provisionales .....	92
Conclusiones finales.....	94
Bibliografía.....	96

## Introducción

El objetivo principal del presente trabajo es mostrar y esclarecer los sentidos del término filosofía en las reflexiones de Augusto Salazar Bondy. Para tal propósito consideramos necesario resaltar que la pregunta clásica ¿Qué es la filosofía? es incompleta, pues el término es multívoco; por ello, en nuestro afán de mayor precisión urge sustituirla por la de ¿Qué es la filosofía según x? Donde x constituye el *agente competente* o el interlocutor válido en el tema. Entonces, la pregunta que nos anima a desarrollar el presente trabajo sería: ¿Qué es la filosofía según Augusto Salazar Bondy? y las diversas respuestas (por lo menos once sentidos) que se hallan en sus reflexiones son razones que nos permiten sostener que es más exacto hablar sobre LAS FILOSOFÍAS (o filosofía según x) que de LA FILOSOFÍA en abstracto. Pues hablar de LA FILOSOFÍA a secas y como única posee en nuestros días ya un tufillo eurocentrista que de a poco va muriendo cual una enana blanca.

Los otros objetivos (no menos importantes) que perseguimos con este trabajo son, por un lado, sistematizar los principales aportes de Augusto Salazar Bondy, y consideramos, que la síntesis de la propuesta salazarina se resume en su triada procedimental: Presentar, cuestionar y proponer. Y por otro lado, dar cuenta de algunas críticas a las propuestas salazarianas de parte de David Sobrevilla y Rosemary Rizo Patrón, así como presentar algunas observaciones de nuestra parte a estas críticas.

Para lograr nuestro propósito hemos dividido el trabajo en dos capítulos: El primero, denominado *Augusto Salazar Bondy y la filosofía*, en el que presentamos la biografía de Salazar, así como los diversos sentidos del término filosofía durante su desenvolvimiento intelectual; el segundo, llamado *Algunos aportes salazarianos*, en el que resaltamos las principales ideas de nuestro autor en torno al ser, el valor, el hombre y la política; cerramos cada capítulo con algunas conclusiones provisionarias; y finiquitamos el trabajo con las conclusiones finales que incluyen algunas tareas que Salazar nos encomienda.

Finalmente, quiero expresar mi gratitud a mi asesor Rubén Quiroz Ávila y a mis profesores sanmarquinos, en especial: Zenón Depaz, José Carlos Ballón, Fernando Muñoz, J. Octavio Obando, Saúl Rengifo, Aníbal Campos, Raymundo Prado, Carlos Mora, Miguel Polo, Dante Dávila, Marino Llanos, Óscar García Zárate, Jaime Villanueva, Carlos Alvarado de

Piérola, Obdulio Banda Marroquín, Humberto Quispe Hernández, Jorge Quispe Cárdenas, Hugo Martel Paredes, Ladislao Cuéllar, Carmen Zavala, Iván Abril, Severo Gamarra Torres, Julio César Krüger, Magdalena Vexler, Lucio Fidel Obando, con quienes tuve una interesante experiencia intelectual durante los diez años que me albergaron las aulas sanmarquinas. Asimismo, mi gratitud a mis colegas de la plana de filosofía y lógica del Instituto de Ciencias y Humanidades, con quienes tuve la oportunidad de compartir y discutir algunas partes del presente trabajo. Y no quisiera dejar de mencionar mi agradecimiento especial a Karent Asca y Sheilla Barreto, quienes tuvieron la amabilidad de brindarme sus sugerencias en la redacción.

## Capítulo I

### Augusto Salazar Bondy y la filosofía

#### 1.1. Biografía

Augusto Salazar Bondy (en adelante ASB) nace en Lima el 8 de diciembre de 1925 (UNMSM, 2002). Fue segundo hijo de Augusto Salazar, natural de Ferreñafe (Lambayeque), y de María Bondy, limeña. Su hermano mayor, Sebastián<sup>1</sup>, había nacido el 4 de julio del año anterior. Inicia su educación formal en el Colegio Alemán (1930-1932). Estudia la primaria y secundaria en el colegio San Agustín (1933-1941/1942), donde al parecer fue un estudiante destacado como se muestra en sus certificados (UNMSM, 2002); sin embargo, años más tarde, dirigiéndose a los jóvenes en una conferencia, diría:

Y a mí me educaron diciéndome que tenía que repetir tales y cuales cosas y no discutir. Me acuerdo una vez cuando mis profesores de filosofía — yo estaba muy interesado en el problema del libre arbitrio, cómo era posible que fuéramos libres si Dios existía — me dijeron: “Cállate, esos son problemas muy complicados para ti, tú más bien repite lo que dice el libro”. Esa es la escuela que yo tuve. Desgraciadamente no ha desaparecido del todo (Salazar, 1974, p.104).

El 29 de diciembre de 1944 solicita rendir el examen de admisión en la especialidad de Letras de San Marcos. En su solicitud de ingreso consigna como la dirección de su domicilio Prolongación de Santo Tomás 421, Lima. En el apartado de idiomas escribe "francés", aunque ya en el colegio había tenido sus primeras aproximaciones al inglés y, al parecer, a otros idiomas como el propio francés, además del italiano y alemán.

El 10 de abril de 1945 se matricula en el primer año de Letras. Durante su primer año en San Marcos enseña en el colegio San Andrés (1945). Hasta 1947 estudia filosofía con los profesores Luis Felipe Alarco<sup>2</sup>, Carlos Cueto Fernandini<sup>3</sup>, Walter Peñaloza<sup>4</sup>, Mariano Iberico<sup>5</sup> y Francisco Miró Quesada C<sup>6</sup>. Este último lo recuerda como el estudiante exigente y poco común:

---

<sup>1</sup> **Sebastián Salazar Bondy** (1924-1965), es uno de los miembros más destacados de la llamada Generación del 50. Su ensayo más famoso, *Lima la horrible* (1960), es una apasionada crítica de los hábitos y gustos de la capital. Recuperado: [http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/salazar\\_bondy.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/salazar_bondy.htm)

<sup>2</sup> **Luis Felipe Alarco** (1913-2005), filósofo peruano que estudió en Alemania, donde fue discípulo de Nicolai Hartmann y Martín Heidegger. El doctor Alarco fue profesor en San Marcos durante treinta años, en las facultades

Recuerdo como si fuera ayer su cara pálida y seria, su aspecto ya maduro de joven que ha avanzado por el camino del intelecto más de lo usual en relación a su edad. Después de algunas clases sentí con él, probablemente por vez primera, una sensación que para todo maestro es a la vez inspiradora y angustiada: *que un alumno puede ser una exigencia* [...] Naturalmente, Augusto Salazar Bondy se aburría y desde la primera clase tuve la impresión de que había asistido a mi curso con la ilusión de adquirir una sólida formación lógica. Era evidente que exigía mucho más de lo que yo estaba ofreciendo (1974, p.131).

Luego, entre 1948 – 1950, estudia en el Colegio de México y la Universidad Nacional Autónoma de México. En el primero asiste al seminario de historia del pensamiento hispanoamericano del filósofo español José Gaos, cercano a la fenomenología. En la UNAM estudia con Leopoldo Zea, y es ahí donde prepara su tesis de bachillerato sobre Hipólito Unanue.

---

de Letras y Educación. Tuvo a su cargo la cátedra de Metafísica y la Filosofía de la Educación. Entre sus publicaciones tenemos: *Nicolai Hartmann y la idea de la Metafísica* (1973); *Lecciones de Metafísica* (1947, 1958, 1960, 1965 y 1965); *Ensayos de Filosofía prima* (1951); *Pensadores peruanos* (1952); *Guía Didáctica* (1960); *Sócrates ante la muerte* (1977) y *Jesús ante la muerte* (1981). Recuperado: [http://www.minedu.gob.pe/institucional/Biografias/luis\\_alarco.php](http://www.minedu.gob.pe/institucional/Biografias/luis_alarco.php)  
<http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&idE=1119&idS=518#.VnqfPnhCM8>

<sup>3</sup> **Carlos Cueto Fernandini** (1913-1968), intelectual iqueño que obtuvo el doctorado en derecho, en letras y filosofía. Entre sus publicaciones filosóficas tenemos la polémica *Trendelenburg-Kuno Fischer* (1936), *El naturalismo frente a la fenomenología* (1938), la Tesis *La Doctrina del Espacio y del Tiempo en Leibniz y Kant* (1942), el folleto *El problema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas* (1946), los artículos “*Leibniz: la sustancia como posibilidad*” (1947), “*Baltasar Gracián y la idea del hombre*” (1949), “*El concepto de crisis y la ponencia La experiencia intencional*” (1951), entre otros. Recuperado: [http://www.minedu.gob.pe/institucional/Biografias/carlos\\_cueto.php](http://www.minedu.gob.pe/institucional/Biografias/carlos_cueto.php)

<sup>4</sup> **Walter Peñaloza Ramella** (1920-2005), intelectual limeño que hizo sus estudios en el antiguo Colegio Anglo-Peruano, hoy Colegio San Andrés, y sus estudios superiores en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Se graduó de bachiller en Filosofía en 1943 con la tesis *Evolución del conocimiento helénico* y posteriormente se graduó de doctor en Filosofía con la tesis *La deducción trascendental y el acto de conocimiento racional*. Obtuvo el Primer Premio "González Prada" en 1944, otorgado por la Dirección de Educación Artística Extensión Cultural al mejor trabajo de Filosofía. Recuperado: <http://claudia-educativo.blogspot.pe/>

<sup>5</sup> **Mariano Iberico** (1892-1974), filósofo cajamarquino que cursó estudios superiores en la Universidad Nacional de San Marcos. Fue un pensador de gran bagaje cultural, en 1919 había logrado doctorarse en Letras, Ciencias Políticas y de la Administración, y Jurisprudencia. Recuperado: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/iberico.htm>

<sup>6</sup> **Francisco Miró Quesada Cantuarias** (1918), filósofo limeño que representó al Perú como embajador, fue Ministro de Educación durante el primer Gobierno de Belaúnde y presidió la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. Tras optar el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos fue incorporado a la Decana de América en 1941 donde asumió la cátedra de Filósofos contemporáneos y en 1946 el curso de Lógica. Becado por la Unesco, estudió un curso sobre "La formación del profesorado secundario en Francia, Italia e Inglaterra". En 1955, invitado por la Universidad de Bonn en Alemania, dictó un curso de invierno sobre "Educación pública". Recuperado: <http://www.unmsm.edu.pe/ilustres/biografia/47>



En 1950 obtiene el bachillerato en humanidades con la tesis *El saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue* (29-XII). El siguiente año gana con esta tesis el primer puesto del Premio Nacional de Cultura "Alejandro O. Deustua".

En 1951 viaja becado a Francia para estudiar en la Escuela Normal Superior de París. Estudia con Jean Wahl<sup>7</sup> y Jean Hyppolite<sup>8</sup>. En la Sorbona, asiste al seminario de Gaston Bachelard<sup>9</sup>. Además, se interesa en las ideas de Marx, Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre, Camus y otros. Además, en este año conoce a su pareja y compañera de siempre, Helen Orvig (1929)<sup>10</sup>, con quien tendrá tres hijas (Anne, Ina María y Belissa) y un hijo (Laín).

Luego, en 1952 viaja por Italia, Suecia, Noruega y Dinamarca. En Alemania, asiste a clases en la Universidad de Munich.

Posteriormente, en 1953 recibe el grado de doctor en filosofía con la tesis *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real* (13-VIII). Y en 1954 gana con esta tesis el Premio Nacional de Cultura en la modalidad de Ensayo "Manuel González Prada". También, entre 1954-1955, comienza su carrera como catedrático principal interino de la UNMSM: en Letras es profesor de Ética, y en Educación enseña Pedagogía de la Filosofía y las Ciencias Sociales. Además, funda el colegio cooperativo Alejandro O. Deustua (de la Federación de Empleados Bancarios).

---

<sup>7</sup> **Jean Wahl** (Marsella, 1888-París, 1974). Filósofo francés. Tras ejercer como profesor en EE UU, regresó a Francia (1945) para enseñar en la Sorbona y fundó el Colegio Filosófico de París. Confrontó las teorías metafísicas — en cuya diversidad veía un indicio de lo indecible — más que buscar su síntesis (veía la contradicción como esencia de lo humano), y es recordado, sobre todo, por su estudio sobre *La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel* (1929), *Filosofías pluralistas de Inglaterra y América* (1920), *Hacia lo concreto* (1932) e *Introducción a la filosofía* (1948). Recuperado: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/w/wahl.htm>

<sup>8</sup> **Jean Hyppolite** (Jonzac, 1907-París, 1968). Filósofo francés. Fue profesor de la Sorbona y director de la Escuela Normal Superior, y difundió el hegelianismo en Francia. Entre sus escritos destacan: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, 1947; *Lógica y existencia*, 1953; *Estudio sobre Marx y Hegel*, 1955). Recuperado: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/h/hyppolite.htm>

<sup>9</sup> **Gaston Bachelard** (Bar-sur-Aube, 1884 - París, 1962) Filósofo francés. Fue profesor en la Sorbona (1940-1954) y se especializó en epistemología (*La formación del espíritu científico*, 1938). Estudió también la imaginación poética en relación a los cuatro elementos en obras como *Psicoanálisis del fuego* (1938), *El agua y los sueños* (1941) y *La poética del espacio* (1957). Recuperado: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/bachelard.htm>

<sup>10</sup> Recuperado: <http://www.youtube.com/watch?v=gLgUz0b-lec> (parte 1)  
<http://www.youtube.com/watch?v=L6NC59cYeZw> (parte 2).

En 1956 participa en la fundación del Movimiento Social Progresista (MSP). Además de su hermano Sebastián, entre los fundadores se encuentran Alberto Ruiz Eldredge<sup>11</sup>, Francisco Moncloa<sup>12</sup>, José Matos Mar<sup>13</sup>, Nicomedes Santa Cruz<sup>14</sup>, Abelardo Oquendo<sup>15</sup>, Jorge Bravo Bresani<sup>16</sup>, Santiago Agurto Calvo<sup>17</sup>. El mismo año expone en Santiago de Chile *Irrealidad y Abstracción* en el IV Congreso Latinoamericano de Filosofía (VII). Pero en 1957 empieza a

---

<sup>11</sup> **Alberto Ruiz Eldredge** (Lima: 1917 - 2011). En 1962, Ruiz Eldredge postuló sin éxito a la presidencia de la República por el Movimiento Social Progresista (MSP), que había fundado años antes con otros destacados intelectuales de izquierda de fértil producción ideológica. Como político integró la Asamblea Constituyente de 1978 y en su carrera jurídica llegó a ser presidente del Consejo Nacional de Justicia del Perú. También fue embajador del Perú ante la Organización de Estados Americanos (OEA) y decano del Colegio de Abogados de Lima. Era un acérrimo defensor del mar peruano y de las 200 millas. Recuperado: <http://larepublica.pe/02-11-2011/murio-alberto-ruiz-eldredge>

<sup>12</sup> **Francisco Moncloa Fry**, editor, periodista y político peruano. Nació en Lima el 3 enero de 1920/1922. Falleció en Lima en noviembre de 1984. Recuperado: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939X4R1FT?i=107&wc=QSDMBZQ%3A1019547801%2C1021120201%3Fcc%3D1932363&cc=1932363>

<sup>13</sup> **José Matos Mar** (Coracora, Ayacucho, 1 de noviembre de 1921 - Lima, 7 de agosto de 2015). Fue un reconocido antropólogo peruano. Por invitación de la ONU, Matos Mar inició sus investigaciones en un tema novedoso que cambió el mapa social y urbano de la capital: las barriadas, conocidas después como 'invasiones' y 'asentamientos humanos'. Se convirtió en el pionero de un tema que varios años después sería conocido como parte de la "informalidad peruana". En 1964, junto a otros científicos sociales fundó el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Con la publicación de *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980* marca un antes y un después. Recuperado: <http://larepublica.pe/cultural/289793-antropologo-jose-matos-mar-fallece-los-94-anos>

<sup>14</sup> **Nicomedes Santa Cruz** (1925-1992), poeta por vocación, folklorista por tradición y periodista de profesión, desde finales de los años cincuenta se desempeñó como realizador y presentador de radio y televisión. Es el máximo representante de la negritud en el Perú por ser el primer poeta en tratar el tema negro resaltando la importante e inequívoca aportación del afroperuano en el devenir histórico del Perú. Prueba de ello es la designación del 4 de junio, fecha de su nacimiento, como Día de la Cultura Afroperuana. Recuperado: <http://www.nicomedessantacruz.com/espanol/home.htm>

<sup>15</sup> **Abelardo Oquendo** (Lima, 1930). Crítico literario que incursionó por diversas revistas: *Gleba*, *Letras peruanas*, *Literatura*, *Amaru* y *Hueso húmero*. Además, tuvo amistad y trabajo conjunto con figuras de la literatura peruana, como Luis Loayza, Mario Vargas Llosa y Emilio Adolfo Westphalen. Recuperado: <https://buensalvaje.com/2014/07/15/abelardo-oquendo-aqui-suele-regalarse-el-adjetivo-gran-todo-buen-poeta-es-un-gran-poeta-y-no-es-asi/>  
<https://www.youtube.com/watch?v=RALHmUi2Xow>

<sup>16</sup> **Jorge Bravo Bresani** (1916-1983). Fue un ingeniero, economista, empresario y docente universitario peruano. Autor de *Planificación y desarrollo de la comunidad* (1964), *Mito y realidad de la oligarquía peruana* (1968), *La oligarquía en el Perú* (1969), *Visión histórica de la tecnología* (1979). Recuperado: <http://franciscosagasti.com/descargas/archivos/recordando-a-don-jorge-bravo-bresani.pdf>

<sup>17</sup> **Santiago Agurto Calvo** (1921-2010). Ingeniero, arquitecto y urbanista piurano. Autor de *La Traza urbana de la ciudad imperial*. Recuperado: <http://cultural.argenpress.info/2010/12/la-obra-de-santiago-agurto-calvo-utopia.html>  
<http://larepublica.pe/columnistas/observador/santiago-agurto-calvo-1921-2010-06-12-2010>

publicar artículos políticos en el periódico *Libertad* del MSP. Algunos de estos artículos serán recogidos en la segunda edición de *Entre Escila y Caribdis* (1973).

En 1958 es designado catedrático principal a tiempo completo para supervisar *ad honorem* la editorial "San Marcos" y la librería de la Universidad de San Marcos (24-V). El mismo año viaja a Argentina por invitación de la Universidad Nacional de Córdoba.

En 1960 comienza a enseñar filosofía en el colegio Guadalupe.

Con los haberes que percibe crea en la Tesorería de la UNMSM una cuenta especial denominada "Fondo de Adquisiciones de la Facultad de Educación" [...] [en 1961] crea una nueva cuenta especial en la Tesorería de la UNMSM denominada "Fondos de la Cátedra de Metodología de la Filosofía y las Ciencias Sociales" (1974, p.7).

Pero ese mismo año (1960) viaja a Alemania becado por la Unesco con el fin de estudiar la enseñanza de la Filosofía a nivel de la secundaria en Europa. A su regreso, en 1961, es nombrado miembro de la comisión encargada de elaborar el nuevo currículo de la sección doctoral de la Facultad de Educación.

En 1962 se disuelve el MSP a raíz de su fracaso electoral de ese año. Un año después es nombrado catedrático principal a dedicación exclusiva en la Facultad de Educación, así como delegado de la Facultad de Educación para integrar el Consejo de la Escuela Preparatoria de la Universidad de San Marcos. Además, dirige los cursos de perfeccionamiento para profesores de Filosofía.

En 1964 asiste al V Seminario de Educación Superior de las Américas en Lawrence, Kansas, U. S. A., donde dirige las discusiones sobre la creación de Estudios Generales en San Marcos (X). Participa en la constitución del Instituto de Estudios Peruanos junto con José Matos Mar, Julio Cotler<sup>18</sup>, J. Bravo Bresani y otros intelectuales.

En 1965 es nombrado profesor de Ética y Axiología, y encargado de organizar el Departamento de Metodología de la Facultad de Educación siendo elegido su primer director.

---

<sup>18</sup> **Julio Cotler Dolberg** (1932), antropólogo, sociólogo y politólogo peruano. Autor de *Clases, Estado y Nación en el Perú, Política y Sociedad en el Perú*, etc. Recuperado: <http://www.diariolaprimeraperu.com/online/buscarsecciones.php?q=biografia-julio-cotler-dolberg>

Instala y preside la Comisión Organizadora de la Facultad de Estudios Generales. Además publica *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima. Moncloa, 1965, la primera obra que ofrece una visión panorámica del pensamiento filosófico peruano, y con el que, un año después, gana el Premio Nacional de Fomento a la Cultura “Alejandro O. Deustua”.

En 1967 es invitado para dar una serie de conferencias en Alemania, Francia y Noruega. Y en 1968 continúa con su gira como profesor visitante en la Universidad de Kansas y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Luego publica *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), con el que genera una reacción inmediata de Leopoldo Zea.

Ya en Perú, en 1969, es nombrado miembro de la comisión encargada de la Reforma de la Educación y, en San Marcos, miembro de la Comisión Reorganizadora de la Universidad. Y un año más tarde es vicepresidente de la Comisión de la Reforma de la Educación. Y en 1971 es nombrado Presidente del Consejo Superior de Educación (siguió en este puesto hasta la fecha de su fallecimiento). En calidad de delegado peruano expone *La alternativa del Tercer Mundo* (1971) en el congreso sobre "Alternativas para el desarrollo" del Instituto de Viena para el Desarrollo.

En 1972 se da la aprobación de la Ley General de Educación preparada por la Comisión de Reforma Educativa (21-III, pero fue derogada durante el segundo gobierno de Belaunde). Asiste en México a la II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria donde debate con Ángel Rama<sup>19</sup> sobre cultura latinoamericana, dominación e imperialismo. Participa como miembro de la delegación peruana en la XVII Conferencia General de la Unesco, en París, dirigido por el japonés Toru Haguirawa, quien habría comentado sobre ASB lo siguiente, según la reseña de César Franco (1974): “Cada vez que usted pide la palabra — le dijo desplegando una larga sonrisa — yo comienzo a temblar porque intuyo que se trata de una observación difícil, pero siempre importante para nuestra organización” (p.112).

En 1973 es invitado a la IV Jornada Académica y al Simposio de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Argentina).

---

<sup>19</sup> **Ángel Rama** (1926-1983). Intelectual uruguayo, más conocido como crítico, académico y promotor cultural. Recuperado: <http://www.compartelibros.com/autor/Angel-rama/1>

Fue un 6 de febrero de 1974 en el que fallece nuestro filósofo con apenas 48 años de edad producto de una enfermedad genética denominada talasemia<sup>20</sup>, dejando además de una esposa y cuatro hijos, todo un proyecto aún por realizar en este país cada vez más *fuera de sí*.

Cabe resaltar el papel abnegado de su mujer, Helen, quien en los últimos días de ASB, “[...] lo cuidó con dulzura y respeto, lleno del amor más delicado y profundo, serena e infatigable en las largas horas de sufrimiento y esperanza [...]” (Chiappo, 1974, p.140). Por si fuera poco, hoy en día esta feminista noruega, a pesar del peso de los años, sigue difundiendo las reflexiones de nuestro filósofo, quien alguna vez había firmado algunos artículos bajo el seudónimo de Filodemo Yupanqui.

La vasta producción de ASB la podemos encontrar en la revista *Textual* (1974, pp.143-152) y en los escritos de María Rivara de Tuesta<sup>21</sup> (1975, pp.165-185)<sup>22</sup>; pero la más actualizada bibliografía, hasta el momento, es la elaborada por Javier Tong, titulada *Bibliografía de Augusto Salazar Bondy*<sup>23</sup>.

## 1.2. La filosofía

En torno a las reflexiones filosóficas de ASB es necesario considerar los siguientes aspectos: Primero, el desenvolvimiento de la filosofía a nivel latinoamericano (por ende a nivel peruano) como una copia imperfecta del quehacer filosófico europeo desde la invasión española en el s. XVI; segundo, que a lo largo de ese desenvolvimiento filosófico (desde sus orígenes en Mileto)<sup>24</sup> el término filosofía va a tomar diversos matices o sentidos que se reflejarán en su vasta reflexión.

---

<sup>20</sup>Recuperado: <https://www.youtube.com/watch?v=OvfaujCPPoU>  
<https://www.youtube.com/watch?v=omk0SJ3kYR8>.

<sup>21</sup> **María Rivara de Tuesta** (1929-2014). Intelectual sanmarquina, doctora en filosofía e historia. Su espíritu inquisidor la llevó a publicar libros como *Tres ensayos de filosofía en el Perú* (2000), *Historia de las ideas en el Perú y Latinoamérica* (2000), *José de Acosta: un humanista reformista* (1970), entre otros. Recuperado: <http://letras.unmsm.edu.pe/index.php/eventos/550-fallece-profesora-maria-luisa-rivara-de-tuesta>

<sup>22</sup> Véase En: *San Marcos*. Revista de Artes, Ciencias y Humanidades (Lima, UNMSM), nro. 12, julio-setiembre de 1975, pp. 165-185. También, *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*. Tom. II, Lima, Ed, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp.305-334.

<sup>23</sup> **Tong Hurtado, Javier Lizardo** (Nació el 5 de octubre de 1971). Se trata de un trabajo inédito de 42 carillas, elaborado en el 2011 para el curso de Seminario de filosofía latinoamericana “Augusto Salazar Bondy”, dirigido por el profesor Rubén Quiroz en la UNMSM.

<sup>24</sup> Aunque en su último trabajo (*Antropología de la dominación*) da a entrever que las primeras reflexiones sobre el hombre se pueden remontar al mundo oriental.

Este último aspecto es lo que más nos interesa en la presente investigación por ello podemos sostener que en las reflexiones de ASB se hallan, por lo menos, once sentidos diferentes, pero concatenados del término filosofía que a su vez se pueden agrupar, por una cuestión expositiva, en dos campos: el de la definición explícita y de la implícita.

### **1.2.1. Definición explícita**

Enmarcaremos dentro de este grupo aquellas definiciones que constituyen una unidad triádica común a lo largo de los diversos escritos de ASB. Es decir, se trata de tres definiciones que se presentan siempre interconectadas en las obras de nuestro filósofo; además, poseen la estructura lógica de una definición propiamente dicha<sup>25</sup>. ASB (2000) lo presenta así: “Dicho en una fórmula sintética, la filosofía ha venido siendo: 1º una *reflexión crítica*; 2º una *concepción del mundo*; y 3º un *saber de la vida*”<sup>26</sup> (p.38). Ahora veamos esta triada con detenimiento.

#### **a) Filosofía como crítica o análisis**

La filosofía como reflexión crítica también se puede denominar, según ASB (2000), análisis lógico y lingüístico, definición de conceptos, indagación de categorías, investigación de datos últimos y los principios de toda experiencia, fundamentación del conocimiento o la acción, esclarecimiento de métodos y supuestos, etc., es decir, en este primer sentido, la filosofía se constituye en un verdadero instrumento de análisis teórico y práctico en la medida en que, por un lado, es reflexión de conceptos, definiciones, argumentos, teorías, supuestos, etc. y, por otro, es reflexión crítica y problematizadora sobre el mundo de la vida o las acciones cotidianas del ser humano. Por eso ASB decía que Sócrates afirmaba que una vida sin reflexión no merecía ser vivida, pues para este era imprescindible la búsqueda de definiciones o esencias iluminadoras en nuestro interior y que su alumbramiento era garantía de la virtud humana. Mientras que Aristóteles consideró a la metafísica (teología o filosofía primera) como la ciencia del ser, en tanto ser, o como la ciencia teórica de los primeros principios y primeras causas de la realidad. En cambio, Francis Bacon anticipando el proyecto moderno, consideró la necesidad de dominar y transformar la naturaleza a través de las ciencias positivas, pero para que estas se desarrollen consideró de vital importancia cuestionar y superar los ídolos (prejuicios) que impiden el avance

---

<sup>25</sup> Una definición, desde la perspectiva lógica, posee las siguientes partes: *definiendum* y *definiens*. Cf. Copi, Irving M. *Introducción a la lógica*. 4ta ed. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1999, pp. 134-142. También véase. Llanos, Marino. *Lógica jurídica*. Lima, Ed. Logos, 2003, pp.25-66.

<sup>26</sup> También véase: Su *Vocabulario filosófico* (incluido en la misma obra), p. 283; su *Didáctica de la filosofía*. Lima, Ed. Universo S.A., 1967, p.283; Su *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Ed. Siglo XXI, 1968, pp.112-113.

de la ciencia; de esa forma el hombre se constituiría en el amo y señor de la naturaleza. Desarrollando la misma línea del proyecto moderno, Descartes consideró la necesidad de fundamentar las ciencias a partir de ideas claras y distintas, para ello radicalizó su duda metódica. Ya en el s. XX, Wittgenstein consideró en su *Tractatus logico-philosophicus* la no existencia de problemas filosóficos, sino solo de pseudoproblemas, los cuales se deben disolver; por ello, consideró la filosofía como una actividad esclarecedora del lenguaje; en cambio, en sus *Investigaciones filosóficas* optó por considerar la filosofía como una terapia del lenguaje por medio del lenguaje. Por lo tanto:

Desde este punto de vista, la filosofía es, pues, una reflexión sobre los problemas del conocimiento, la acción, la invención o la existencia. Trabaja sobre lo ya dado por la ciencia, la praxis moral, la creación artística y la vida cotidiana, como indagación acerca de las realizaciones espirituales ya producidas. Es un mirar el reverso de aquello que el conocimiento y la vida han creado, sin producir nuevos contenidos o nueva actividad de vida. Es un saber segundo, una determinación de la textura interna, la articulación esencial y la forma de lo dado, a manera de una radiografía o una foto en negativo, que permite ver de otro modo las mismas cosas; una técnica de entender las realidades ya descubiertas y no descubrir realidades inéditas (Salazar, 2000, pp.38-39).

En suma, la filosofía como crítica o análisis, en la medida en que labora a partir de lo dado, se constituye en una especie de metaconocimiento, o instrumento de crítica.

Sin embargo, los filósofos no solo se han limitado a analizar lo teórico y lo práctico, sino también se atrevieron a teorizar y producir nuevos conocimientos en base a su realidad concreta; de ahí que la filosofía se entienda también como una concepción del mundo.

#### **b) Filosofía como concepción o teoría**

La filosofía como concepción o teoría se da cuando los filósofos, confiando en su capacidad racional, buscan explicar la totalidad de lo existente; buscan teorizar sobre el ser descubriendo y, abstrayendo regularidades universales que rigen el mundo, construyen realidades que trascienden los hechos y lo inmediato; pero al mismo tiempo, el filósofo pretende responder a lo cotidiano a partir de sus especulaciones metafísicas. Afirma ASB (2000):

Como concepción del mundo, en cambio, la filosofía pretende sobrepasar lo dado y abrazar, en una mirada total, la realidad en conjunto, descubriendo nuevos panoramas y formas de ser. La concepción del mundo, en el sentido aquí entendido, comprende muchas cosas: visión trascendente, intuición

absoluta, generalización inductiva y síntesis última de conocimiento, unificación total de las ciencias y las experiencias, develamiento del ser, dialéctica de la idea y la naturaleza, saber universal, etc. Esta es la forma del quehacer filosófico que da sustento a las formulaciones metafísicas de todo género, a las especulaciones ontológicas, a las teológicas y también, por cierto, a las implicaciones y remates místicos de muchas filosofías (p.39).

Esta forma de actividad filosófica la podemos hallar en grandes especuladores como Platón, Plotino, Santo Tomás, Hegel, etc. El primero considera que lo real son las ideas (reales, eternas, perfectas, inmutables, etc.) y que las cosas (aparentes, perecederas, imperfectas, mutables, etc.) solo son participaciones imperfectas de las ideas. El segundo, amparado en Platón, sostiene que la materia es lo más alejado del Uno (Bien) por procesión; por ello, lo más despreciable en este mundo es la materia (cuerpo) y la liberación del alma (atrapada en el cuerpo) solo es posible contemplando el Uno (Bien), pero, a su vez, esta epifanía generaría el éxtasis. El tercero, siguiendo la tradición griega, en especial al estagirita, reafirma (igual que Agustín de Hipona) la *creatio ex nihilo*, y que por la fe el dios cristiano se nos revela mientras que por la razón se lo demuestra; por ello propone sus famosas cinco vías (a posteriori) para demostrar la existencia de dios. En cambio, Hegel llevará hasta sus últimas consecuencias la racionalidad humana al considerar que es posible el saber absoluto, de ahí que haya considerado que la totalidad es el desenvolvimiento dialéctico de la idea absoluta hasta tomar conciencia en la filosofía.

Por lo tanto, la filosofía como concepción o teoría es la mirada holística e integral de la realidad con la pretensión de superar lo dado. Es decir, a diferencia de la primera (filosofía como crítica o análisis), que se limitaba a analizar el conocimiento ya producido, ahora la filosofía (como concepción o teoría) crea conocimientos inéditos de carácter global y de acuerdo a la realidad concreta de cada filósofo; por ello, ASB (2000) afirma que

[...] todo hombre forja o hace suya una concepción del mundo desde la cual vive, pero sólo algunas de las concepciones del mundo alcanzan la condición de filosóficas y éstas son, aparte de expedientes para la vida, sistemas ideológicos con pretensión de objetividad (pp. 121-122).

Vale decir, que todo humano asume (consciente o inconscientemente) alguna concepción del mundo desde la cual orienta su existencia; pero no siempre una concepción del mundo llega a tener un carácter filosófico, pues puede tratarse de una concepción religiosa, científica, etc.; pero,



en caso de tener un rasgo filosófico, se constituye en una ideología con pretensiones de realización; es decir, la teoría deviene en práctica.

### **c) Filosofía como prescripción o práctica**

Es notorio que esta filosofía es contraria, a su vez, el complemento dialéctico de la anterior, pues pretende orientar la vida y la realización del hombre. Es decir, el filósofo no solo teoriza sobre el mundo y la vida, sino que muchas veces se compromete con la existencia individual o social de la criatura humana, por eso prescribe y orienta a partir de reglas, criterios, fines y demás, y no es de extrañar, a lo largo del desenvolvimiento filosófico,

[...] que los filósofos propongan o que de ellos se demande un juicio valorativo acerca de la vida, su sentido y sus metas, y una prescripción sobre la conducta propia del hombre en su expresión más alta. — continúa ASB — Es este el saber de la vida o la sabiduría en que, para muchos, sobre todo en la antigüedad, parece constituir esencialmente la filosofía [...] [es decir] Este es el lado práctico de la filosofía, su compromiso con el hombre concreto, un hacer vital que se vincula y sobrepone al saber teórico estricto (Salazar, 2000, p.39).

Tal es el caso de filósofos antiguos, sobre todo del periodo helenístico –romano (epicúreos, estoicos, escépticos, cínicos, eclécticos y neoplatónicos) que se centraron en la búsqueda de la felicidad o ataraxia individual. En cambio, en la época moderna filósofos como Kant desarrolló una moral autónoma o formal, es decir, una moral basada en la buena voluntad y el deber. Ya en la época contemporánea, por un lado, el filósofo de Tréveris (Marx) consideró que el proletariado era el sujeto de la historia, el llamado a iniciar la verdadera historia; por otro lado, el inglés B. Russell dio las pautas necesarias para conquistar la felicidad.

Entonces, en base a lo dicho hasta aquí se puede afirmar, sin vacilación, que a lo largo de toda la historia de la filosofía se ha buscado aplicar la reflexión teórica a la vida individual o social de los hombres; así ha sido tanto en los países desarrollados como en los países subdesarrollados, aunque en estos últimos la filosofía solo haya sido un eco defectivo de los primeros; por ello, ASB (1965) sostiene:

En todas las etapas y en todas las orientaciones se ha buscado aplicar la reflexión a la historia. La filosofía no ha sido entendida nunca como un producto puro del intelecto, separado de la existencia social e indiferente en su evolución al proceso de la historia. Todo lo contrario. Ha sido antesala de la

praxis, instrumento de transformación de la realidad y creación ligada al destino social, reflejo de sus virtudes y vicios (p.455).

Es decir, según ASB, en todas las etapas y orientaciones, la filosofía peruana no ha prescindido de los problemas sociales; al contrario, se ha involucrado con la *praxis* social ya sea como positivismo, o anarquismo, espiritualismo, marxismo, relativismo, etc. Todo esto lo podemos notar en nuestros intelectuales como M.V. Villarán, M.G. Prada, A. Deustua, J.C. Mariátegui, V.R. Haya de la Torre, etc. quienes no solo se limitaron a repetir lo teorizado por los europeos, sino que buscaron en todo momento terrenalizarlo dándole la interpretación y peculiaridad necesarias, sin que ello implique que hayan logrado desarrollar una filosofía auténtica y original, a decir de ASB.

Para finalizar esta unidad triádica común es imprescindible recordar que estos sentidos de la filosofía están íntimamente vinculados entre sí y se influyen mutuamente; pero es de vital importancia saber delimitarlos, pues, como señala la cita,

El filósofo en efecto, opera de modo diverso cuando construye una visión metafísica del mundo y cuando expresa una valoración o propone una meta de acción. Aunque los resultados de estas operaciones penetren los unos en los otros, la crítica, la especulación y la prescripción tienen cada uno sentido peculiar y su valor como momentos del esfuerzo filosófico<sup>1</sup> (Salazar, 2000, p.40).

Vale decir, que el filósofo procede de formas distintas cuando cuestiona, especula y prescribe, entonces, considerar al mismo tiempo esta unidad y multiplicidad nos permitirá evitar distorsiones y equívocos en la actividad filosófica.

### **1.2.2. Definición implícita**

Son aquellas definiciones que no constituyen una unidad triádica común ni tienen la forma de una definición lógica en rigor; además suelen requerir, todavía, de un rastreo e interpretación para su captación. Sus variedades:

#### **a) Filosofía como su historia**

Claro está, que según ASB, la filosofía ha venido siendo crítica, especulación y prescripción a lo largo de su historia, por ello, ya había considerado en su *¿Qué es la filosofía?* la única posible definición adecuada una de tipo ostensivo, es decir, la filosofía significa lo que los filósofos han creado a lo largo de su historia. Veamos esto en términos del mismo ASB (1967):

Lo que es la filosofía no es nada distinto de lo que los filósofos han hecho desde que surgió este saber como producto histórico. Quizá la única definición adecuada de la filosofía sea una de tipo ostensivo. Definición ostensiva de una palabra es aquella en la cual se da contenido significativo a la palabra indicando por un gesto o una presentación directa qué clase de objeto significa. Si digo “rojo” y señalo uno o varios objetos de este color, estoy dando una definición ostensiva de dicho término. Así en el caso de la filosofía, puedo decir que la “filosofía” significa eso que los pensadores como Sócrates, Platón, Kant, Hegel y otros, han hecho desde más de dos mil años. Lo que la filosofía es, es eso que estos hombres han fabricado. Lo que la filosofía es, es lo que su historia nos muestra (pp.9-10).

De acuerdo a estas afirmaciones, podemos colegir con ASB lo siguiente: primero, admite la posibilidad no de una filosofía, sino diversas filosofías como la de un Sócrates, Platón, Kant, Hegel, etc., pero todas ellas, al fin y al cabo, como un producto histórico que refleja de alguna manera los intereses de los filósofos como seres individuales o sociales; segundo, la filosofía es lo que se ha desarrollado desde sus orígenes en Mileto durante el s.VI a. n. e.

Por lo tanto, la filosofía en Hispanoamérica (por ende, en el Perú) no es más que una imitación defectiva de aquella filosofía, debido a su condición de continente subdesarrollado, dependiente y dominado. Es decir, según ASB, en toda sociedad tercermundista hay una dominación económica y cultural; por ende, en estas sociedades prima la cultura de la dominación que se refleja a través de la filosofía de la dominación, ciencia de la dominación, pedagogía de la dominación, etc. Ahora veamos con detenimiento esta filosofía de la dominación.

#### **b) Filosofía como dominación o despojo**

La filosofía de la dominación o la filosofía del despojo se inició — según nuestro autor — a partir de la invasión española en el s. XVI pasando por los siguientes periodos: Primero, la Escolástica (ss.XVI-XVIII), periodo en el que predomina el debate en torno a la humanidad del “indio” y la guerra “justa” sobre los naturales para justificar la invasión. Un personaje, entre otros, que negó férreamente la humanidad de los naturales y que defendió la guerra “justa” contra estos fue Ginés de Sepúlveda, pero quien se “opuso” a este fue Bartolomé de las Casas. Segundo, la Ilustración (ss. XVIII-XIX) representó los intereses de los criollos, quienes, influenciados por los ideales de libertad y ciencia europeas, buscaron fundamentar la independencia criolla, de ahí que surgieron en este afán muchas instituciones como la Sociedad Amantes del País, San Fernando e incluso algún instrumento de difusión intelectual (ciencia, política, arte, etc.) como el *Mercurio Peruano*. En este periodo sobresalieron Hipólito Unanue,

Toribio Rodríguez de Mendoza, Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, etc. Tercero, una vez que se logra la independencia criolla se desarrolla el Romanticismo (1830-1880), que fue un periodo en el que la clase política se divide en liberales, conservadores, monárquicos y republicanos, quienes debaten en torno a la forma de gobierno de la naciente república. Los personajes que destacaron, entre otros, son Benito Laso (liberal que defendió la *soberanía popular*) y Bartolomé Herrera (conservador que abogó por la *soberanía de la inteligencia*). Cuarto, se desarrolló el positivismo (ss. XIX-XX), periodo en el que sobresalen Manuel Vicente Villarán, Manuel Gonzales Prada, etc. quienes, influenciados por Spencer, Comte, etc., buscaron la reconstrucción e industrialización nacional a partir de las ciencias positivas, después de la guerra del guano y el salitre. Pero el exceso de cientificismo generará que en quinto lugar surja la reacción espiritualista (s. XX), periodo en el que sobresalen Alejandro Deústua, Víctor Andrés Belaunde, etc., los cuales siguiendo las huellas de Bergson, Wundt y otros criticaron los límites de la ciencia (positiva), y en su lugar desarrollaron conceptos como orden, libertad, intuición, etc. Y, finalmente, bajo el rótulo de filosofía actual considera ASB a diversas generaciones; entre los que sobresalen tenemos a José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Francisco Miró Quesada, etc., quienes asumieron y desarrollaron nuevas tendencias como el marxismo, la fenomenología, el existencialismo, filosofía analítica, etc.

En base a lo afirmado hasta aquí, ASB (1968) da cuenta de algunas características de esta filosofía defectiva, a saber:

- Sentido imitativo de reflexión. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un *ismo* extranjero preexistente, suscribir ciertas tesis adaptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época.
- Receptividad universal. Es decir, una disposición abierta e irrestricta a todo lo que sea foráneo en la medida en que haya logrado cierta forma.
- Ausencia de una tendencia característica. No hay perfil ni estilo en el pensamiento hispanoamericano que permita desarrollar una tradición sólida.
- Ausencia correlativa de aportes originales. No hay nuevas ideas que puedan ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial.

- Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual entre los cultivadores de la filosofía.
- Distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad<sup>27</sup>.

En suma, la filosofía de la dominación, propio de los países tercer mundistas, se constituye como aquella filosofía que no es genuina (inauténtica) ni original a pesar de poseer cierta peculiaridad. Es una filosofía alienada y alienante que encubre su verdadera fisonomía a través de los mitos enmascaradores. Es una filosofía defectiva e imitativa a causa de nuestra sociedad y cultura. Por ello, ASB (1968) se cuestiona y responde del siguiente modo:

¿Tiene que serlo necesariamente, siempre? ¿No hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Respondemos positivamente. Sí la hay, porque el hombre en ciertas circunstancias – no frecuentes ni previsibles – salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perduran o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones (p.124).

Vale decir, que nuestro autor muestra una actitud optimista sobre el futuro de nuestra filosofía; por ello, considera la necesidad de una liberación económica y cultural a través de un proceso revolucionario.

Y finiquita esta parte, ASB (1995), proponiendo como una prescripción posible, y no como una imposición, que orientemos con firmeza nuestro trabajo filosófico a la cancelación de la dominación interna y externa de nuestros países, y con ello iniciar la filosofía de la liberación que es lo opuesto de la filosofía de la dominación.

### **c) Filosofía como liberación o guerra**

Ahora bien, la filosofía de la liberación o la filosofía de la guerra pretende acabar con la filosofía de la dominación. De ahí que, por un lado, su desarrollo solo es posible en países subdesarrollados y en proceso de liberación; y por otro lado, su antecedente en el Perú se remonta a Mariátegui y no a la teología de la liberación, a decir de ASB.

---

<sup>27</sup>También véase: en Salazar, Augusto. “Sentido y problema del pensamiento filosófico”. En *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana* (Mexico, Polymaster), nro. 12, noviembre de 1978, pp.15-17.

Veamos ahora con detalle qué entiende nuestro filósofo por filosofía **de** la liberación:

Donde “de” debe ser entendido en el sentido fuerte de “procedente de”, “basada en”, “alimentada por”. La filosofía de la dominación es nuestra expresión resultado de la situación de dominación y no podía ser menos, porque la dominación es total y abarca la cultura. Una filosofía que cambie de signo, tiene que ser una filosofía de la liberación, poniéndose al ritmo de la liberación. Y puede construirse en la medida en que se da un proceso de liberación para ser expresión de liberación. Y en la medida en que, al ser expresión de liberación, al mismo tiempo puede ser estímulo de la liberación [...] Nosotros no podemos cambiar de signo a la filosofía de la liberación y hacer que comience a construirse o a reconstruirse como una filosofía de la liberación sin que sea una filosofía de la liberación del tercer mundo y en el tercer mundo, en el proceso de liberación del tercer mundo (Salazar, 1995, pp.188-189).

En síntesis, la filosofía de la liberación es aquella filosofía “procedente del” tercer mundo (y desarrollado en el tercer mundo), “basada en” el proceso de liberación y “alimentada por” el proceso de liberación de los países del tercer mundo. Entonces,

[...] la filosofía [de la liberación] que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a centros de poder de hoy, ligados como están a los intereses y metas de esas potencias. A lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica (Salazar,1968, p.127).

Es decir, la filosofía de la liberación no puede ser una variante de las propuestas filosóficas de las potencias dominantes, pues expresan intereses y metas ajenos al nuestro. Al contrario, se tiene que forjar un pensamiento (por ende una filosofía) que exprese los intereses y las necesidades de nuestra comunidad, y que sobre todo sirva como instrumento (teórico-práctico) para cancelar nuestra condición de sociedad subdesarrollada y dominada. Además, para que sea posible una filosofía de la liberación; es decir, una filosofía genuina (auténtica) y original, ASB (1995) propone un recetario en tres dimensiones. Primera, la dimensión **crítica** que implica análisis, con los instrumentos de la epistemología, centrado en el lenguaje y la crítica histórico-social. Segunda, consiste en el **replanteamiento** o cambio de óptica en el tratamiento de los problemas

filosóficos. Tercera, consiste en la **construcción** de un pensamiento filosófico que sea la resultante de la crítica y del replanteamiento. En suma, se trata de reconstruir la filosofía.

Veamos ahora las cuatro últimas de las ocho tesis que el propio ASB (1968) nos presenta en su ya citado *¿Existe una filosofía de nuestra América?* para complementar lo afirmado hasta aquí.

- La constitución de un pensamiento genuino y original solo será posible con la cancelación del subdesarrollo y la dominación.
- La filosofía auténtica y original será producto de una sociedad auténtica y creadora. Pero puede comenzar a serlo como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, así como por el análisis y la crítica, por la confrontación de valores vigentes en nuestro mundo.
- Pero en la medida en que aún seguirá sirviéndose de lo externo deberá ser vigilante y desconfiada en extremo a fin de evitar, por la crítica y la consulta de la realidad, la recaída en los modos alienantes de reflexión.
- Las naciones del tercer mundo tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones definidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales.

Finalmente, nuestro autor, consciente de las implicancias de sus afirmaciones, hace la siguiente aclaración:

[...] no estamos postulando la necesidad de una filosofía práctica, aplicada o sociológica, como más de una vez se ha propuesto al pensamiento hispanoamericano. Estamos convencidos de que el carácter teórico estricto —que no tiene que significar en nada divorcio de la práctica—, la más alta exigencia reflexiva, es indispensable en la filosofía hispanoamericana como en toda filosofía genuina (Salazar, 1968, p.128).

Es decir, según ASB, la filosofía de la liberación constituye una unidad dialéctica entre la teoría y la práctica, por ello está lejos de ser una filosofía meramente práctica, aplicada o sociológica. El desarrollo teórico, a decir de nuestro filósofo, desde el análisis y la crítica de nuestra condición de ser es de vital importancia para orientar nuestra liberación. Pero para iniciar este proceso de liberación es necesario, además de teorizar desde nuestra condición de alienados

y en concordancia con nuestra tradición, replantear la educación en un sentido liberador; por ello propuso, entre otras medidas, el curso de filosofía desde la secundaria, en el que se enseñe a filosofar.

#### **d) Filosofía como el filosofar**

En su *Didáctica de la filosofía*, ASB (1967) distingue dos formas de educación: adaptativa y suscitadora. La primera es una educación que brinda a los educandos valores, actitudes e ideas ya establecidos y prefabricados; por ende, es negativa, ya que la mera instrucción sigue el juego de la dominación; la segunda, es todo lo contrario porque busca despertar la creatividad, la originalidad y nuevas actitudes en los educandos; por ende es positiva, pues es una educación para la liberación sin prescindir de lo establecido en la naturaleza y la cultura.

Por lo tanto, la formación filosófica propiamente dicha, a decir de ASB, tiene que forjarse desde una educación suscitadora, es decir, desde una educación que promueva el análisis, la crítica, la creatividad, la originalidad y la liberación; por ello, parafraseando a Kant, sostiene

[...] que no es posible enseñar filosofía sino sólo a filosofar. Enseñar filosofía significaría, en efecto instruir al educando en una materia previamente producida y delimitada y conseguir de él que la reciba y la utilice, en suma, que la aprenda. Con ello, empero, habría desaparecido lo propiamente filosófico del pensamiento, que es el acto del análisis de ideas, de reelaboración de conceptos y de iluminación del mundo y la vida por recurso a lo incondicionado (a lo universal, primitivo o absoluto, como quiera llamárselo) (Salazar, 1967, p. 20).

En breve, enseñar filosofía es afín a una educación adaptativa, en cambio, enseñar a filosofar cumple con los rasgos de una educación suscitadora. Entonces, lo ideal de la formación filosófica, según nuestro filósofo, es el de enseñar a filosofar, en el sentido de que el educando debe

[...] participar en la construcción de un conocimiento abierto y que educar a alguien en el conocimiento filosófico es llevarlo a una conciencia del mundo y de la vida distinta de la cotidiana, proporcionarle un nuevo enfoque de lo ya conocido y abrirle el horizonte de una meditación a la vez problematizadora de todas las certezas e integradora de todas las verdades (Salazar, 1967, pp. 37-38).



Esta formación filosófica (suscitadora), según ASB (1967), se puede poner en práctica desde la educación secundaria contando con los maestros que estén a la altura de esta delicada y noble labor, para ello nos sugiere algunas consideraciones, a saber:

- a) La enseñanza filosófica no debe consistir en adoctrinamiento de ningún tipo, es decir, en propaganda o argumentación a favor de una concepción del mundo, ideología o filosofía cualquiera; pero esto no quiere decir que el profesor deba ocultar o reprimir sus convicciones personales, sino que dentro de su cometido propio no está el defenderlas y tratar de imponerlas. Si las expone, ha de ser como un elemento más del cuadro total temático y problemático que está llamado a ofrecer a sus alumnos.
- b) No se debe convertir la clase de filosofía en curso de retórica, es decir, en adiestramiento deliberado y sistemático del alumno en las técnicas de la persuasión, con el olvido de la sustancia del pensar filosófico, que es la búsqueda de la verdad racionalmente fundada. Aunque el filósofo necesita conocer todo género de técnicas de argumentación, sus formas y sus límites, y en cierto sentido conviene que esté familiarizado con la práctica de los recursos retóricos, no debe emplear sino las técnicas del debate racional, que no se enderezan a persuadir sino a establecer la verdad sobre bases objetivas.
- c) La enseñanza filosófica no es una escuela de indiferencia y apartamiento de la vida y de los problemas más serios y hondos, sino una manera de ver claro en ellos, desde una perspectiva crítica universal. Hay compromiso filosófico con el mundo, pero él pasa a través del tamiz de la razón. La enseñanza filosófica no debe ignorarla ni inhibirla, tampoco imponerla, tan solo debe prepararla y estimularla por la meditación racional.
- d) Finalmente, debe evitarse hacer del quehacer filosófico un simple relato de experiencias personales más o menos sugestivas y dramáticas. La resonancia sugestiva y el dramatismo no aseguran autenticidad filosófica a una reflexión. No es la significación biográfica de los asuntos lo que cuenta en la enseñanza de la filosofía, sino el análisis y la interpretación que de ellos se den y el ejercicio del pensar que a su amparo se consiga. La experiencia del alumno es un elemento motivacional que el

profesor debe saber emplear, pero el curso de filosofía no puede consistir en el relato de experiencias ni siquiera con fines didácticos.

Esta forma de proceder en la formación filosófica, a decir de ASB (1967), posee implicancias positivas en el educando, ya que en una clase de filosofía, mediante el diálogo, la explicación de textos, las lecciones de exposición y crítica y demás procedimientos didácticos, el maestro va enseñando al educando cómo pensar, cómo argumentar y cómo establecer su validez o invalidez de un razonamiento. De este modo, el maestro va forjando en el estudiante el arte del discurso racional para poder conceptuar la realidad, así como para analizar y sustentar la ciencia y la praxis humanas.

Por último, nuestro filósofo hace la siguiente salvedad al afirmar

[...] que no todos los hombres filosofan. La mayor parte de ellos no sobrepasa el nivel de conocimiento vulgar, un grupo, cada vez más numeroso, se dedica al esforzado ejercicio de la ciencia [...] Pero si bien la severa actitud filosófica es de hecho adoptada sólo por una minoría, cualquier hombre puede llegar a hacerla suya por el esfuerzo y la disciplina del pensamiento [...] ¿para qué filosofamos? [...] filosofamos para satisfacer esa necesidad de conocimiento universal y racional que no queda satisfecha con otra forma de saber o de actividad humana [...] filosofamos para alcanzar la más justa orientación racional de nuestra existencia (Salazar, 1971, pp.25-26).

Como es de esperarse, no todos los hombres filosofan, pues el grueso de la población no supera el conocimiento ordinario, y una prueba que ASB daría en nuestros días podría ser, por ejemplo, la variedad de programas, comentarios y opiniones que se vierten a través de los medios de comunicación (televisión, radio, periódico e Internet), salvo honrosas excepciones. Un grupo cada vez mayor de los que tienen la oportunidad de seguir una carrera universitaria opta por una carrera científico- técnica, como lo muestra la gran demanda que tienen las carreras de medicina, ingeniería, etc. En cambio, solo una minoría opta por la actitud filosófica, pero ello no niega que en potencia cualquiera pueda filosofar con esfuerzo y disciplina. Finiquita esta parte nuestro autor resaltando la importancia del filosofar en la medida en que cubre nuestra necesidad de alcanzar un conocimiento holístico y racional, así como para lograr la más adecuada orientación de nuestra praxis en aras de lograr la liberación. Es así como la filosofía, ahora, deviene en ideología.

### **e) Filosofía como ideología**

Retomando su texto intitulado *¿Qué es filosofía?* podemos notar que ASB (1967) considera tres sentidos del término ideología: El primero, refiere a cualquier conjunto de ideas y creencias; el segundo, se reduce a los cuerpos doctrinarios de carácter político; el último, que asume nuestro filósofo, se entiende como un cuerpo de ideas y creencias, suficientemente sistematizados, que se aplica a los problemas humanos y que, como tal, comporta una interpretación, un juicio o una constelación de juicios valorativos sobre el comportamiento de los individuos y los grupos. De acuerdo a este último sentido la religión, la moral, el arte, la política y la propia filosofía serían ideologías, mientras que la ciencia se excluye de este grupo. Entonces, “[...] la filosofía se ofrece como un cuerpo sistemático de ideas y opiniones sobre el hombre y su vivir, que comporta interpretaciones de la realidad y opciones prácticas o sea se ofrece como una ideología” (Salazar,1967, p.31). Culmina reafirmando y precisando que “La filosofía es entonces ideología, pero es una ideología —seguramente la única— racionalmente fundada, una ideología quizá imposible en su ideal último, ya que aspira a lograr la síntesis cabal de la racionalidad y la acción” (Salazar,1967, p.32).

De otro modo, para nuestro filósofo la filosofía es la única ideología racionalmente sustentada que tiende al infinito horizonte a partir de la síntesis cabal entre la teoría y la práctica.

Claro está que este sentido de filosofía roza con la filosofía como concepción; sin embargo, la primera (filosofía como ideología) se constituye en un ideal infinito de la humanidad, vale decir en una búsqueda incesante de la realización plena de la humanidad; y la segunda es una *weltanschauung* y no deja de ser un modo de vida, muchas veces, individual. En breve, la primera posee un sentido más político, mientras que la segunda posee un sentido que va desde lo ontológico a lo ético.

### **f) Filosofía como traducción**

En lo que respecta a este sentido lo podemos hallar cuando ASB (1951) sostiene que Eugenio Imaz<sup>28</sup> “Alguna vez dijo que su actividad filosófica profesional era la traducción” (p.19). Y prosigue con la explicación:

---

<sup>28</sup> **Eugenio Imaz Echeverría** (1900-1951) fue un filósofo y traductor español. Licenciado en Derecho y en Filosofía y Letras por la Universidad Central de Madrid (1925 y 1929, respectivamente), a través de una beca de la Junta de

[...] la traducción es la ocasión del diálogo con los mejores y de un penetrar cabal en el venero de la lengua, que enseña cuándo es ella ropaje adecuado del pensamiento, transparecer de algo sustantivo, y cuándo el verbo se convierte en cárcel (Salazar, 1951, p.19).

Vale decir, según ASB, la traducción filosófica se constituye en una actividad filosófica profesional, pues permite el diálogo con el otro, así como la penetración etimológica y esclarecimiento del lenguaje filosófico. Sin embargo, este modo de proceder filosófico aún carece de autenticidad y genuinidad, pero es una forma de familiarizarse con los mejores y empaparse del quehacer filosófico. Por ello, en su *Iniciación filosófica* hace la siguiente aclaración:

Un principiante en filosofía crea a duras penas y nunca sin imitar. El valor de su pensamiento está dado por el esfuerzo que pone en comprender y traducir a sus maestros, antes que por un aporte original. Este pensar y decir por cuenta propia las ideas de otros, esta reflexión y formulación imitativa es, sin embargo, un primer lenguaje personal, una primera forma de autoafirmación intelectual que se alimenta de rebeldía escondida (Salazar, 2000, p.22).

En otros términos, la creación original de un principiante pasa por la imitación. El valor de sus reflexiones radica en comprender y verbalizar a los filósofos. Este modo personal de expresar las ideas de otros constituye la primera forma de autoafirmación intelectual.

Ahora bien, este modo de concebir la filosofía explicaría, en parte, las traducciones que realizó nuestro filósofo de autores como Rudolf Carnap (*La antigua y la nueva lógica*), Émile Brehier (*Ciencia y humanismo*), George E. Moore (*El concepto del valor intrínseco*), Ludwig Wittgenstein (*En torno a la ética y el valor*), Francois Perroux (*La alienación en el medio industrial y Alienación y creación colectiva*) y Gaston Bachelard (*El nuevo espíritu científico*).

Y con razón Francisco Miró Quesada C. (1947) en la introducción a la traducción salazariana de *La antigua y la nueva lógica* de Rudolf Carnap, afirmó lo siguiente:

La presente traducción, hecha por un alumno de filosofía — ASB — que a pesar de su condición de tal puede ya ser considerado como uno de los representantes del actual movimiento filosófico peruano, es

---

Ampliación de Estudios viajó a Alemania, donde trabajó en distintas universidades y completó su formación durante dos años.

índice de que nuestro país está en la última atapa de la superación del tropicalismo. Ya los que se dedican a la filosofía en el Perú han perdido el terror a la técnica<sup>29</sup> (p.91).

Es decir, según Francisco Miró Quesada C., ASB ya desde sus inicios en la filosofía buscaba el diálogo con los entendidos en ella a partir de la comprensión e interpretación del lenguaje filosófico original, y que de esa forma habría contribuido a la comprensión de caladura a partir del manejo de los instrumentos filosóficos, tales como idiomas, métodos, en suma, técnicas. Pero, como es sabido, para ASB este modo de proceder no constituye aún ninguna originalidad ni genuinidad.

### **g) Filosofía como disciplina o postura**

Este sentido de la filosofía, a diferencia de la filosofía como crítica o como traducción, sí produce conocimientos con atisbos de originalidad; en cambio, a diferencia de la filosofía como concepción no se limita a reflexionar sobre el mundo, más bien echa la mirada sobre las diversas cuestiones filosóficas, como se puede notar en su *Introducción a la filosofía*. En este texto, nuestro autor reflexiona sobre el conocimiento, la ciencia, el valor, la ética, la libertad, la ética social, la estética, el hombre y la realidad, dando los alcances y límites de cada posición filosófica. Pero tal vez el mayor aporte de ASB se muestre en sus reflexiones en torno a la ontología, la axiología, la antropología, la filosofía política y la filosofía de la educación, temas que abordaremos con detenimiento más adelante, excepto el último por superar los objetivos del presente trabajo.

Ahora bien, la filosofía como disciplina o postura consiste en la reflexión en torno a los diversos problemas filosóficos, por eso es entendible hallar pasajes como los que sigue: “De un lado, hay filosofías que definen al valor en términos de una propiedad o una sustancia real, perteneciente al orden de los fenómenos naturales” (Salazar,1971, pp.65-66). Como es obvio, ASB se refiere aquí al naturalismo axiológico, pero esto no es lo más importante. Lo que vale

---

<sup>29</sup> Francisco Miró Quesada C., en la introducción a su *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981), nos habla de cuatro generaciones de filósofos que habrían repercutido en el desarrollo de un filosofar auténtico latinoamericano. La primera (patriarcas o fundadores) se limitó a difundir la filosofía europea cayendo en un desenfoque teórico. La segunda (forjadores) está conformada por los que superan el desenfoque teórico dando el salto desde una comprensión estructural a una comprensión de caladura (recuperación anabásica) y proponen el proyecto del filosofar auténtico. La tercera (técnicos) es la conformada por los que desarrollan el filosofar auténtico; pero aún con angustia, ya sea desde una posición afirmativa (sostuvieron que el filosofar auténtico consiste en reflexionar sobre los problemas latinoamericanos o regionales), o desde una posición asuntiva (sostuvieron que el filosofar auténtico consiste en reflexionar sobre los problemas universales, pero ello supone mayor formación académica). Y la cuarta generación logra la naturalidad filosófica al filosofar sin angustia.

resaltar es el hecho de que para nuestro filósofo “filosofías” equivale a “posturas filosóficas”; entonces, hay filosofías sobre el ser, sobre el valor, sobre el hombre, etc., como haremos notar más adelante.

#### **h) Filosofía como cotidianidad**

Nuestro autor este último sentido de la filosofía lo aborda al inicio de su ya citado *¿Qué es filosofía?* en este texto, ASB considera que el término filosofía adopta diversos sentidos en la vida cotidiana, es decir, este sentido del término filosofía es el más amplio y flexible que va más allá de los límites de la filosofía académica o de lo que consideran los entendidos en la materia; por ello, no es extraño, según ASB (1967),

[...] que en una conversación corriente se oiga decir que alguien “toma las cosas con filosofía”, o calificar a un buen señor como filósofo porque adopta sistemáticamente actitudes que están casi siempre del lado de la cordura, la flexibilidad y el ánimo comprensivo o desprejuiciado. También se suele advertir con impaciencia, cuando ciertos asuntos urgen que mejor es “dejar de filosofar” o calificar de filosófico un discurso, un poema o un ensayo que posee cierta profundidad de pensamiento (p.7).

A partir de lo dicho, se puede inferir que en la vida cotidiana el término filosofía significa: Primero, aquella actitud que consiste en abordar los asuntos con sensatez, cordura, flexibilidad, tolerancia y libre de prejuicios. Segundo, actitud problematizadora y especulativa que se aleja de las soluciones prácticas y eficientes. Tercero, cualquier creación discursiva que contenga cierta profundidad de reflexión.

En suma, como podemos notar, en el mundo de la vida el término filosofía suele tener diversos usos y sentidos; sin que ello implique caer en lo no filosófico. Vale decir, que la reflexión filosófica cumple con algunos requisitos mínimos para ser considerada como tal. Tales requisitos son la actitud equilibrada, desprejuiciada, crítica, problemática, especulativa y la hondura en la reflexión.

#### **1.3. La antifilosofía**

En el capítulo XIV de su *Iniciación filosófica*, ASB sostiene la necesidad de presentar el otro lado de la filosofía, es decir, la negación de la filosofía, y con ello, a su vez, resaltar el carácter autocrítico del quehacer filosófico. Veamos lo que dice nuestro autor:

La antifilosofía verdadera es, entonces, inherente a la filosofía como saber que está en constante transformación, como pensar que perpetuamente busca constituirse y, contra todo dogmatismo, toda idea recibida, toda confianza ingenua en lo convencional y establecido, se renueva incesantemente y se recrea ante el reto de las realidades cambiantes de la historia humana (Salazar, 2000, pp.234-235).

Vale decir, en otros términos, que la antifilosofía es la otra cara de la filosofía que lucha contra toda forma de dogmatismo y se opone a lo establecido, y de esa forma se halla en constante cambio y renovación. En breve, la filosofía, al ser eminentemente crítica, se autocritica y deviene en antifilosofía.

Ahora bien, las primeras manifestaciones de la antifilosofía, según ASB, se hallan en el diálogo *Gorgias* de Platón, cuando este hace decir a Calicles lo que sigue:

La filosofía es ciertamente, amigo Sócrates, una ocupación grata, si uno se dedica a ella con mesura en los años juveniles; pero cuando se atiende a ella más tiempo de lo debido, es la ruina de los hombres [...] Hermoso es atender a la filosofía en tanto que es útil para la educación, y no está feo en un joven el filosofar; mas cuando un hombre, llegado a edad madura, filosofa todavía, la cosa se convierte en ridícula, amigo Sócrates[...] (Platón, 1966, p.389).

Es decir, según Calicles, sujeto “[...] que representaría a los hombres con intereses prácticos concretos y afanosos de poder y prosperidad [...]” (Salazar, 2000, p.230), la filosofía es estimable en la juventud cuando aún se carece de mayores responsabilidades; pero cuando ya se es adulto o anciano, la filosofía se torna en una actividad ridícula e inútil para la vida práctica.

A continuación, ASB presenta los argumentos en contra de la actividad filosófica de parte de los religiosos, científicos, artistas, escritores y de los propios filósofos.

De parte de los religiosos sumidos en la fe, ASB resalta las afirmaciones de Tomás de Kempis, quien en su *De la imitación de Cristo* resalta al hombre sencillo en contra del filósofo soberbio y temerario. “Todo hombre naturalmente desea saber; mas, ¿qué aprovecha la ciencia sin el temor de Dios? Por cierto mejor es el rústico humilde que sirve a Dios, que el soberbio filósofo que, dejando de conocerse, considera el curso del cielo” (De Kempis, 181, p.12).

Verbalizando a Kempis, ASB (2000), agrega lo siguiente:

El saber filosófico, según tal punto de vista, más que un auxilio para la vida es “estorbo y engaño” y lleva, contra su pretendida capacidad esclarecedora y conductora, a la ignorancia de sí mismo y la frustración de la vida. La reflexión pierde, sólo la caridad salva, es la lección que quiere enseñar Kempis (p.230).

Por otro lado, en relación a las críticas de los científicos, ASB (2000) sostiene que estos no siempre reconocieron la función y el valor de la filosofía; no obstante, según nuestro filósofo,

Interesa pensar aquí no en las grandes figuras de la ciencia, sino justamente en el investigador típico, en la mentalidad promedio del científico, que da testimonio de una opinión más general y constante. Esta opinión es frecuentemente negativa, cuando no simplemente indiferente a los valores teóricos de la filosofía (p.230).

ASB (2000) continúa resaltando los reparos de los artistas con respecto al quehacer filosófico.

No es insólito que el poeta considere falto de gracia, demasiado solemne y hasta quizá francamente torpe el estilo filosófico. Ve a la filosofía desde el mirador de la forma y no encuentra en las páginas del pensador la respuesta adecuada a su sensibilidad. Pero también le disgusta ciertamente el prurito filosófico de la argumentación y la prueba, ese empeño de fundar y explicar que está muy lejos de sus propias preocupaciones (p.231).

Ahora, de parte de los poetas y escritores, resalta ASB las críticas más polémicas de Giovanni Papini (1933), quien, en su escrito titulado *El crepúsculo de los filósofos*, afirmó lo siguiente:

Y como es fácil colegir, un proceso de la filosofía, un esfuerzo para demostrar la vanidad, la vacuidad, la inutilidad y la ridiculez de la filosofía. He querido hacer una liquidación general de este equívoco aborto del espíritu humano, de este monstruo de sexo dudoso que no quiere ser ni ciencia ni arte y es mezcla de ambas cosas, sin llegar a servir de instrumento de acción y de conquista. Tomando en este sentido, mi libro pudiera ser el programa de una generación de buena voluntad, el asesinato de un ser inútil para preparar nuevas formas de actividades mentales más dignas de los animales que se llaman pomposamente los reyes de la creación (p.13).

A esta crítica que resalta la vanidad, la vacuidad, la inutilidad y la ridiculez, etc. de la filosofía, ASB (2000), siguiendo a Papini, agrega:

Después de la liquidación general que pretende consumir en su panfleto, piensa Papini que a la filosofía no le queda más que morir del todo o subsistir quizá como género literario. La metafísica,



dice, puede tomar el lugar de los poemas épicos, reconociendo así su naturaleza esencialmente imaginativa y extraña al conocimiento genuino (p.231).

Como era de esperarse, nuestro filósofo increpa estas críticas a la actividad filosófica manifestando que el filósofo es muy consciente de que su saber no es definitivo y no tiene por qué serlo; además, agrega que el filósofo no tiene mucho que aprender de otras objeciones; por ello, estas no alteran el estado de ánimo del filósofo, aun cuando se radicalicen estas críticas, y si así fuere, daría lugar a la renovación del espíritu filosófico. En sus términos, ASB (2000) afirma:

Así pues, el filósofo — el verdadero — no espera la crítica de los demás para ver en su saber una realidad inestable y precaria. Ni tiene mucho que aprender de las objeciones exteriores. Estas, por lo mismo, no pueden conturbarle, a menos que se hagan radicales, en lo cual él reconocerá al punto, la presencia renovada del espíritu filosófico (p.234).

A continuación, ASB resalta las objeciones de los propios filósofos, manifestando que estas críticas son las más acerbadas y pertinentes, pues son los filósofos los que mejor conocen a la familia desde dentro, así como sus verdaderas debilidades. Nuestro filósofo agrega:

Los filósofos son los primeros que piden cambiar totalmente y hasta cancelar la filosofía existente; son ellos los menos satisfechos y los más lucidamente desengañados de la realidad del filosofar. Pero esta es su manera más radical de asumir una actitud filosófica, la revelación de una voluntad de autenticidad que proyecta una luz nueva sobre su crítica de todo saber (Salazar, 2000,p.233).

Según ASB, algunos filósofos que siguen esta línea del antifilosofismo son Marx, Heidegger, Wittgenstein y Revel<sup>30</sup>.

En torno a Marx, ASB (2000) afirma lo que sigue: «Cuando Marx escribe: “los filósofos sólo han interpretado el mundo de diferentes maneras; se trata de transformarlo”, adopta una neta actitud crítica frente a la filosofía» (p.233). Esta crítica de Marx, según ASB, tiene una honda motivación filosófica basada en su formación filosófica personal, en su polémica con el idealismo hegeliano, en su antropología y en su teoría de la alienación. “La verdadera transformación del mundo es, en efecto, para Marx, la superación de la alienación y la humanización del hombre, y

---

<sup>30</sup> Además de L. Zea (*Superbus philosophus*) y W. James (*Los problemas de la filosofía*), considerados en la bibliografía de ASB, en nuestros días hay quienes siguen abordando el tema del antifilosofismo, tal es el caso de Fernando Savater (*Las preguntas de la vida*, 1999), Stephen Hawking (*El gran diseño*, 2010) y entre otros.

esto significa la realización de la filosofía” (Salazar, 2000, p.233). Vale decir, sin la supresión del proletariado no es posible la realización de la filosofía.

Sobre Heidegger afirma:

Está en el juicio heideggeriano sobre la tradición de la metafísica occidental desde los griegos, que le lleva a postular una destrucción de la historia de la ontología como condición previa de la penetración en el ser, y en su crítica del lenguaje que remite a la poesía como vía de acceso a la realidad original. Hay en esta filosofía una virtual liquidación del filosofar, propuesta y defendida por amor de la filosofía (Salazar, 2000, p.234).

En otros términos, según Heidegger, el problema fundamental de la filosofía (o metafísica occidental) es la pregunta por el sentido del ser; pero el ser ha caído en el olvido por la primacía de lo óntico sobre lo ontológico, es decir, hoy en día nos preocupamos más por la técnica y las cosas, y hemos olvidado el sentido del mundo y de la vida. Por ello, urge la necesidad de replantearse la cuestión sobre el sentido del ser para restaurar la metafísica occidental, y el único ente llamado a hacerlo es el *Dasein* (ser-ahí) al poseer lenguaje. Cabe precisar que el lenguaje revalorado por Heidegger no es el formalizado, sino el poético, pues es a través de este lenguaje que el ser discurre. En suma, con esta nueva mirada metafísica se opone radicalmente a la definición etimológica de la filosofía, así como a la dicotomía sujeto-objeto.

Ahora, en relación a Wittgenstein, ASB (2000) afirma lo que sigue:

En Wittgenstein se da igualmente una auto-negación de la filosofía. La filosofía es una terapéutica [terapéutica], un arte de curar las anomalías del pensamiento y el lenguaje, y sobre todo las del propio filósofo. La meta es acceder al nivel de entendimiento sano. El pensamiento crítico busca poner al hombre en condición de pensar, liberado de problemas filosóficos. Una vez cumplida esa tarea, el filosofar ha alcanzado su meta. Allí mismo queda por tanto cancelado; pero es justamente porque se ha cumplido plenamente (p.234).

En otros términos, la filosofía según Wittgenstein logra su meta y su propia cancelación, para ASB, cuando superamos las anomalías del pensamiento y del lenguaje.

No obstante, cabe resaltar que Wittgenstein en su *Tractatus* sostuvo que solo existe un único lenguaje con sentido (y es el de las ciencias naturales) que refiere a hechos del mundo (isomorfismo entre lenguaje y mundo); por ello, sostuvo que de lo que no se puede hablar con

sentido hay que callar (y que lo místico tan solo se muestra), es por eso que su filosofía se constituye solo en una actividad esclarecedora del lenguaje, pues no hay problemas filosóficos, sino pseudoproblemas que se deben disolver. Mientras que en sus *Investigaciones* afirma que existen múltiples lenguajes con sus propias reglas de juego (juegos del lenguaje) y que su sentido ya no depende de su significado, sino de su uso y formas de vida. En esa medida, la filosofía es una terapia contra el embrujo del lenguaje, mediante el lenguaje.

Por último, Jean-François Revel en su obra denominada *¿Para qué filósofos?* sostuvo, según ASB (2000), lo siguiente:

Los filósofos, según él, son culpables de hacer perdurar los problemas por el artificio de extraer conclusiones y nuevas ideas de doctrinas que más bien habría que medir según su verdad y rechazar por ser erróneas; así, en lugar de eliminar una problemática inadecuada, justamente la amplían y la estabilizan, del mismo modo como, por una curiosa inversión de sentido, en lugar de construir sistemas para comprender las cosas, convierten los sistemas en objetos principales de la reflexión, en aquello que hay que comprender, haciendo de lo que es medio un fin último (p.232).

Entonces, según Revel, la filosofía es un medio para comprender la realidad y no un fin en sí mismo, por ello sostiene que ciertos filósofos son inservibles. Veamos la cita que ASB (2000) extrae de *¿Para qué filósofos?* como conclusión de Revel:

¿Para qué sirven, en efecto, los filósofos, o por lo menos *estos* filósofos, si su filosofía se ha convertido en lo contrario de la filosofía, si la disciplina de liberación por excelencia ha degenerado poco a poco en esta letanía beata de fórmulas venidas de todos los estratos del tiempo y de todos los rincones del espacio, y si la pretendida escuela del rigor ya no es más que el refugio de la pereza intelectual y la cobardía moral<sup>2</sup> (p.232).

Por ello, Revel (1957) remata concluyendo que no existe la filosofía.

Lo que existe no es “la” filosofía sino un cierto número de libros escritos por gentes más o menos competentes y que versan sobre los más variados temas. En principio, tales gentes reflexionan y tratan de sostener con argumentos lo que dicen y de conferir a sus escritos el interés más general posible. Para lograrlo, les está permitido fabricarse un determinado vocabulario a condición de que sirva para ganar precisión y no para perderla. Si llenan tales condiciones, quizás se podrá decir entonces, pero con mucha prudencia, que tal o cual libro posee un valor “filosófico” (p.81).

No obstante, ASB (2000) aclara que Revell:

[...] no concluye en buena cuenta descalificando a todos los filósofos, sino solo a algunos, y no liquida la filosofía sino una filosofía, o un modo de filosofar inauténtico. Tiene, pues, su propia noción de la “buena” filosofía y del filósofo “auténtico”, un arquetipo que le sirve de medida de valor y que implícitamente propone como ideal que es preciso realizar (p.233).

En breve, Revell considera que la “buena” y “auténtica” filosofía se constituye en un medio que permite comprender la realidad y no una mera reflexión en sí misma.

#### **1.4. Conclusiones provisionarias**

De lo expuesto hasta aquí cabe afirmar las siguientes conclusiones a manera síntesis.

Primera: En las reflexiones de ASB existen tres sentidos explícitos del término filosofía. El primero se refiere a la filosofía como reflexión crítica o análisis de conceptos, vale decir, que el filósofo cuestiona y reflexiona a partir de lo dado sin crear nuevos conocimientos. Este modo de proceder se puede notar en las reflexiones de Sócrates que busca definiciones, en las indagaciones de Wittgenstein que intenta superar el embrujo del lenguaje a través del propio lenguaje. El segundo sentido refiere a la filosofía como concepción o teoría, es decir, momento en que el filósofo ya crea nuevos conocimientos que intenten comprender la totalidad. Esta mirada filosófica la podemos hallar en las teorizaciones de Platón en torno a una realidad trascendente, eterna, perfecta e inteligible, así como en las propuestas de Hegel que consideraba la realidad como el despliegue dialéctico de la idea en busca de su plena libertad. El tercer sentido refiere a la filosofía como prescripción o práctica, donde el filósofo busca terrenalizar sus reflexiones con la finalidad de encontrar nuevas formas de vida u organización social. Entre los filósofos que pusieron en *praxis* sus reflexiones teóricas tenemos a Diógenes de Sínope, que rompió con las convenciones sociales y se dedicó a vivir conforme a la naturaleza, y el propio Marx, que propuso la transformación social a partir de la eliminación de la propiedad privada.

Segunda: Además existen en la obra de ASB por lo menos ocho sentidos implícitos del término filosofía. El primer sentido refiere a la filosofía como su historia, lo cual refiere a su definición ostensiva. Vale decir, que la filosofía es lo que han desarrollado Sócrates, Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel y demás filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. El segundo, es la filosofía como dominación o despojo, en el sentido de una imitación y repetición

de la filosofía cultivada en los países desarrollados. En tal sentido la filosofía de la dominación no es original ni genuina. El tercer sentido refiere a la filosofía como liberación o guerra, es decir, una filosofía que surge en contra de toda forma de dominación. Esta forma de filosofía solo es posible desde los países subdesarrollados y en proceso de liberación, cuya finalidad es la cancelación de la dominación económica y, por ende, la cultural. El cuarto sentido se refiere a la filosofía como el filosofar; este modo de proceder solo es posible dentro de una educación suscitadora (contraria a la educación adaptativa) que promueve la crítica, la reflexión y la creatividad, de ahí que lo ideal, a decir de ASB, no es enseñar filosofía, sino el filosofar para promover en el educando la crítica, la creatividad y la ampliación de su horizonte visual. El quinto sentido es la filosofía como ideología, es decir, como un conjunto sistemático de ideas y creencias que pretenden la realización plena de la humanidad. En otros términos, la filosofía como ideología es la única imposible, tal vez, en su fin último, pues cuando cree haberlo logrado surge un nuevo horizonte. El sexto sentido refiere a la filosofía como traducción, sentido en el que la traducción filosófica se constituye en una actividad filosófica profesional que permite el diálogo con el otro, la penetración en la génesis del lenguaje, así como en el esclarecimiento del mismo. Sin embargo, este modo de proceder no garantiza la autenticidad y genuinidad filosófica. El séptimo sentido es la filosofía como disciplina o postura, vale decir, que la filosofía se puede entender como la reflexión sobre los diversos temas filosóficos. Para ASB, “filosofías” equivale aquí a “posturas filosóficas”, entonces hay filosofías sobre el ser, sobre el valor, sobre el hombre, etc.; además, cabe agregar que en este modo de proceder hay atisbos de originalidad de parte de nuestro filósofo. El último sentido refiere a la filosofía como cotidianidad, en otros términos refiere a los sentidos que se le da en la vida cotidiana, tales como lo referido a la actitud mesurada y desprejuiciada, a la mera especulación alejada de lo práctico y vivencial, así como a la producción intelectual que posee cierta hondura reflexiva.

Tercera: Claro está, que el término filosofía posee varios sentidos según ASB, pero al ser eminentemente crítica se autocritica y deviene en antifilosofía. Vale decir, la antifilosofía es la otra cara de la filosofía que lucha contra toda forma de dogmatismo y lo establecido. La antifilosofía, al cuestionar las nuevas realidades cambiantes, se renueva constantemente. Los orígenes de la antifilosofía se remontan a los escritos de Platón, pasando por las críticas de Marx, Heidegger, Wittgenstein y Revel. No obstante, nuestro filósofo no deja de resaltar las observaciones a la actividad filosófica de parte de los religiosos, científicos, artistas y escritores.

Cuarta: finalmente, podemos afirmar, con ASB, que no existe LA FILOSOFÍA, sino LAS FILOSOFÍAS (o filosofía según x); pero esto no quiere decir que cualquier cosa pueda ser denominada filosofía. Esta actividad humana cumple ciertos requisitos mínimos para ser considerada como tal. Vale decir, la filosofía es eminentemente crítica, porque cuestiona lo que se da por sentado o definitivo; racional, porque usa argumentos para cuestionar o defender una tesis; problemática, porque en filosofía no hay propuestas definitivas, siempre existe la posibilidad de un nuevo enfoque; radical, porque busca principios y fundamentos de sus objetos de reflexión; totalizadora, porque en filosofía se puede filosofar sobre cualquier asunto con la pretensión de lograr una comprensión holística de la realidad.

## Capítulo II

### Algunos aportes salazarianos

#### 2.1. Sobre el ser no-real

Los orígenes de las reflexiones ontológicas de ASB se remonta a su tesis doctoral titulada “*Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser ideal*” de 1953. Al respecto, David Sobrevilla (1989) hace un recuento del itinerario de la tesis en los siguientes términos.

El 13 de agosto de 1953 nuestro autor se gradúa en Lima de doctor por la Universidad de San Marcos con la tesis *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser ideal* (Lima, 1953; 132 p.). La tesis fue resumida en una ponencia presentada en Arequipa (y publicada en *Hombre y Mundo*. Arequipa, 1956; pp.22-34) y en la “Sociedad Peruana de Filosofía” (y publicada en sus *Archivos*. Lima, 1957; pp. 26-54 conjuntamente con las observaciones de Honorio Delgado, Francisco Miro Quesada C. y Walter Blumenfeld y las respuestas del ponente). Asimismo dio lugar a la ponencia “Irrealidad y abstracción” que fue presentada por Salazar al IV Congreso Interamericano de Filosofía de Santiago de Chile en julio de 1956. La tesis fue finalmente publicada como libro en 1958 (Lima: San Marcos, 1958), con algunas variantes que son fundamentalmente las siguientes: se ha abreviado el título a *Irrealidad e Idealidad*, se han suprimido las “Conclusiones” de la tesis original (que figuraban en sus pp.131-132), se ha ampliado los últimos capítulos y se ha agregado: el Prefacio (pp.7-9 del libro), la ponencia presentada al Congreso chileno como apartado 26 (pp.133-137) y el anexo final “Reflexiones abiertas por la presente investigación” (pp.140-143) (p.394).

Nosotros haremos un recuento de la misma tomando en consideración la tesis original de 1953, el resumen de 1956 y la publicación en forma de libro de 1958, debido a que algunos pasajes de la tesis (1953) se hallan ilegibles por el correr de los años.

Ahora bien, en la tesis (1953) podemos notar la siguiente estructura:

La primera parte consta de cuatro capítulos. El capítulo primero versa sobre las características (intemporal, inextenso, incausal, universal, apriorístico, trascendente, evidencia apodíctica-evidencia asertórica, y necesidad-contingencia) de *El ser ideal*. El capítulo segundo trata sobre la *División del ser ideal* en base a algunos criterios de Husserl y Hartmann. En el capítulo tercero nuestro autor habla de *El ser irreal* a partir del ser real. Y en el capítulo cuarto trata sobre la *División del ser irreal* desde la perspectiva de Hartmann y Sartre.

La segunda parte consta de cinco capítulos. El capítulo primero trata sobre *El ser intencional de los objetos irreales y el ser en sí de los objetos ideales*. El capítulo segundo versa sobre *La evidencia del intuir eidético y la necesidad del ser ideal*. El capítulo tercero analiza *La intuición de las conexiones esenciales y la validez a priori de las matemáticas*. El capítulo cuarto da cuenta sobre *La evidencia apodíctica y los principios ontológicos supremos*. Y en el capítulo quinto ASB propone la *Unidad del ser ideal y el ser irreal puro*.

Finalmente ASB (1953), presenta las siguientes conclusiones:

- 1) La distinción entre los objetos ideales y los objetos irreales no pueden fundamentarse atribuyendo a los primeros un ser en sí y a los segundos un ser simplemente intencional.
- 2) Esta diferencia en el ser de ambos objetos no se manifiesta en el modo de la dación de los entes ideales y los llamados irreales, que concuerdan en sus rasgos principales, ni tampoco tomando como núcleo ideal del ente aquellos momentos que fundan esta concordancia y como su contenido irreal aquellos otros relativos a las variaciones secundarias de las intenciones particulares.
- 3) El recurso a la conciencia de creación es también insuficiente porque en muchos casos de los objetos considerados irreales ella no puede ser fijada y en otros falta totalmente. Asimismo, la existencia de correspondencia con la realidad, que no vale para todos los entes considerados ideales.
- 4) Finalmente, la existencia de conexiones necesarias como características de las unidades objetivas ideales debe ser también desechada. No se dan materias ideales como síntesis necesarias. La necesidad corresponde tan solo a las relaciones analíticas, aplicables a cualquier contenido objetivo.
- 5) Los objetos ideales y los irreales forman un solo grupo de objetos. Ellos deben ser definidos como posibilidades objetivas. En cuanto tales posibilidades, les corresponde un auténtico ser en sí.
- 6) Estos objetos se dan a la conciencia en actos que tienen el carácter original de intenciones neutralizadas por lo que toca a toda posición de existencia, a toda tesis



sobre su pertenencia o no pertenencia al mundo real o a cualquier suerte de relaciones con él. En ellos son aprehendidos los entes ideales como puros contenidos objetivos.

En suma, ASB sostiene lo siguiente: primero, no se sostiene la distinción entre los objetos ideales e irreales; segundo, la supuesta diferencia entre ambos objetos no se muestra en su *dación*; tercero, los entes irreales no puede ser fijado en su totalidad, así como tampoco todos los entes ideales poseen su correspondencia en la realidad; cuarto, la ausencia de conexiones necesarias en las unidades objetivas ideales; quinto, los objetos ideales e irreales forman un solo grupo, el ser no –real, que se definen como posibilidades objetivas que poseen ser en sí; sexto, estos objetos, el ser no- real, se dan a la conciencia en actos de intenciones neutralizadas.

Nuestro autor cierra la tesis con una bibliografía (pp.133-134) modesta que se remite a algunas fuentes de primera mano, además del índice (pp.135-136).

Ahora, con respecto al resumen (1956) que el propio ASB elabora podemos resaltar un par de aspectos:

El primero tiene que ver con la distinción entre los entes irreales y los entes ideales. Los objetos irreales son productos de la ficción, la fantasía, el ensueño, las alucinaciones, las creencias; mientras que los objetos ideales refieren a los entes matemáticos, lógicos, ontológicos, unidades significativas y a las esencias materiales, y se caracterizan por ser contrarios a los entes reales.

Entes irreales son así los productos de la ficción, de la fantasía artística y del ensueño, pero también los objetos a los que remite las alucinaciones y los contenidos de las creencias religiosas y filosóficas, los ideales políticos y de toda otra suerte, en cuanto no se han realizado (Hartmann). Entes ideales, por su parte, son los matemáticos, las estructuras formales que estudian la lógica y la ontología y las unidades significativas y las esencias materiales, sobre las que ha llamado la atención Husserl. Frente a los entes reales (definidos por la temporalidad, el cambio, la localización, la individualidad y la remisión a conexiones causales fundantes), los ideales se caracterizan por la intemporalidad, la invariancia, ausencia de localización, la universalidad o la generalidad y las conexiones no causales del tipo de la fundamentación, la inclusión, etc. (Salazar, 1956, p.22).

Nuestro autor infiere a partir de lo dicho que los objetos ideales poseen un ser en sí, y los entes irreales poseen un ser intencional. Veamos esto en sus propios términos:

Se aduce como primer criterio distintivo de los entes ideales y los irreales la oposición del ser en sí y el ser meramente intencional. Los objetos ideales poseen un ser en sí, trascendente al acto en que son apprehendidos. Los irreales poseen solo un ser intencional, lo que significa que su ser se limita a lo mentado y se agota en la mención (Salazar, 1956, p.23).

El segundo aspecto se relaciona con la propuesta salazariana de que existe una unidad entre el ser ideal y el ser irreal, que es del ser no-real.

Lo expuesto nos lleva a concluir que la distinción del ser ideal y del ser irreal no resiste a una crítica rigurosa de sus fundamentos gnoseológicos y ontológicos, y que por ello debe desecharse, aceptándose en su lugar la unidad de los entes ideales e irreales, esto es, su pertenencia a una misma región, que puede denominarse de lo no-real. Semejante por sus principales rasgos, los entes irreales e ideales en cuanto instancias sintéticas materiales, se ofrecen igualmente como contingentes y se enfrentan a las conexiones analíticas estudiadas por la lógica y la ontología formal. Por su parte, estas conexiones, que poseen una legalidad estricta, se diferencian también modalmente de las unidades objetivas reales (Salazar, 1956, p.28).

Y en cuanto a la forma de libro (1958) de la tesis podemos resaltar tres aspectos:

En primer lugar, la crítica a la distinción entre el ser irreal y el ser ideal. Pues, nuestro autor se cuestiona.

¿Por qué a ciertos objetos, a los cuales no corresponde una estructura objetiva en la realidad, se le atribuye el ser en sí, es decir, se les considera como ideales, y a los objetos irreales que se encuentran en la misma situación se les niega ese ser? [...] (Salazar, 1958, p.79).

Prosigue ASB (1958).

No se ve claro entonces qué pueda ser lo diferencial del ser irreal frente a su esencia. En todo caso, mientras falte un argumento mejor, no parece fundado recurrir a la oposición del irreal y su *eidos*, ya que en estas condiciones el *eidos* operaría como simple desdoblamiento del objeto irreal, sin ningún efecto explicativo (p.85).

Ahora, en segundo lugar, nuestro filósofo (1958) manifiesta que los principales rasgos constitutivos de los objetos ideales (intemporalidad, inespacialidad, universalidad, etc.) pertenecen también a los objetos irreales; por ende, ambos objetos pertenecen a un mismo plano de los objetos no-reales. Además, ASB (1958) aclara:

[...] los entes no-reales, sin embargo, no dependen en su ser de la creación subjetiva, entendida en el sentido psicológico tradicional. La conciencia los aprehende en unos casos a través de la experiencia, por una acomodación peculiar de la intención, y, en otros, se proyecta hacia ellos elaborando espontáneamente los datos de las estructuras ya aprehendidas. Pero en ambas situaciones, la objetividad ideal en cuanto posibilidad no es creada sino descubierta, descubierta justamente como una posibilidad ideal más, como una parte o elemento de la totalidad inagotable de posibilidades que ofrece el ser [...]

Es por eso que no puede decirse que a los objetos no-reales les corresponda un ser simplemente intencional (p.132).

Es decir, los entes no-reales no son las creaciones subjetivas, sino descubrimientos de la conciencia, ya sea por experiencia, ya sea por proyección hacia ellos; de ahí que no les corresponda un ser meramente intencional.

Y en tercer lugar cabe resaltar las tareas que quedan, según nuestro autor, en relación al ser no-real: “Queda así pues fijada una primera y muy importante tarea por realizar: investigar los modos de constitución de lo no-real en general y de sus especies o tipos” (Salazar, 1958, p.141). Prosigue ASB (1958).

Otra serie de cuestiones (vinculadas estrechamente con las anteriores, en tanto que se fundan también en su tratamiento) [...] Son las cuestiones relativas al orden de lo estimativo, de las que dependen los temas capitales de la ética, la estética, la filosofía del derecho, la filosofía de la religión y en general todas las disciplinas de base axiológica. Se trata aquí, como es evidente, de un tránsito de la consideración del ser al del valer, tránsito que es no sólo posible sino necesario (p.142).

En suma, podemos afirmar que ASB expone, cuestiona y propone a lo largo de su tesis (y sus versiones). Sobre su propuesta cabe resaltar su estipulación del ser no-real (que le permite pasar de “ser” al “valer”) con implicancias axiológicas que delimitaran sus futuras investigaciones.

### **2.1.1. Críticas a la tesis de ASB**

En esta parte daremos cuenta las críticas que recibió la tesis de ASB de parte de David Sobrevilla<sup>31</sup> y Rosemary Rizo Patrón<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> **David Sobrevilla** (1938-2014). Filósofo sanmarquino, autor de *La estética de la Antigüedad* (1981), *Los estudios kantianos* (2006), *Revisando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú* (dos volúmenes,

Veamos, por un lado, cómo David Sobrevilla (1989), en su *Repensando la tradición nacional I*, resalta la tesis salazariana en los siguientes términos:

En primer lugar, su apreciable información sobre los planteamientos de Husserl y Hartmann con respecto al ser ideal e irreal, pero también sobre las ideas de Sartre acerca de lo imaginario. Y en segundo lugar, la crítica autónoma y argumentada que se atreve a plantearles a los dos primeros (pp.402-403).

Sin embargo, también pone el acento en las limitaciones salazarianas. “Una de estas deficiencias concierne ya al título de la tesis y a su tema, o a cómo el título no designa correctamente su tema, que por lo demás es elusivo” (Sobrevilla, 1989, p.403).

Asimismo Sobrevilla resalta la falta de algunas informaciones básicas en torno a la realidad e irrealidad.

Otra deficiencia de la disertación atañe a la ausencia de algunas informaciones fundamentales sobre su problemática [...] [Pues antes de 1953] algunos connotados representantes de la “Ordinary Language Philosophy”, de la filosofía del lenguaje ordinario, como Gilbert Ryle y John L. Austin, estaban trabajando sobre la misma problemática de realidad e irrealidad, con lo que Salazar Bondy hubiera sido consciente de otra vía, además de la fenomenología, para tratarla (Sobrevilla, 1989, p.404).

Por si fuera poco, nos recuerda que ASB carecía de una información adecuada en relación a cuestiones matemáticas, cayendo incluso en una posición logicista.

También falta en la tesis una mayor información sobre filosofía de las matemáticas y sobre matemáticas en general. De una parte es chocante observar a Salazar en el capítulo tercero de la Segunda Parte (pp.101-118) tratar de la validez a priori de las matemáticas con medios fenomenológicos, porque es justamente el campo de las matemáticas uno de aquellos donde la fenomenología menos ayuda ha prestado a la filosofía y donde otras tendencias filosóficas

---

1988) y *Repensando la tradición de nuestra América* (1999) y entre otros. Recuperado: <http://elcomercio.pe/opinion/columnistas/david-sobrevilla-gran-pensador-francisco-miro-quesada-c-noticia-1751556>

<sup>32</sup> **Rosemary Rizo Patrón**. Filósofa de la PUCP, autora de *Husserl en diálogo, lecturas y debates* (2012), *El exilio del sujeto, mitos modernos y posmodernos* y de *La agonía de la razón, reflexiones desde la fenomenología práctica* (2015), y de numerosos trabajos sobre fenomenología y filosofía contemporánea. Recuperado: <http://cef.pucp.edu.pe/miembro/rosemary-rizo-patron/>  
[http://cef.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2013/03/cv\\_rosemary\\_febrero\\_2013.pdf](http://cef.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2013/03/cv_rosemary_febrero_2013.pdf)

contemporáneas se han probado como fructíferas. De otra parte, a la investigación de Salazar subyace una concepción logicista de la matemática (Sobrevilla, 1989, p.404).

Por último, para referirse a las objeciones de ASB con respecto a Hartmann y a Husserl, Sobrevilla (1989) manifiesta lo siguiente:

Chocante es que de la dificultades que encuentra en las posiciones de Hartmann y Husserl, Salazar extraiga la conclusión de que no hay diferencias entre los entes irreales e ideales y sostenga sin más que constituyen una unidad. Es esta una manera de argumentar semejante a la de quien criticara las diferencias propuestas por dos zoólogos de renombre entre perros y gatos y a continuación, sin examinar otros criterios existentes y sin buscar él mismo otros criterios, concluyera que constituyen una sola especie de mamíferos. Salazar denomina a la unidad de entes irreales e ideales “entes no-reales”, sosteniendo que deben ser definidos como posibilidades de ser objetivas con un ser en sí auténtico. Se darían a la conciencia en actos con un carácter original de intenciones neutralizadas en cuanto a la posición de existencia, a toda tesis sobre su pertenencia o no pertenencia al mundo y a sus relaciones con él (p.410).

Como podemos notar hasta aquí, David Sobrevilla hace una crítica de información y contenido en torno a la tesis de ASB resaltando sobre todo su falta de información y su apresuramiento a la hora de colegir algunas ideas y críticas.

Ahora, por otro lado, con respecto a las críticas de Rosemary Rizo Patrón, cabe precisar que se remiten a los argumentos de Husserl y su fenomenología, de ahí que inicia en estos términos: “En ningún momento se trata de una exposición crítico-sistemática que investiga dicho tema en diferentes obras del filósofo alemán; más bien su exposición se apoya en una selección fragmentaria de textos” (Giusti & Nitschack, 1993,p.139). Según Rizo Patrón, ASB comete una serie de errores de interpretación y comprensión en torno a la fenomenología de Husserl; por ello, con respecto a la primera parte del escrito salazariano, afirma:

En los dos primeros capítulos de la primera parte (titulada “Diferenciación de la idealidad y la irrealidad”) se refiere al “ser ideal y sus divisiones”. Por un lado, los llamados “seres ideales” son supuestamente “seres en sí”, que habrían sido concebidos bajo cuatro modalidades distintas en la tradición filosófica, aceptando Salazar solo las tres últimas acepciones: 1. las ideas platónicas; 2. las esencias y universales de la filosofía escolástica; 3. las esencias y *eide* de la fenomenología; y 4. entes contrapuestos a los entes reales, matemáticos, lógicos. Debo confesar que toda esta clasificación resulta

forzada e incomprensible y que no traza la división donde debe: entre, por un lado, “objetividades” ideales (1.3.4., que quizás podrían dividirse en entidades morfológicas y formales), y por el otro “conceptos” (2.) que es algo muy distinto, puesto que por medio de los conceptos pensamos los objetos (Giusti & Nitschack, 1993, pp.139-140).

Es decir, Rizo Patrón rechaza el “ser en sí” de los “seres ideales” y sus cuatro variedades a lo largo de la tradición filosófica.

Rizo Patrón prosigue, con respecto a los objetos irreales.

Pero la cosa se complica cuando Salazar Bondy añade su explicación de los objetos “irreales”, los que, a diferencia de los primeros [objetos ideales]: 1. tienen un carácter “meramente intencional”; 2. no son objetos propios del conocimiento (es decir, supongo, que no tienen rol cognitivo alguno); y 3. se agota en el acto y rebasan la intención, lo que nos hace pensar que Salazar parece contarlos entre los momentos noéticos de las vivencias que, en tanto tales, son siempre *reales*, mas no entre los contenidos noemáticos de las mismas, que sí serían *irreales*, cosa que constituye una grave confusión desde el punto vista de la fenomenología husserliana (Giusti & Nitschack, 1993, p.140).

En otros términos, según Rizo Patrón, ASB confunde la noesis (momento noético) con el noema (contenido noemático), luego Rizo Patrón, ofrece dos sentidos de noema en la fenomenología husserliana, el primero se enmarcaría en su teoría de la significación, y el segundo, en su teoría gnoseológica.

Además, el problema de ASB, según Rizo Patrón, estriba en generalizar las propuestas de Hartmann y Sartre a Husserl.

El problema es que generaliza estas caracterizaciones a Husserl mismo sin las distinciones y análisis detallados que llevan a este último a afinar su teoría de la intencionalidad — en el ámbito cognitivo, afectivo, valorativo, imaginario, etc.— entre 1893 y 1913, y a sus reformulaciones posteriores, análisis que impedirían realizar la pretendida reducción con tanta ligereza (Giusti & Nitschack, 1993, p.140).

Continúa Rizo Patrón, en relación a las características del ser ideal:

Salazar concede que dichas características son compartidas con las entidades irreales en los rasgos: 1. 2.3. y 4. [Intemporalidad, inespacialidad, validez de las conexiones causales y universalidad] Empero cabe señalar que, en cuanto a Husserl se refiere, el resto de las características [trascendencia y su ser en

sí] podrían ser también atribuibles en cierto sentido a las entidades “irreales”, noemáticas o conceptos (Giusti & Nitschack, 1993,p.141).

Rizo Patrón continua, con sus críticas a la segunda parte de la tesis salazariana vinculada a la “sobresimplificación”, en relación a la división del ser ideal en las reflexiones de Husserl.

En cuanto a la división del ser ideal, Salazar “recuerda” distinciones que Husserl habría realizado pero que propiamente no constituyen clasificaciones husserlianas del ser ideal en tanto tal: 1. esencias formales y materiales, 2. esencias concretas y abstractas, 3. esencias exactas morfológicas. Salazar no parece saber que 1. 2. y 3. son prácticamente tres modos distintos de referirse a lo mismo, aun cuando 2. también refiere a la teoría de los objetos y del “todo y de las partes” que él investigó a partir de los trabajos de Stumpf (Giusti & Nitschack, 1993,p.142).

Rizo Patrón finiquita resaltando la “tergiversación” en torno a los “seres” irreales.

“Por último, Salazar habla de “seres” irreales e ideales como si en Husserl los primeros fueran tratados propiamente como “entes”, “seres” u “objetos” no- reales, ellos sí trascendentes, en una duplicación o paralelismo que Husserl habría recusado severamente desde sus críticas más tempranas a Twardowski” (Giusti & Nitschack, 1993, p.142).

Rizo Patrón concluye asumiendo las críticas de David Sobrevilla, además de cuestionar su “balance positivo”.

En general las observaciones hechas por Sobrevilla al texto de Salazar son pertinentes. En lo que no estoy de acuerdo es en su balance positivo de la supuesta “apreciable información sobre los planteamientos de Husserl [...]” por parte de Augusto Salazar Bondy. Creo, en efecto, que el defecto fundamental del libro de Salazar es la confusión en cuanto al uso del término de “irrealidad” en Husserl, y el haber hablado de “objetos” irreales, cuando en Husserl la “trascendencia en la inmanencia” es una “unidad de sentido” noemático, a través de la cual mentamos las objetividades (ideales o reales), y no constituye un conjunto de “entidades” que se vienen a “añadir” a las entidades ideales y reales que nos rodean. En el caso de fantasía, etc. esta “unidad de sentido” se refiere a un “objeto” que no existe ni *intra* ni *extra mentem* (Giusti & Nitschack, 1993, p.147).

Nosotros consideramos, finalmente, que las críticas (de Sobrevilla y Rizo Patrón) a la tesis de ASB son pertinentes; sin embargo es menester hacer algunas observaciones.

### 2.1.2. Algunas Observaciones

En relación a David Sobrevilla, partamos por su crítica a la “falta de relación” entre título-tema en la tesis original (1953), luego veamos la amplitud del título en la edición sanmarquina (1958).

El título de la publicación sanmarquina es sin duda demasiado amplio: *Irrealidad e idealidad* y debe ser abandonado. Mejor es el título original de la tesis doctoral: *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y ser ideal*, pero que debería haber sido complementado con un subtítulo que lo precisara y que hubiera podido ser: “Exposición y crítica de los planteamientos de Nikolai Hartmann y Edmund Husserl”. Pero aun así el tema se escapa a este título modificado. En efecto, en rigor no es la distinción entre el ser irreal y el ser ideal, aunque a él esté dedicada la mayoría de las páginas de la tesis. En la “Introducción” Salazar declara lapidariamente “El ser irreal es el tema del presente estudio” [...] (Sobrevilla, 1989, p.403).

Al respecto consideramos, en primer lugar, que el título sí refiere al tema abordado, pues ASB sostiene en la misma introducción, la que Sobrevilla cita en parte, lo siguiente:

El ser irreal es el tema del presente estudio. — ASB aclara y precisa el tema — El está concebido como una primera aproximación al tratamiento de la compleja y difícil problemática de la irrealidad y de sus relaciones con la idealidad y la realidad. Esta tarea es emprendida por nosotros tomando como punto de partida la distinción del ser ideal y el ser irreal y se desenvuelve mediante un análisis de las divergencias y concordancias de ambos tipos de ser, que desemboca en una crítica de dicha situación y abre la perspectiva de una fundamentación de su unidad ontológica (Salazar, 1958, p.11).

Vale decir que ASB reflexiona sobre la irrealidad y su relación con la idealidad y la realidad; para tal propósito parte por mostrar las distinciones y similitudes entre el ser irreal e ideal proponiendo al final la unidad ontológica entre estos seres: Ser no-real.

En segundo lugar, sobre la edición sanmarquina: *Irrealidad e Idealidad* (1958), expresa de forma abreviada, como el mismo Sobrevilla reconoce, el tema abordado por ASB; por ende, no es muy amplio ni debe ser abandonado si nos atenemos a los argumentos de la tesis (1953), más allá de su validez o invalidez.

En tercer lugar, el subtítulo que Sobrevilla sugiere en vez de precisar lo reduce, ya que ASB no solo se basa en Hartmann y Husserl, sino también en Óscar Becker, Max Scheler y Sartre. Además, si hubiere una próxima edición de la tesis (1953) de ASB con el subtítulo sugerido por



Sobrevilla, sería demasiado extenso. En todo caso ASB, debió optar por un título que muestre de una vez su propuesta: *Unidad ontológica entre el ente irreal e ideal*.

Otra crítica de Sobrevilla (1989) está referida a la falta de información sobre Hartmann.

Para hacer justicia a Salazar Bondy debemos indicar que la *Estética* de Hartmann sólo apareció en alemán por primera vez en 1953, precisamente el año en que presentó su tesis doctoral sanmarquina el filósofo peruano. En consecuencia no pudo tomarla en cuenta entonces, aunque sí cuando en 1958 la editó corregida y aumentada (p.406).

Tendríamos que aclarar que ASB no pretendió corregir la propuesta de su tesis original (1953) en 1958, aunque sí aumentó algunos tópicos, sino solo realizó algunas correcciones de forma y no de contenido como da a entender Sobrevilla. En el prefacio de la edición sanmarquina ASB (1958) es claro:

El contenido del presente estudio corresponde casi íntegramente al de la tesis que presentamos, en 1953, [...] Para su publicación hemos hecho solo algunas correcciones en la forma y ciertos cambios en la ordenación y la titulación de los capítulos y apartados. Notas aclaratorias, breves pasajes intercalados, ampliaciones en los últimos capítulos y la adición del apartado final es lo único que hay en él como contenido nuevo (p.7).

También cabe reparar en la siguiente afirmación de Sobrevilla (1989).

Lo precedente no significa por cierto que el planteamiento de Hartmann sobre la distinción entre el ser ideal y el irreal no albergue dificultades considerables. Las presenta, pero tenemos la impresión de que las señaladas por Salazar derivan en buena parte de que su reconstrucción de este aspecto del pensamiento hartmanniano no es todo lo detallada y fidedigna que habría sido de desear, entre otras razones por no haber podido tomar en consideración todos los textos del filósofo objetado. En consecuencia, la crítica es demasiado fácil (p.407).

Al respecto solo cabría preguntarse lo siguiente: ¿Cuáles son esas dificultades que “presenta” la distinción entre el ser ideal e irreal en las reflexiones de Hartmann?

Por último, sobre los “dos zoólogos de renombre”, Sobrevilla afirma que

Es esta una manera de argumentar semejante a la de quien criticara las diferencias propuestas por dos zoólogos de renombre entre perros y gatos y a continuación, sin examinar otros criterios existentes y

sin buscar él mismo otros criterios, concluyera que constituyen una sola especie de mamíferos (Sobrevilla, 1989, p.410).

No se sostiene esta afirmación, ya que ASB (1958) propone la tarea de investigar nuevas formas de abordar el tema. “Queda así pues fijada una primera y muy importante tarea por realizar: investigar los modos de constitución de lo no-real en general y de sus especies o tipos” (p.141).

Ahora, con respecto a Rizo Patrón, cabría hacer algunas atinencias a la siguiente afirmación:

Lamentablemente no hemos tenido acceso personal a este texto que conocemos por referencias indirectas e insuficientes, por lo que no sabemos qué conocimiento tuvo Augusto Salazar Bondy de la bibliografía disponible en la época. Para un breve — y muy insuficiente — examen de esta obra debemos apoyarnos sobre lo que de ella nos refiere la exhaustiva presentación de Sobrevilla<sup>54</sup> (Giusti & Nitschack, 1993,p.138).

De lo anterior podemos desprender que Rizo Patrón, al afirmar “que conocemos [este trabajo] por referencias indirectas e insuficientes” está admitiendo que desconoce realmente la tesis salazariana, sin embargo — casi culminando su artículo — lanza su valoración negativa al trabajo salazariano:

En general, las observaciones hechas por Sobrevilla al texto de Salazar son pertinentes. En lo que no estoy de acuerdo es en su balance positivo de la supuesta “apreciable información sobre los planteamientos de Husserl [...] con respecto al ser ideal e irreal [...]” por parte de Augusto Salazar Bondy (Giusti & Nitschack, 1993,p.147).

Entonces, claro está que Rizo Patrón cae en la falacia conocida como *argumentum ad ignorantiam*.

Por otro lado, Rizo Patrón (1993) afirma que el trabajo salazariano “En ningún momento se trata de una exposición crítico-sistemática que investiga dicho tema en diferentes obras del filósofo alemán; más bien su exposición se apoya en una selección fragmentaria de textos” (p.193).

Al respecto ASB, es explícito cuando aclara lo siguiente:

No pretendemos, ni era nuestro propósito, haber agotado el examen de las investigaciones contemporáneas sobre el tema. Las limitaciones bibliográficas con que hemos tropezado hacían semejante intento impracticable; la suficiencia de la determinación de argumentos-tipo lo hacía, además, innecesario (Salazar, 1958, p.13).

Además, habría que considerar que la *Husserliana* se va editando recién desde 1958 como sostiene la misma Rizo Patrón:

[...] quería señalar que la colección *Phaenomenologica*, publicada bajo el patronato de los Centros de Archivos-Husserl y en íntima conexión con la colección crítica de la obra completa de Husserl (la *Husserliana*), viene editando desde 1958 textos importantes dedicados a problemas filosóficos desde la óptica genérica de la fenomenología, muchos de cuyos volúmenes están dedicados a relieves aspectos nuevos de la obra de Husserl. Dicha colección ha producido sus textos de forma ininterrumpida, contando ya — hasta 1993 — con más de 120 volúmenes [...] (Giusti & Nitschack, 1993, p.116).

De manera que ASB trabajó con lo que se disponía hasta el momento para lanzar su propuesta.

Prosigue Rizo Patrón, ahora en relación a los entes ideales; manifiesta que, según ASB,

[...] habrían sido concebidos bajo cuatro modalidades distintas en la tradición filosófica, aceptando Salazar solo las tres últimas acepciones 1. las ideas platónicas; 2. las esencias y universales de la filosofía escolástica; 3. las esencias y *eide* de la fenomenología; y 4. entes contrapuestos a los entes reales, matemáticos, lógicos (Giusti & Nitschack, 1993, pp.139-140).

Y Rizo Patrón arremete en los siguientes términos: “Debo confesar que toda esta clasificación resulta forzada e incomprensible y que no traza la división donde debe” (Giusti & Nitschack, 1993, p. 140), como si ASB hubiera pretendido realmente clasificar los entes ideales cuando lo que hizo, además de estipular algunos términos, fue dar cuenta sobre los sentidos que tuvo la categoría del ente ideal a lo largo de la tradición filosófica. “Varios son los nombres con que a través de la historia de la filosofía han sido designados los objetos del primer grupo (entes ideales)” (Salazar, 1958, p.16).

Por último, llama la atención que tanto Sobrevilla como Rizo Patrón no se hayan remitido a la tesis original (1953) y en el caso de Rizo Patrón la situación es grave, ya que al considerar solo el resumen de Sobrevilla no advierte los detalles y las aclaraciones que hace ASB.

## 2.2. Sobre los valores

El problema de los valores es abordado por ASB principalmente en su *Introducción a la filosofía* (1961), *Breve vocabulario filosófico* (1967) y *Para una filosofía del valor* (1971). En el primer texto — de naturaleza escolar — ASB desarrolla, desde una óptica fenomenológica, algunos conceptos básicos en torno al valor, tales como las diferencias entre el acto valorativo y el acto contemplativo, los factores de la valoración, los juicios de valor, las características del valor, la clasificación del valor, así como la delimitación entre el significado y la naturaleza del valor. Sobre el significado del valor (qué es el valor), en el que pretende fundamentar el valor, presenta y cuestiona los argumentos de algunas posturas tradicionales (subjetivismo, objetivismo, relacionismo y escepticismo) y en su lugar propone que “Para comprender el sentido de las palabras valorativas debemos [...] atender a la necesidad de que aquello de que hablamos cuando decimos *bueno, malo, bello, feo* sea considerado como un contenido *significativo diverso*, no como vivencia o una cosa” (Salazar, 1971, pp.121-122). Es decir, el término valor es multívoco, y posteriormente resaltará su sentido normativo.

Y sobre la naturaleza del valor (cuál es la esencia o la naturaleza del valor), también presenta y cuestiona los argumentos de algunas posturas (naturalistas y no-naturalistas), y finalmente propone una tercera vía en la que considera que “El [valor] es función del objeto en su totalidad, algo que concierne a las cosas en su esencia de estar a favor o en contra del objeto” (Salazar, 1971,p.126). El valor función del objeto significa que el valor es la manifestación de la totalidad de propiedades que posee el objeto valorado; por tanto, en base a tales propiedades, nos ponemos a favor o en contra del objeto. Lo cual no quiere decir que el valor sea una propiedad del objeto.

En el segundo texto, también escolar, plantea los siguientes sentidos:

Valor (valioso).1. (Ax.) Término que designa, según las diferentes escuelas filosóficas, la condición de ser estimables o apreciadas las cosas, o una propiedad, carácter o esencia de éstas, por lo cual son estimadas.2. (Lóg.) v. de una variable es cada uno de los elementos que pueden reemplazarla dándole sentido.3. (Lóg.) v. de una proposición es su verdad, su falsedad u otra posibilidad semejante (Salazar, 2000, p.313).

Y en el tercer texto, *Para una filosofía del valor*, nuestro autor ordena un conjunto de trabajos desarrollados desde 1959, bajo dos criterios. El primero, según el tema, una serie de escritos

donde aborda asuntos vinculados a la teoría general del valor, a la axiología aplicada y al pensamiento axiológico contemporáneo, de ahí que el libro se divida en tres partes. El segundo está en función de la evolución intelectual de nuestro autor: en una primera etapa ASB desarrolla un punto de vista axiológico-ontologista que se muestra en dos ensayos (*La jerarquía axiológica* y *el Valor y objeto en estética*), y en una segunda etapa desarrolla un punto de vista crítico-trascendental que se muestra en los demás ensayos (principalmente en *Razón y valor: el problema de la fundamentación en el debate axiológico*) que completa la obra.

Para ver con detenimiento el desarrollo de estos dos momentos intelectuales, veamos antes algunas precisiones conceptuales realizadas por el propio ASB.

A decir de nuestro filósofo, el hombre frente al mundo reacciona de dos modos. Primero, muestra una conciencia o experiencia constativa (neutral). “Ella comprende, en efecto, actos del tipo de percibir, observar, recordar, ensoñar, fantasear, pensar, probar, explicar, argumentar, describir, descubrir, confundir, diferenciar, definir, reconsiderar, especular, aclarar, declarar, etc. [...]” (Salazar,1971, p.17). Es decir, los humanos frente a la realidad nos mostramos inicialmente imparciales, no nos ponemos ni a favor ni en contra de los hechos u objetos del mundo. Por ejemplo, nuestra neutralidad se muestra cuando afirmamos que *el Perú es un país sudamericano* (juicio de existencia, juicio de ser o juicio óntico); como se puede notar, solo nos limitamos a informar un hecho del mundo. Este modo de proceder permite el desarrollo teórico.

El segundo modo de reaccionar que posee el hombre es cuando muestra una conciencia o experiencia estimativa (valorativa) ante las cosas, y que consiste en mostrar parcialidad, vale decir, que el hombre se pone a favor o en contra de los objetos o hechos del mundo, los acepta o los rechaza de distintas formas como al “valorizar, apreciar, estimar, preferir, elegir, recomendar, exhortar, aprobar, censurar, reprobar, prevenir, despreciar, encomiar, etc.” (Salazar,1971, p.18). Un ejemplo de este modo de proceder se da cuando decimos que *el Perú es un país hermoso* (juicio estimativo, juicio de valor o juicio predicativo). Por último, la experiencia valorativa constituye el núcleo central de la *praxis* humana.

Ahora bien, nuestro autor, entre las varias formas de experiencia valorativa resalta la atribución de valor, la realización del valor, la preferencia y la elección.

En su opinión — sintetiza Sobrevilla —, la atribución de valor tiene una prioridad como acto simple, ya que analítica — y no fácticamente — es un tipo primario de vivencia. El primer rasgo de la atribución de valor es su referencia a un objeto, y el segundo [es] que basta que haya un objeto para que se dé una atribución de valor. Además, se requiere que dicho objeto sea considerado en su modo y sus caracteres propios, esenciales y adquiridos. En relación a la atribución de valor, un primer elemento cognoscitivo que aquí interviene en su base es una conciencia constativa, que da cuenta de los caracteres, estado y situación de las cosas juzgadas. Un segundo elemento cognoscitivo es el juicio en que se formula la atribución de valor o calificación valorativa, juicio que generalmente tiene la forma de un enunciado predicativo [“x” es bueno] (Sobrevilla, 1989, pp.442-443).

Sin embargo, según ASB, se puede cometer errores a la hora de atribuir el valor. Este error valorativo puede ser con desconocimiento (por ignorancia) o con conocimiento (error primario y propiamente valorativo). Las variedades de este último error son la ilusión valorativa, la falsificación y la mistificación de los valores. En el primero, hay la creencia en el valor de algo por diversos factores psicológicos y situaciones, es decir, en la ilusión el sujeto es capturado por el engaño. Por ejemplo, cuando una madre se hace ilusiones sobre las virtudes de su hijo. La falsificación consiste en la valoración a partir de la sustitución de un objeto por una copia, remedo o versión ilegítima de él. Por ejemplo, cuando se atribuye el valor que no corresponde a un billete falsificado. La mistificación consiste en la sustitución total o parcial de un objeto por otro en la atribución de valor, sin que el sujeto sea consciente del cambio. Por ejemplo, cuando a través de los medios de comunicación nos venden la idea de que el consumo de algún producto nos hace mejores personas.

Finalmente, en relación al aspecto cognoscitivo en la atribución de valor, nuestro autor recuerda que no cabe extraer conclusiones estimativas de premisas en las que no haya por lo menos un enunciado estimativo (Max Black habla aquí de “la guillotina de Hume”)<sup>33</sup>.

Con respecto a la realización de valores, ASB se refiere a

---

<sup>33</sup> **Max Black** (1909-1988) filósofo y matemático nacido en Bakú (Azerbaiyán) y fallecido en Ithaca (Estados Unidos). Fue un distinguido filósofo y una figura importante de la filosofía analítica. Desarrolló la tesis conocida como “la guillotina de Hume” que consiste en la imposibilidad de pasar del 'es' al 'debe' con la finalidad de evitar la falacia naturalista.

[...] todo acto que traduzca, por una intervención en la realidad de cualquier género, la atribución de valor de un sujeto. El operar sobre la realidad, el modificarla o alterarla, el construir algo en ella, así como el promover conscientemente conductas, el perseguir y alcanzar fines y el asumir determinadas consecuencias valiosas derivadas de nuestro comportamiento [...] (Sobrevilla, 1989, p.36).

Por ejemplo, cuando un pintor traza determinadas formas en una tela, dar una limosna a un mendigo o declarar ganador de un concurso literario a un escritor refieren a la realización del valor. Además,

Por oposición a la mera atribución de valor, la realización se caracteriza primero por la exigencia de una prolongación exterior del acto atributivo; y segundo, porque mientras la atribución de valor puede tener como términos intencionales instancias tanto reales cuanto ficticias, presentes, pasadas y futuras, la realización requiere términos efectivos o en trance de efectuarse, en el presente o en el futuro inmediato. Lo que se efectúa es un objeto, una propiedad, un estado que parte de él, o un modo de ser y actuar del sujeto en el mundo valorativamente calificado (Sobrevilla, 1989, p.446).

Ahora, en relación a la tercera experiencia valorativa, el preferir y postergar, afirma que

[...] consisten en un acto o vivencia de apreciación comparativa de grados de valor referentes a dos o más instancias objetivas. Ejemplos ordinarios de preferencia son el juzgar mejor una fruta que otra, el encontrar más perfecto un cuadro que otro: ejemplos de postergación son, correlativamente, el considerar una fruta tan buena como otra y el juzgar un cuadro estéticamente inferior a otros (Salazar, 1971, pp.39-40).

Sobre la última forma de experiencia valorativa, la elección valorativa, sostiene que “[...] es una operación por la cual, de un conjunto de posibilidades reales de acción con respecto a una o más instancias objetivas, se realiza conscientemente una y se descartan las demás sobre la base de vivencias de preferencia” (Salazar, 1971, p.49). Por ejemplo, comprar un libro entre varios ofrecidos en venta, retirarse de una reunión en lugar de permanecer en ella, votar por un candidato en un acto de sufragio, etc.

Estas formas de valoración (la atribución y la realización, la preferencia o la postergación y la elección) se dan en distintos niveles, a saber:

Primero, las valoraciones derivadas o segundas son aquellas experiencias estimativas en las que se siguen pautas ya establecidas, derivadas de experiencias anteriores. Estas valoraciones, a

su vez, pueden ser aprendidas, transferidas e imitativas. Las aprendidas poseen rasgos de conciencia, voluntad y convicción. Por ejemplo, cuando alguien aprende a valorar cierto género de objeto. En las valoraciones transferidas, los sujetos aceptan y emplean con plena convicción los valores que proceden de otros hombres. Aquí también se puede hablar de un aprendizaje, pero en un sentido lato. Por ejemplo, un niño que vive en un medio en el que predomina la segregación racial, adquirirá el hábito de calificar negativamente a los miembros del grupo racial segregado. En la valoración imitativa (o remedada) el sujeto valora al modo usual o común, siguiendo las conductas de otros, pero no lo hace con plena convicción. Por ejemplo, un snob adopta los patrones ajenos sin participar emotivamente en los juicios que expresa y acepta.

Segundo, las valoraciones originarias, primarias o protovaloraciones son experiencias estimativas en las que el sujeto procede a atribuir valor (o a realizar, preferir o elegir) sin apoyarse en un patrón preexistente, es decir, de forma directa o espontánea. Por ejemplo, las grandes revoluciones artísticas o morales, en las cuales emerge una nueva idea de lo bueno, estético o práctico. ASB señala dos tipos de protovaloraciones, las cuales son libres y formulaciones de patrones que se implican mutuamente; por ende, la distinción es solo analítica. “En las protovaloraciones libres hay un momento (libre) de evaluación, y una cierta independencia de la vivencia con respecto a las consecuencias que derivan de ella” (Sobrevilla, 1989,p.449). Por ejemplo, cuando un hombre, habitualmente sumiso y conformista, se rebela un día y rechaza determinadas formas de conducta, si bien luego vuelve a su comportamiento originario. En cambio, “En las formulaciones de patrones hay la intención consciente de establecer una forma de valoración nueva y a la vez más o menos estable y comunicable” (Sobrevilla, 1989, pp.449-450). Por ejemplo, un reformador o un político que descalifica sistemáticamente la conducta social y propone nuevas pautas de acción.

Tercero, las valoraciones de nivel intermedio, denominadas críticas que “[...] se caracterizan por la convergencia de elementos de decisión originaria e innovación, y elementos de hábito o uso convencional de patrones” (Salazar, 1971,p.60). Es decir, no cabe hablar de vivencia originaria y de vivencia derivada en términos absolutos, sino que hay casos intermedios que son la resultante de patrones previos y de originalidad. Estas valoraciones a su vez pueden ser de: aclaración, modificación, composición de patrones y adaptación. En la aclaración se dispone de un patrón valorativo, no obstante se requiere definir sus elementos constitutivos. Por ejemplo, en



el caso de una ley y en la necesidad en que frecuentemente se encuentran los jueces de interpretarla. En la modificación el sujeto opera sobre los patrones, sustituyendo o complementando sus elementos. Por ejemplo, las transformaciones y refundiciones de estilos y motivos literarios cuando implican un momento básico de originalidad y no se reducen a meras vivencias imitativas. La alteración se da cuando el patrón valorativo pertinente se cambia y viene a ser tomado por otro en virtud de la intervención del sujeto. Por ejemplo, en los modelos sociales propuestos por los demagogos. Y, finalmente, la adaptación consiste en la aplicación del patrón (sin la necesidad de introducir cambios sustanciales en el mismo) a nuevas situaciones o dándoles un uso que antes no tuvo. Por ejemplo, el traslado de modelos del cine al teatro o de la novela al cine.

En base a lo expuesto hasta aquí, trataremos a continuación sobre las etapas de fundamentación del valor desarrollado por ASB.

### **2.2.1. Punto de vista axiológico-ontologista**

En esta primera etapa, según ASB (1971),

[...] el valor no es una instancia con contenido óntico propio, ni independiente de los entes valiosos, sean cuales fueren sus modos de constitución y sea cual fuere la región del ser a la que pertenecen, sino justamente la realización, el acabamiento ontológico de tales entes, variable de acuerdo con su constitución propia<sup>101</sup> (p.166).

De acuerdo a esta tesis, el valor es la realización o cumplimiento de los entes y varía según la constitución de los mismos; de ahí que no tiene existencia óntica ni es independiente de los objetos valiosos.

Ahora, de acuerdo a Adriana María Arpini, esta posición también se puede denominar concepción fenomenológico-ontológica, según la cual

[...] el valor es una clase de ente cuyo *status* ontológico-fenomenológico consiste en la no-realidad. El valor es susceptible de ser aprehendido mediante una peculiar intuición en la que se presenta la consistencia del ente como posibilidad ideal. Esto es como apertura o proyección — trascendencia — hacia un correlato concreto, por referencia al cual encuentra su compleción en otro nivel, sin que ello

implique mutación o pérdida de su esencia. En otras palabras se trata de un trascender en que el valor se manifiesta como cumplimiento del ente (2008, pp.168-169)<sup>34</sup>.

Vale decir, que el valor es el cumplimiento de los entes y que forma parte del ser no-real, y su captación depende de una peculiar intuición.

No obstante, el propio ASB se encarga de cuestionar su primera posición axiológica en una nota de *La jerarquía axiológica*. Las objeciones son las siguientes:

- i. La identificación semántica de los términos valorativos y la noción de cumplimiento del ser no se libra del argumento de la reiteración ni de la falacia reduccionista. Además, siempre es posible calificar de bueno el cumplimiento del ser, pero todo intento de derivar el valor a partir del cumplimiento ontológico cae en la guillotina de Hume.
- ii. El *definiens*, es en este caso, extremadamente vago y está lleno de implicancias metafísicas.
- iii. La identificación, explícita o no, de las cuestiones semántico-axiológicas con las cuestiones de fundamentación, cuya distinción es importante para evitar pseudoproblemas.
- iv. El presente análisis de la jerarquía puede ser aprovechado en gran medida. Para tal efecto, las implicaciones ontológicas del planteo central se traducirán en términos de lo que hemos llamado el concepto de la cosa buena en su género.
- v. Muchas de estas propuestas de la tesis del cumplimiento son resultados y mejor aprovechados por una concepción normativista del sentido valorativo combinada con un punto de vista crítico-trascendental sobre el fundamento del valor.

---

<sup>34</sup> No obstante, cabe resaltar que, según esta filósofa argentina, la reflexión axiológica salazariana pasa por tres etapas, a saber: “en la primera predomina el punto de vista fenomenológico y comprende escritos producidos entre 1958 y 1964; en la segunda prevalece el análisis del lenguaje valorativo y la revisión crítica de los resultados más relevantes de la filosofía moral británica y del primer Wittgenstein, e incluye trabajos producidos entre 1965 y 1969/70 aproximadamente; en los escritos posteriores a 1969/70 la cuestión de los valores y la valoración es puesta en relación con la problemática de la “dominación”, entendida como problemática medular de toda comprensión axiológica” (María Arpini, 2008, p.160). Claro está que el asunto axiológico impregna la totalidad de la producción salazariana, pero consideramos que el tercer momento solo constituye la aplicación (del punto de vista crítico-trascendental) y no la fundamentación del valor.

En suma, de acuerdo a esta posición axiológico-ontologista o fenomenológico-ontológica, el valor es la realización o acabamiento de los entes, cuyo *estatus* o lugar es el ser no-real y su captación es consecuencia de una intuición *sui generis*; sin embargo, no se libra de las dificultades de reiteración y reduccionismo. Por ello, en una segunda etapa intenta superar estas limitaciones desde una perspectiva crítico-trascendental.

### **2.2.2. Punto de vista crítico-trascendental**

Luego de sufrir el impacto de la filosofía analítica, ASB propone un giro copernicano al problema de la fundamentación del valor. De acuerdo a este giro salazariano, no tiene sentido buscar los valores *en* el mundo. Lo que ocurre más bien es que hay mundo (humano), hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que se denominan valores. Pero estas instancias no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo; sino que cumplen la función de categorías, y gracias a las cuales hay objetividad práctica y entendimiento humano. Por ello, a decir de ASB (1971), “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” (p.140).

Esta tesis crítico-trascendental reafirma la idea de que el sentido estimativo (valorativo) pertenece al ámbito de lo mostrativo, al considerar el valor como una condición de posibilidad del mundo práctico. Vale decir, el valor no es objetivo ni subjetivo, sino una categoría, esto es, una instancia trascendental, sin lo cual no se dan objetos prácticos. Ahora bien, lo trascendental, como lo aclaró Wittgenstein, no es *decible*, sino *mostrable* (Salazar, 1971).

Ahora bien, por un lado, Sobrevilla (1989) sintetiza y resalta la importancia de esta propuesta salazariana en los siguientes términos:

Un punto de vista semejante tiene tres ventajas: confiere racionalidad a la práctica y permite el entendimiento entre hombres, posibilita hablar de un mundo objetivo de la praxis que se encuentre allende los sentimientos y deseos subjetivos de sus integrantes, y no coloca a los valores *en* el mundo, sino que, antes bien, hace de ellos su condición de posibilidad (p.460).

Por otro lado, Arpini repara y resalta algunas características como lo *a priori*, lo incondicionado, lo universal y lo histórico de esta propuesta salazariana. En sus propios términos afirma que ASB “[...] propone una caracterización del valor como una categoría *a priori*, que

funciona como postulado incondicionado y universal de la praxis, pero que se constituye históricamente [...]”. (María Arpini, 2008, p.202).

En suma, el giro salazariano consiste en que los valores son categorías o trascendentales que operan sobre nuestras acciones cotidianas y que se hallan en la función mostrativa del lenguaje, por ende no son objetivos ni subjetivos, sino condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano. Nosotros participamos de estos valores que garantizan la racionalidad, el entendimiento y la objetividad de la praxis humana.

No obstante, nuestro filósofo da cuenta de algunas observaciones a su propuesta crítico-trascendental, y en su lugar propone algunas aclaraciones que sintetizaremos en términos de Arpini (2008):

la primera consiste en sospechar que las categorías pueden ser objeto de predicación (vigencia del argumento de reiteración); la segunda reconoce que siempre han resultado fallidos los intentos de inventariar categorías, y entonces con mayor razón habría que desconfiar de categorías que se proponen como marco de la historia; la tercera la imposibilidad de responder a las cuestiones urgentes de la práctica, como las que se plantean cotidianamente sobre la bondad o maldad, corrección o incorrección de las prácticas.

Frente a ellas responde Salazar:

- 1) El argumento de la reiteración no se aplica, ya que las categorías de valor no tienen carácter objetivo, son previas a la objetividad práctica.
- 2) Si se acepta la noción de categoría, no debe ser en perjuicio o con ignorancia de la dinámica histórica en el concepto de lo objetivo.
- 3) Un punto de vista trascendental no pretende sustituir la indagación concreta, la experiencia particular del mundo y de la vida por una fórmula abstracta. Así como la causalidad en el mundo de la ciencia, el valor concurre a la organización del mundo como mundo práctico (pp.189-190).

Ahora bien, este punto de vista crítico-trascendental será aplicado por ASB a distintas cuestiones urgentes tales como el hombre, la política, etc.

### 2.3. Sobre el hombre

La preocupación sobre el hombre (el ser americano) por parte de ASB se remonta a la “conquista” española, teniendo como punto de partida la controversia de Valladolid (debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en torno a la irracionalidad del indio y la guerra justa) en el s. XVI, pasando por las imputaciones de Hipólito Unanue contra, principalmente, el naturalista francés Buffon y contra el abate alemán De Pauw (quienes habían sostenido la inmadurez e inferioridad de los americanos) en el s. XVIII (Salazar Bondy, 2006).

Con razón su discípula María Rivara de Tuesta sostuvo lo siguiente: “Es la obra de Augusto Salazar Bondy una verdadera cruzada liberadora de nuestros pueblos [...] en la que la filosofía debe actuar dialécticamente como conciencia lúcida de nuestra condición deprimida y como pensamiento de la negación de nuestro ser dependiente” (Rivara de Tuesta, 2004, p.268).

Sin embargo, las primeras reflexiones salazarianas en torno al hombre se pueden notar, básicamente, en su *Introducción a la filosofía*<sup>35</sup> y en sus *Bases para un socialismo humanista peruano*<sup>36</sup>, y finalmente en sus dos trabajos complementarios: *Bartolomé o de la dominación y Antropología de la dominación*, esta última inconclusa. De acuerdo a estos escritos podemos diferenciar tres momentos sucesivos en la antropología salazariana.

#### 2.3.1. Etapa monista

Esta etapa antropológica se puede notar en su manual antes mencionado *Introducción a la filosofía*, donde nuestro autor, luego de presentar los argumentos de algunas posturas antropológicas (naturalismo y espiritualismo), las cuestiona afirmando que “Ambas son posiciones extremas y excluyentes y por eso ambas olvidan aspectos muy importantes y evidentes de la realidad humana” (Salazar, 1971, p.243). En su lugar propone una tercera solución o un punto de vista dinámico-integrador que se opone al dualismo clásico que considera al hombre “[...] como un ser dividido, en el que se dan dos partes irreconciliables (mente-cuerpo) [...]” (Salazar, 1971, p.245). Entonces, según esta posición monista o dinámico-integradora, dice ASB (1971):

---

<sup>35</sup> La primera edición de este trabajo se remonta a 1961; sin embargo, estamos usando la décima edición de 1970.

<sup>36</sup> Originalmente fue difundido como documento doctrinario interno del MSP en 1961, luego fue publicado en *Entre Escila y Caribdis*, que tuvo tres ediciones (1969, 1973 y 1985). Nosotros usaremos la segunda edición (1973). Sobre el título de esta publicación, damos una interpretación en 2.4.1. del cap. II (La vía democrática: el progresismo).

[...] concebiremos al espíritu como un momento superior de la materia viva, como algo en que se prolonga el ser biológico, pero con nuestras virtualidades y otros caracteres esenciales. El espíritu estará basado así en lo biológico, pero no podrá ser reducido a lo biológico, del mismo modo como la materia viva está basada en la inerte, pero no se puede reducir a ella. Entre una y otra se ha producido un tránsito, una transformación que eleva el nivel del ser real. La condición espiritual del hombre no estribará pues en estar provisto de una sustancia distinta y completamente independiente de la materia viva, sino en un modo nuevo de ser y actuar de la vida biológica. Es pues esta vida misma llevada a un orden superior y por tanto enriquecida y ampliada (p.246).

De acuerdo a esta primera posición, nuestro autor, concibe al hombre como una unidad bio-espiritual, donde lo espiritual no se reduce a lo biológico ni este a lo espiritual, más bien lo espiritual es una prolongación de lo biológico, una nueva forma de ser de la materia viva. Concebir al hombre, según ASB, significa verlo como a un árbol en su total integridad y dinamismo. Por ello, considera que los espiritualistas solo ven el producto final del árbol y olvidan la raíz del árbol; en cambio, los naturalistas buscan reducir todo el árbol a la raíz. En sus términos afirma lo que sigue:

De allí que si del espiritualista se puede decir que, absorbido en la contemplación de las flores y los frutos, olvidan la raíz del árbol, sin la cual las flores y los frutos no habrían surgido, del naturalista se puede decir inversamente que, subyugado por la importancia de la raíz, quiere reducir a ésta todo el árbol y pierde de vista aquello que lo acaba y perfecciona, las flores y los frutos (Salazar,1971, p.244).

ASB prosigue afirmando que el hombre no es ajeno al mundo físico ni al mundo animal, pues en él se continúa y prolonga la esencia de estos mundos. El hombre tampoco es reducible al mundo animal, sino algo nuevo, una *emergencia* de la naturaleza material y biológica. El hombre es también naturaleza, pero es algo más que naturaleza. Y este modo de entender al hombre constituye una aproximación al ideal *humanista*.

Además, el ser humano, a decir de ASB (1971), es histórico por dos razones: primera, la existencia de cada persona se desarrolla dentro de la dinámica de una sociedad y cultura; vale decir que su carácter, sus actos, sus ideas, están impregnados de la forma de vida de un pueblo y su época; segunda, cada hombre, al igual que un pueblo, tiene una historia y su ser propio consiste en esa historia, es decir, que los hombres no son algo ya acabado desde un principio, pues aquello que los singulariza y distingue es resultado de un proceso libre y abierta creación

que se desenvuelve en el tiempo. En suma, “Se trata así de dos aspectos, de dos caras de una misma realidad básica: *El hombre como historia, la historicidad esencial de nuestro ser*” (Salazar, 1971, p.249).

Agrega nuestro autor que la historicidad del hombre implica libertad de construir nuestro propio ser, de ahí que

vivir humanamente es vivir en libertad de construir su propio ser y esto es también la historicidad.

Por esto se dice que hay historia del hombre y no del animal o cualquier otro tipo de ser — a lo más éstos solo tienen naturaleza. *Hay historia sólo de aquel ser que constitutivamente es histórico.* (Salazar, 1971, p.254).

Pero concebir al ser humano como ser histórico implica resaltar que el hombre es un ser espacial, temporal, creador y transfinito. Es espacial porque ocupa un lugar del mundo (la Tierra); pero gracias a su capacidad racional, artística, científica y tecnológica puede superar su condición terrestre. Es temporal porque vive en un momento del tiempo cósmico; pero por su ser histórico explora su pasado y se proyecta al futuro y de ese modo escapa de la fugacidad temporal. Es creador en la medida en que produce todo un universo cultural y que gracias al pensamiento, el símbolo y la imaginación recrea constantemente el universo no humano. Y — en términos de García Baca<sup>37</sup> (Salazar,1971) — es transfinito porque la condición humana no es la del ser infinito ni la de un ser finito, sino la de un ser en pasaje permanente de la finitud enclaustrada a la infinitud absoluta. Esta condición transfinita es lo propio de la espiritualidad humana.

Culmina esta reflexión con el puesto del hombre en el cosmos que equivale, según el propio ASB, a cuestionarse acerca de *qué es el hombre*, pero desde otra óptica. Al respecto afirma que

La posición del hombre en el cosmos es pues singular. Es un ser mundano, terrestre, pero es el ser superior, emergente, en el mundo. Está ligado a la tierra, pero la supera por la capacidad de creación, la racionalidad y la libertad. Es el animal que se ha sobrepasado a sí mismo. Es, en fin, la culminación

---

<sup>37</sup> **Juan David García Bacca** (1901-1992), Filósofo español nacionalizado venezolano. Tras cursar estudios primarios y secundarios con los claretianos en Alagón (Zaragoza), entró en el Seminario Claretiano de Solsona, donde estudió filosofía y teología e ingresó en la orden. De 1928 a 1932 amplió estudios en Munich, Friburgo y París, orientándose hacia la física y la matemática.

de un proceso largamente preparado por la vida terrestre, con la que sin embargo no se cierra el sino que más bien se abre la verdadera historia de la vida (Salazar, 1971, p.258).

En breve, el hombre es la síntesis del proceso biológico sobre la tierra, pero este proceso no culmina; más bien se inicia la historia real de la vida terrestre, sin negar la exploración ni la vida en otros lares del cosmos.

### **2.3.2. Etapa intermedia**

Esta segunda etapa salazariana es una continuación y, a su vez, una superación de su etapa antropológica anterior, pues aquí sigue considerando algunos conceptos básicos, entre los que cabe destacar la historicidad, la espacialidad, la libertad del ser humano, entre otros. Pero al mismo tiempo ya da cuenta sobre la condición alienada del ser humano.

No obstante, cabe recordar que esta etapa encuentra su desarrollo en sus *Bases para un socialismo humanista peruano*, que es un artículo de carácter antropológico-político; es decir, nuestro autor consideró en este trabajo la necesidad de desarrollar una antropología filosófica que sirva de fundamento para la praxis política nacional.

Nuestro filósofo parte por considerar que el ser del hombre se constituye en la historia, vale decir, en el proceso de los grupos sociales, los pueblos y las culturas a lo largo del tiempo, pero esta historicidad humana genera ciertas consecuencias, según ASB (1973):

- a) El hombre está en constante proceso de formación, es decir, el hombre es un ente que se va realizando a partir de un conjunto de acciones a través del tiempo; por ende, no es un ente estático ni acabado de una vez por todas.
- b) Lo que el hombre llega a ser no parte de cero, tampoco del vacío; vale decir, su realización se basa en resultados anteriores de su accionar, los asume y los supera dialécticamente.
- c) El hombre, en tanto histórico, implica una constante efectuación renovada, una novedad de ser; es una libertad.
- d) El hombre carece de un ser asegurado, ya que su libertad que le permite una expansión en principio ilimitada, también hace de él un ser precario expuesto a decaer y a sucumbir, por lo que está obligado a cuidar incesantemente su ser.



En función a lo dicho hasta aquí, ASB sostiene que “El ser del hombre es una acción, es como una flecha en trance de alcanzar su blanco” (Salazar, 1973, p.160). Es decir, el hombre es una constante realización, un ente que tiende a un fin de realización plena dentro de una sociedad que permita reafirmar su humanidad.

Prosigue nuestro filósofo afirmando — la raíz o la base del ser humano — que “La flecha del hombre necesita también una tensión que la dispare” (Salazar , 1973, p.162). Es decir, el hombre requiere de una raíz real o punto de partida para su accionar que, además de la necesidad y la satisfacción, son sobre todo los siguientes factores: el pasado y el cuerpo. El primero constituye nuestras realizaciones tanto en lo social a través del tiempo; el segundo enraíza al hombre en el mundo físico tempo-espacial. Sin embargo, estas bases del hombre actúan, al mismo tiempo, como limitaciones. El pasado también puede ser un lastre; tampoco los automatismos y la vida instintiva del cuerpo son deseables; por ello afirma que

El cuerpo se comporta, pues, como el pasado: uno y otro son base y obstáculo. De ahí que se pueda decir que el pasado es como la dimensión física del tiempo y el cuerpo es el tiempo materializado. Por uno y otro el hombre es un ser real, establecido en el mundo (Salazar, 1973, p.164).

Continuando con la analogía, ASB sostiene que:

La flecha humana [...] tiene esto de peculiar: va constituyéndose a lo largo de su trayectoria, distanciándose de sí misma e integrándose consigo misma; no preexiste como entidad acabada sino que se conforma y se da su propio blanco después de ser lanzada. Esto significa que la autocreación es inherente al hombre — y por eso los hombres pueden ser creadores de cosas, instituciones, ideas, cultura [...] Puede por eso afirmarse también que el hombre — a diferencia de las cosas físicas y los animales — no es una naturaleza sino naturaleza transformada en libertad, es decir, creación incesante en el tiempo (Salazar , 1973, pp.165-166).

Sin embargo, la pérdida de la libertad humana — sea particular, individual o social — constituye su deshumanización o alienación: “La pérdida del ser libre del hombre es su destrucción o su alineación” (Salazar , 1973, p.168). O dicho en otros términos:

Anulada la libertad y quebrada la comunidad, todos, dominadores y dominados, resultan finalmente siervos de entidades extrañas al hombre, que los anulan y los cosifican. Esta es la alienación del hombre, la degeneración de la praxis humana, la trayectoria de la historia (Salazar, 1973, p.179).

Es decir, la alienación del ser humano es generalizada y se da en cualquier sociedad; de ahí que los casos de William Calley y Charles Miller Manson representan, para ASB (1973), caras de una misma moneda — manifestaciones de alineación de la sociedad capitalista — donde el primero mata por el sistema capitalista, y el segundo lo hace en contra del sistema capitalista; al primero se le perdona, en cambio al segundo se le condena a muerte<sup>38</sup>.

En síntesis, según ASB, la transformación del orden social peruano no se fundamenta en un asunto emocional o sentimental, sino en una teoría del hombre. Por ello sostiene que el hombre es un ente histórico, emergente (sentido), creativo, libre, precario, trabajador (transformador), social (comunitario); y las raíces que lo impulsan, entre otros, son su pasado y su cuerpo. Pero nuestro filósofo no deja de resaltar, por un lado, nuestra condición de seres iguales en tanto libres, y, por otro lado, nuestra condición de seres alienados, lo que implica buscar y procurar una afirmación a través de la praxis política.

Para finalizar esta parte, cabe resaltar como señala Sobrevilla (1989) dos aspectos: Primero, “Las influencias más saltantes en este ensayo (*Bases para un socialismo peruano*) de A. Salazar Bondy son las del historicismo contemporáneo, Nietzsche, el marxismo y el existencialismo” (p.432); segundo, la figura de la flecha que tiende a un blanco “[...] ha pasado a ser un *topos* del pensamiento universal” (p.433), pues se nota en los escritos de Aristóteles, Ortega, Mariátegui y Jorge Basadre.

### **2.3.3. Etapa dualista**

El sentido de la etapa dualista en ASB se puede notar, principalmente, en dos trabajos suyos que se complementan: *Bartolomé o de la dominación* (1974)<sup>39</sup> y *La antropología de la dominación* (1995), ambos póstumos.

*Bartolomé o de la dominación* es un diálogo filosófico que tiene un contenido, principalmente, antropológico-político. Esta obra está llena de analogías y ejemplos didácticos, así como de figuras y giros literarios que permiten adelantar y entender mejor su propuesta (incompleta) en *Antropología de la dominación*. Y con razón, Helen Orvig afirma que esta antropología de la dominación dialógica fue escrito “[...] para los alfabetizadores y todas las demás personas a

---

<sup>38</sup> Caso que presenta ASB en su artículo *El signo de los tiempos: Calley –Manson*, publicado en *Entre Escila y Caribdis* (pp. 239-243).

<sup>39</sup> La edición que nosotros usaremos es la de 1995, publicada en *Dominación y liberación*.

quienes la filosofía nunca llegaría” (Salazar, 1995, p.12), pero al mismo tiempo, prosigue Helen Orvig,

La producción casi febril de *Bartolomé*, sin embargo, le permitió adelantar ideas que le hubiera tomado mucho más tiempo terminar de elaborar en la forma rigurosamente lógica que había elegido para lo que él consideraba la obra principal de su vida: la *Antropología de la dominación*. Creo que sería difícil descartar la idea de que con *Bartolomé*, él veía la posibilidad de sacarle la vuelta a la muerte, de llegar a expresarse, de dejar un mensaje global (Salazar, 1995, pp.13-14).

Ahora bien, a continuación presentaremos en primer lugar, a los personajes y sus respectivos significados en el diálogo; en segundo lugar, desarrollaremos un breve resumen general del mismo resaltando su parte antropológica.

Entre los personajes de este diálogo salazariano tenemos a:

- Don Diego: Gobernador y Repartidor Real de los Indios, cristiano de origen español.
- Bartolomé: Fraile defensor de los indios, también de origen español.
- Hatuey (Ernesto): Cacique libertario de Guahabá, cuyo segundo nombre significa “combatiente decidido”.
- Micaela: mujer india y esposa de Hatuey
- Ginés: filósofo y teólogo de origen español
- Frans Oblitas: cimarrón, filósofo y luchador de origen africano

De acuerdo a la interpretación de Leopoldo Chiapo (Sobrevilla, 1989), Don Diego personifica la dominación política y la mentalidad autoritaria; Bartolomé es Bartolomé de las Casas, el cristiano revolucionario de nuestro tiempo, el Camilo Torres, el sacerdote comprometido, el teólogo de la liberación, el católico postconciliar, el cura tercermundista<sup>40</sup>; Hatuey (Ernesto)<sup>41</sup> representa a Túpac Amaru, Ernesto Ché Guevara, Patrice Lumumba, de

---

<sup>40</sup> Según Sobrevilla, más que un cura tercer mundista es el intelectual cristiano progresista de Europa, cf. *Repensando la tradición nacional I*, p. 558.

<sup>41</sup> Pero según Fernando Muñoz, catedrático sanmarquino, Hatuey (Ernesto) representa a “Gonzalo” (Abimael Guzmán), cf. *Augusto Salazar Bondy: Filósofo y marxista espiritual* (2015), p.15. Mostramos nuestra discrepancia a esta interpretación en 2.4.3. del cap. II (La vía violenta: la revolución permanente) del presente trabajo.

algún modo a Ho Chi Min; Micaela refiere a Micaela Bastidas, en suma representa a la mujer dominada que opta por el proceso de liberación humana de la mujer; Ginés es Ginés de Sepúlveda y todo ideólogo que justifica la dominación; Frans es Frantz Fanon, el pensador y luchador anticolonialista, el ideólogo de la liberación, el pensador tercermundista comprometido con la revolución mundial.

Sobrevilla (1989), discrepando con la presentación de la primera edición (1974) de este diálogo, propone que se puede dividir en cinco partes:

En la primera parte (pp.191-212)<sup>42</sup>, ASB sostiene que el hombre se halla en relación de dominación y dependencia —que en el caso de la mujer andina estas relaciones son más agudas—, de ahí que se halla alienado y hasta cosificado; por ello urge la necesidad de buscar su liberación total. En esta parte, ASB supera su visión monista del hombre al considerar que

“La realidad humana no es unidimensional: tiene altura. Por eso todos los hombres son capaces de levantarse, caer y volver a levantarse; de mudar la condición y de ser varios en una vida. Esto los diferencia radicalmente de los animales y de las cosas. Es su prenda más valiosa” (Salazar, 1995, p.196).

En la segunda parte (pp.212-216) prosigue con la dominación de la mujer india, así como la toma de conciencia de su condición y la necesidad de participar en el proceso de liberación. Por eso ASB hace decir a Micaela que “[...] lo fundamental es actuar. Para ello esperamos nuestra hora, que no será diferente de la hora del pueblo. Preparamos dos victorias en una, la del indio y la de la mujer”. (Salazar, 1995, p.215).

En la tercera parte (pp.216-240) continúa con el tema de la guerra justa, la condición de esclavos, los límites del humanismo europeo, sobre todo con el desarrollo de los momentos de la dialéctica de la dominación (el *no* profundo potencial, la revuelta irracional, la integración del dominado y el movimiento revolucionario). Así como lo fundamental en la sociedad: los trabajadores.

Cabe detenernos en los momentos del proceso dialéctico. **El primer momento es el *no profundo potencial***, donde el dominador necesita tener sujeto con mano dura al dominado,

---

<sup>42</sup> Estamos usando la numeración de la edición de 1995.

reducirlo a una condición inferior. En consecuencia, lo aleja de sí haciendo imposible la comunidad de los hombres. En estas condiciones, tanto el dominador como el dominado se alienan y malogran su humanidad. Es como un arco que se tiende más y más, acumulando fuerza en la flecha. En cualquier momento se dispara. **El segundo momento es la revuelta irracional**, donde el dominador es negado en las diversas revueltas. Estas revueltas obligan al dominador a hacer concesiones. **El tercer momento es el de la integración del dominado**, donde el dominador propone un nuevo trato con el dominado, cede algo en sus posiciones, pero mantiene la estructura básica de dominación. Aquí la clase dominante es como la araña que teje una tela más fina y más fuerte en la que quedan presas más moscas humanas. A partir de este momento de conciencia liberal se da un nuevo ciclo del proceso dialéctico, el de la conciencia libertaria. **Este cuarto momento de movimiento revolucionario** se da cuando hay un rechazo total del orden establecido, por parte del dominado, que esta vez es tan profunda que afecta la estructura misma de la dominación. En otros términos refiere a la guerra verdadera, las guerras de Hatuey, de Túpac Amaru, de Hidalgo, de San Martín, de Bolívar, de Omo, de Ho, de Cabral, de todos los pueblos oprimidos.

En la cuarta parte (pp.240-256) discute sobre el problema de la propiedad privada y sus consecuencias (las guerras, las diferencias sociales, etc.), la necesidad de una revolución constante, así como los principios del verdadero humanismo (igualdad, economía y participación) entendido como clave de una sociedad racional y universal. En suma, la democracia verdadera.

En la quinta y última parte (pp.256-264) da cuenta sobre cómo los cristianos consideran que la verdadera libertad solo puede ser trascendental, por ello caen en una dominación trascendente.

Ahora, sobre su *Antropología de la dominación*, cabe recordar que es una obra inconclusa que se publicó póstumamente en 1995 (bajo el título *Dominación y liberación*) y que consta de seis capítulos; veamos por partes.

El primer capítulo se denomina “Orientación y desarrollo de la antropología filosófica”, donde da cuenta de “Los grandes momentos de la reflexión antropológica sobre la dominación”, partiendo desde el pensamiento oriental, pasando por la reflexión occidental — desde los antiguos griegos hasta los existencialistas — y culminando con la reflexión del tercer mundo: Fanon, Black Power, Che Guevara. No obstante, aclara en una nota que “En Marx encontramos el

primer tratamiento filosófico-antropológico desde el punto de vista de la dominación, poniendo de relieve la importancia que esta relación tiene para el concepto del hombre” (Salazar, 1995, p.286).

El segundo capítulo se denomina “Fenomenología y lógica de la relación de dominación y otras relaciones afines”. En el primer subcapítulo desarrolla una interpretación fenomenológica de la dominación, de la cual se puede resaltar lo siguiente:

- En la vida humana es muy rico el concepto de dominación (y sus afines), pues constituye el lazo más poderoso que vincula en muchos casos a las personas, a grupos e instituciones.
- Luego de delimitar su análisis fenomenológico al ámbito humano sostiene que, por un lado, la dominación se establece entre entes dotados de conciencia y de voluntad, y susceptibles de desarrollo, decaimiento, alienación y destrucción; por otro lado, los hombres son entes capaces de establecer instituciones, seguir reglas de acción, aceptar pautas de valor y entablar relaciones sociales significativas.
- La dominación siempre implica una relación negativa entre dos entidades humanas, de ahí que hay alguien que domina y alguien que es dominado, y según particularidades. También influyen diversas condiciones de dominación en una dialéctica de determinantes y determinados, cuando por ejemplo, ciertas condiciones de nacimiento facilitan o acentúan la dominación de unos hombres sobre otros.
- La dominación puede llegar a extremos tales como, de un lado, la opresión violenta, capaz de generar un rechazo violento; de otro lado, el efecto paralizante o la beneficencia que acentúa como factor de captación de personas o grupos de individuos. Este último caso es recurrente en el enmascaramiento de la dominación y/o una captación pasiva de ella.
- La dominación varía según mecanismos de sustitución de los vínculos de dominación, pero sin cambio de la esencia misma de estos, cuando, por ejemplo, el siervo pasa a condición de proletario o la mujer dominada como hija luego es dominada como esposa. Luego ASB resalta la importancia de los lazos psicológicos, sociales y culturales que pueden tomar diversas formas en la relación de dominación.

- La dominación está vinculada también a diversas situaciones existenciales, entre ellas la alienación y la liberación.

Sobre la primera, la alienación, ASB afirma “[...] que constituye la forma más cabal de la negación del hombre; por consiguiente, no puede menos de conectarse con la dominación que es un poderoso agente de la decadencia humana” (Salazar, 1995, p.288). Por ejemplo, según ASB (1995), la alienación y la cosificación se dan cuando el hombre es tratado como animal y es manejado como cosa respectivamente. Sobre la segunda, la liberación, ASB dice “[...] que se refiere al desarrollo no trabado de la entidad humana, el cual, justamente, resulta imposible o precario en situación de dominación” (Salazar,1995, p.289).

En el segundo subcapítulo — luego de realizar el análisis (fenomenológico) puramente descriptivo — pasa a realizar el análisis de la estructura real-abstracta de la dominación y a fijar sus cualidades lógicas.

- De acuerdo al prólogo de Sobrevilla (Salazar,1995), desde la óptica de la estructura real-abstracta, B está en una relación de dominación con respecto a A cuando: a) sus acciones, estados y decisiones prácticos le están supeditados en un grado significativo, b) la conexión entre A y B implica una cierta permanencia, c) esta relación es buscada, sostenida y sentida como satisfactoria más bien por otro A, d) esta relación acrecienta el poder de A sobre B, e) la relación afecta en un sentido perjudicial a B, f) no obstante, esta relación no es necesariamente destructiva de B, y g) esta relación no necesariamente exige una plena conciencia de A y B.
- Siguiendo la definición anterior, la relación de dominación posee las siguientes cualidades lógicas:

a) es asimétrica, porque un término A es el dominador y el otro B es el dominado, y no se da la inversa. Formalmente sería:

$$(A \text{ domina a } B) \rightarrow \sim(B \text{ domina a } A) \text{ }^{43}$$

Y es compatible con la implicancia lógica.

---

<sup>43</sup> Esta representación formal la presenta Rafael Mora, en una versión más amplia y desarrollada, en REFP. *Pensamiento e Ideas*, N° 5, abril 2014, pp. 158- 161.

b) es transitiva, porque si A domina a B, y si B domina a C; entonces, A domina a C. Formalmente sería:

$$[(A \text{ domina a } B) \wedge (B \text{ domina a } C)] \rightarrow (A \text{ domina a } C)$$

Y es compatible el silogismo hipotético puro.

c) es irreflexiva, porque A no puede dominarse a sí misma. Formalmente sería:

$$\sim(A \text{ domina a } A)$$

- La dominación considerada hasta aquí es de carácter estático; no obstante, se la puede considerar en sentido dinámico introduciendo el factor tiempo ( $t_1, t_2, \dots, t_n$ ). Esto significa que la relación de dominación puede variar, de ahí que es correcto afirmar que A domina a B más en  $t_2$  que en  $t_1$  o que B está siendo menos dominado por A de  $t_1$  a  $t_n$ .
- La dominación estudiada hasta aquí versa sobre un modelo simple, lo que significa que hay modelos más complejos, tal es el caso de la dominación múltiple (cuando hay varios dominadores con respecto a un mismo dominado). Formalmente sería:

$$(A \text{ domina a } B) \wedge (C \text{ domina a } B) \wedge (D \text{ domina a } B)$$

Y la dominación reforzada (donde el que domina, a su vez es dominado por otro). Formalmente sería:

$$(A \text{ domina a } C) \wedge (C \text{ domina a } B)$$

- En toda relación de dominación hay factores denominados condicionantes sistémicos y de carácter complementario que pueden complicar aún más la relación de dominio.
- La importancia de las formas de dominación múltiple y reforzada, y de los condicionantes sistémicos, se nota cuando nos cuestionamos por las relaciones que guardan entre sí las formas de dominación.

Al respecto, en el plano lógico se presentan tres alternativas principales:

a) Las diversas formas de dominación son variables independientes entre sí.



- b) Existe una conexión de dependencia entre los diversos casos de dominación que permite determinar una relación de dominación fundamental.
- c) Los factores sistémicos determinan en última instancia el carácter dependiente, la forma subordinada o fundamental de las relaciones de dominación.

En el tercer subcapítulo ASB realiza un “Examen comparativo de la relación de dominación y otras relaciones afines”; tales relaciones que considera son la liberación, la dependencia, la subordinación, el enfrentamiento, la diferencia, la complementación y la explotación. Veamos por partes.

Sobre la liberación, en oposición a la dominación, sostiene que A y B se hallan en relación de liberación cuando la resultante es el surgimiento o acrecentamiento de la libertad de estos elementos y la superación de su alienación. ASB entiende por libertad la capacidad que tiene un ente para actuar sin compulsión externa ni interna y según su propio principio de constitución. En cambio, la alienación es la disminución o pérdida del ser del ente o la merma de su capacidad de alcanzar su plenitud. Luego nuestro autor da cuenta sobre las condiciones, propiedades lógicas (simétrica, transitiva y reflexiva) y otros rasgos que posee la liberación.

Sobre la dependencia, afirma que A y B están en relación de dependencia cuando por lo menos uno de ellos necesita del otro para subsistir o prosperar, considerando dentro de estos significados los de existir, ser beneficiado, acrecentar su ser y otros afectos afines. ASB prosigue con la presentación de las condiciones, cualidades lógicas (recíproca, transitiva y reflexiva) y otros rasgos afines a la dependencia.

Finalmente, afirma que una relación de dependencia es condición necesaria, pero no suficiente para que haya dominación. En cambio, en una relación de dominación, la dependencia tiene un doble sentido; ya que, primero, el que es dominado depende del dominador; segundo, el que es dominador depende del dominado, pero este no domina al dominador. De ahí que se puede suprimir la relación de dominación sin cancelar la dependencia. Por ejemplo, la diferencia entre dependencia y dominación se nota mejor en la figura del ciego y el lazarillo, pues

[...] en esta relación ciego-lazarillo hay dependencia y hay también dominación que son, como se nota, cosas distintas. La primera es relación recíproca y la segunda no, ya que hay dominación del niño por el ciego sin dominación del ciego por el niño (Salazar, 1995, p.199).

Sobre la subordinación, sostiene que A y B se hallan en relación de subordinación cuando un término es subordinante y el otro subordinado, en sentido lógico general y en todas sus derivaciones reales. Además, la subordinación coincide con la dominación en lo que respecta a las cualidades lógicas: asimétrica, transitiva e irreflexiva. No obstante, en relación a otros aspectos difiere de la dominación.

Sobre el enfrentamiento, sostiene que A está en relación de enfrentamiento con B si se rechazan al entrar en contacto en un determinado respecto. A y B en este caso se denominan términos enfrentados. Y las principales cualidades lógicas del enfrentamiento son la simetría, la transitividad y la no reflexividad. Por ende, difiere de la dominación.

Sobre la diferencia, sostiene que las cualidades lógicas de A diferente de B son las siguientes: la simetría, la intransitividad y la irreflexividad. Por ende, no coincide con las cualidades lógicas de la dominación.

Sobre la relación de complementación entre A y B, se da cuando A es complemento de B, y viceversa. Sus cualidades lógicas son la simetría, la intransitividad y la irreflexividad. Se puede inferir que las relaciones de dominación y complementación no son iguales. Además, la relación de complementación no parece ser condición indispensable ni suficiente para la dominación, si bien pueden darse casos de relación de dominación que impliquen una relación de complementación.

Sobre la relación de explotación entre A y B, se da cuando el vínculo es predominantemente económico y uno de los términos se beneficia económicamente a expensas del otro. Esta relación es más concreta con respecto a la relación de diferencia y complementación. Sus cualidades lógicas coincide con las de la dominación: asimetría, transitiva e irreflexiva.

Por último, resalta la diferencia entre dominación y explotación: al considerar su beneficio económico de parte de la explotación, a lo más podría considerarse la explotación como una especie de dominación.

El tercer capítulo se denomina “Tipología de la dominación” y en él nos presenta un bosquejo de los principales tipos de dominación:

#### I. Dominación biológica

II. Dominación entre personas individuales

III. Dominación por el rol

III.1. Dominación por roles o funciones vinculados con caracteres psico-biológicos

III.1.1. Hombre-mujer

III.1.2. Padre-hijo

III.2. Dominación por roles de base socio-cultural

III.2.1. Jefe-subalterno

III.2.2. Médico-enfermo

III.2.3. Maestro-alumno

IV. Dominación de clases

IV.1. Amo-esclavo

IV.2. Señor feudal-siervo

IV.3. Patrón-asalariado

V. Dominación de colectividades

V.1. Pueblos cautivos

V.2. Minorías étnicas

V.3. Naciones dominadas

VI. Dominación trascendente

VI.1. Dios-creyente

Luego, en un plano menos general y más vinculado por la experiencia histórico-social, trata de determinar las conexiones que hay entre las relaciones de dominación y las relaciones de poder, riqueza, autoridad y sexo. Considera que estas pueden funcionar como casos específicos de

relaciones de dominación, así como condiciones y fundamentos de ellos. El análisis abstracto, en términos fenomenológicos y analíticos, debe prolongarse y determinarse, por tanto, en un estudio de las relaciones de dominación en la existencia histórica concreta.

El cuarto capítulo, llamado “Dialéctica de la dominación y de la liberación”, presenta el siguiente esquema:

1. La dominación incontestada. En el que se concibe la dominación como un asunto natural (derecho natural o divino). Aquí prima una conciencia autoritaria.
2. La dominación cuestionada. En el que tanto el dominador como el dominado son conscientes de su condición, de ahí que el primero busca conservar su estatus, y el segundo busca superarlo; pero ambos dentro de la misma estructura de la dominación. Surge y prevalece una conciencia liberal.
3. La dominación combatida. Donde el dominado (reconoce la función de la estructura) busca liquidar su dominación e intenta pasar a un estado de dominador. Impera una conciencia revanchista.
4. La dominación comprendida en su significación estructural. Donde se reclama el reconocimiento de cada individuo y de cada grupo, la promoción de sus propias peculiaridades, contra toda forma de sofocación y opresión. De ahí la necesidad de liquidar la estructura de dominación e impedir toda forma de sustitución de carácter dominante. Aquí impera una conciencia libertaria humanista.

Ahora bien, a esta parte los editores —David Sobrevilla y Helen Orvig— agregaron un par de tópicos que no fueron numerados por ASB, pero sí referidos por él a “La dialéctica de la dominación y liberación”. Estos tópicos son: I. La dialéctica de la dominación (en el dominador) y II. La dialéctica de la liberación (en el dominado).

Sobre I afirma:

1. El dominador presupone *natural* tratar como cosa al dominado y ejercer un dominio con todo rigor y en provecho suyo. Aquí hay cosificación y explotación.
2. El dominador, ante el peligro del descontento, proclama la “igualdad” y reconoce los “derechos” de todos y busca integrar (incluir) al dominado al sistema que permite la dominación. Aquí se da la mistificación e integración.
3. El dominador se defiende del ataque por parte del dominado y trata de obstruir por todos los medios posibles cualquier intento de liberación. Se da la defensa y ruptura.
4. El dominador renuncia a toda conducta cosificante, reconoce el ser-libre del dominado y recibe el reconocimiento de su propio ser -libre.

Sobre II afirma:

1. El dominado acepta su condición como *natural*, aun cuando se muestre descontento y rechace sus efectos. Hay *aceptación y descontento*.
2. El dominado espera integrarse al sistema y pretende ser como el dominador para liberarse de su cosificación. Hay *integración e identificación*.
3. El dominado se reconoce a sí mismo como ser libre y afirma su identidad. Se rebela contra el dominador y pretende dominarlo. *Rebelión y ruptura*.
4. El dominado reconoce el ser-libre del otro dominado; entonces se establece una comunicación dialógica de seres libres. Hay *liberación y diálogo*<sup>44</sup>.

El quinto capítulo — del cual no dejó nada escrito — se denomina “Alienación y dominación. Raíces históricas de la alienación”.

El sexto capítulo se titula “Horizonte histórico de la nueva antropología filosófica. Una antropología dualista”. Este último capítulo consta de cuatro partes:

1. Una antropología concreta.

---

<sup>44</sup> ASB consideró la necesidad de articular ambos aspectos en un solo proceso dialéctico (p.311), pero de acuerdo a nuestro modo de entender no logra dicho objetivo ni en su *Bartolomé o de la dominación* (pp.228-232).

Una antropología filosófica que evita dar una imagen abstracta del hombre no puede prescindir de la realidad, de ahí que urge la necesidad de buscar respaldo de las ciencias: biología, psicología, sociología, historia, etc.

Por otro lado, desde una perspectiva analítica se puede extraer algunos rasgos básicos del ser humano, tales como cerebración, lenta maduración, manualidad, impulsividad (apetito y temor), entendimiento, historicidad social y lenguaje.

## 2. El dualismo humano

Desde el *Banquete* de Platón ASB encuentra oposición (división) del hombre en dos polos: hombre-mujer, padre-hijo, maestro-alumno, amo-esclavo, acreedor-deudor, médico-enfermo, jefe-subordinado; en suma, dominador-dominado. De ahí que el hombre es focal (central) y marginal.

## 3. El hombre contemporáneo (1968)

En esta parte nuestro autor tuvo como objetivo estudiar las características que define al hombre de las sociedades líderes (desarrolladas), así como su condición de alienados y la ruta al futuro inmediato.

## 4. El hombre marginal de nuestro tiempo

Aquí tuvo como finalidad reflexionar sobre la condición humana en sociedades subdesarrolladas, en términos de actualidad y en términos de futuro.

Podemos concluir hasta aquí en términos de Saúl Rengifo Vela, quien afirma en su tesis lo que sigue:

Según esta propuesta, pensaba Salazar postular una antropología filosófica concreta, dualista e integral. Concreta en tanto se refiere al hombre concreto, determinado por los datos de la realidad y con el respaldo de los conocimientos aportados por las ciencias reales [...] Dualista porque en función de las relaciones de dominación y dependencia, los vínculos humanos tienen un carácter bipolar [...] Finalmente, una antropología integral que, al referirse al hombre contemporáneo, considerase también el status antropológico particular del hombre marginal y subdesarrollado de nuestro tiempo, a fin de integrarlo a una antropología filosófica comprensible (1999, p.44).

Por último, a esta obra inconclusa, *Antropología de la dominación*, le siguen dos anexos que, según Sobrevilla, no son fáciles de ubicar en las partes anteriores. Al respecto, afirma este estudioso de la obra salazariana lo siguiente:

En el primero se refiere Salazar a “La relación de dominación”, y en el segundo a la “Dominación y libertad en el horizonte de la biología y la antropología cultural”. Este segundo anexo probablemente deba ser situado en la parte sexta y constituye un ejemplo de cómo pensaba Salazar en el aporte que las ciencias podían prestar a la constitución de la nueva antropología (Salazar, 1995, pp.52-53).

Siguiendo con Sobrevilla cabe preguntarse “¿Por qué una “antropología de la dominación”? [...] — y responde — En el manuscrito conservado no hay ninguna respuesta al respecto, pero podemos colegir que se trata de estudiar la dominación desde la perspectiva de la antropología filosófica” (Salazar, 1995, p.48).

La respuesta a esta cuestión, por parte de Sobrevilla, es correcta; ya que el mismo ASB sostuvo la necesidad de reflexionar sobre nuestra condición de dominados — en aras de lograr nuestra liberación —, aun cuando este concepto de dominación pueda extenderse a otros ámbitos, pero el estudio de nuestro filósofo se restringe a lo humano. ASB sostiene (1995): “Y, en efecto, de la vida de los hombres se trata fundamentalmente cuando se habla de dominación porque, aunque dicho concepto pueda extenderse a otros ámbitos, es la dominación de las personas humanas la que interesa” (p.287).

Por ello, ASB propuso más de una vez hablar no de la crisis de la filosofía ni de la crisis de la educación, sino de la filosofía de la crisis y de la educación de la crisis respectivamente. En sus términos.

Dije entonces que en lugar de hablar, como tantas veces se ha hecho, de la crisis de la educación, deberíamos comenzar a hablar de la *educación de la crisis*. Algo semejante pienso que es válido para la filosofía. Hay un malestar, una frustración, una improductividad de la filosofía en el Perú desde el comienzo. Se está tentado de hablar de la crisis de la filosofía y de buscar solucionarla sin atender a sus causas fundamentales. Atendiéndolas, creo que debemos comenzar a hablar de la *filosofía de la crisis*, de aquella que corresponde a nuestra situación, la que necesitamos construir como factor promotor de una cultura, en conjunción con los otros factores esenciales que han de ponerse también en obra. Con ello daremos paso a la autenticidad de la reflexión y de la acción que es la vocación perenne del filosofar (Salazar, 1965, p.462).

Por último, Sobrevilla, queriendo reafirmar sus críticas (en *Repensando la tradición nacional I*, pp. 4333-438) a la etapa intermedia de la antropología salazariana, ahora en su introducción a la *Dominación y liberación* de ASB resalta las virtudes de este trabajo salazariano, *Antropología de la dominación*. Afirma que

Entre las virtudes de este trabajo nos parecen que se encuentran: la aplicación de puntos de vista fenomenológicos, marxistas y analíticos para encarar el fenómeno, el rigor metodológico, la fijación conceptual de la dominación y la liberación, y la distinción entre la relación dominadora y otras afines como las de dependencia, subordinación, enfrentamiento, complementariedad y explotación, y, finalmente, el esquema de los tipos de dominación (Salazar, 1995, p.53).

Claro está que esta reflexión antropológica de ASB se vincula inmediatamente con su reflexión y praxis política y educativa; pero para culminar este trabajo nos limitaremos al aspecto político, pues lo educativo es un trabajo mayor que escapa a los alcances del presente trabajo.

#### **2.4. Sobre la política**

La reflexión y praxis política de ASB siempre consistió, principalmente, en rechazar y superar el sistema capitalista, por ello sus críticas a este orden social se desarrollan desde la tradición socialista (socialismo utópico, anarquismo, marxismo, sindicalismo, social democracia, socialismo cristiano y el progresismo contemporáneo) que se remonta al s. XVIII. Según ASB, solo

Reconociéndolas como ramas de un mismo tronco común será posible entonces encontrar las vías adecuadas para su recíproca colaboración y enriquecimiento en el plano teórico y en el de la práctica, y se romperán todos los esquemas rígidos que han restado aptitud y eficacia al pensamiento socialista (Salazar, 1973, p.145).

Ahora bien, por un lado, nuestro autor considera que el capitalismo no se reduce a una mera reflexión o a un modelo económico; más bien es una práctica global, cuya influencia abarca la totalidad de la vida del hombre, tales como sus gustos, sus deseos, sus aspiraciones, sus sentimientos, etc. “El capitalismo es algo más que una teoría o un sistema económico: es una praxis total, es decir, una ordenación del comportamiento del hombre que afecta al conjunto de su vida y moldea por entero su mundo” (Salazar, 1973, pp.190-191). Además, su filosofía del lucro ha hecho del hombre una entidad interpretable en términos meramente económicos. “El capitalismo ha hecho de la existencia y del mundo del hombre una entidad interpretable en



términos económicos, transida de problemática económica y sujeta a las determinaciones del orden económico” (Salazar, 1973, p.191).

Por otro lado, ASB resalta que la base del capitalismo es “[...] la apropiación privada de los medios de producción y el trabajo asalariado, o sea, la apropiación privada del trabajo ajeno. Su consecuencia social ha sido la alienación del trabajador y la despersonalización de la vida” (Salazar, 1973, p.192). Vale decir, que la apropiación del trabajo ajeno es el cimiento de la sociedad capitalista, así como una de las causas de la alienación humana.

ASB prosigue resaltando que el capitalismo hoy en día es un sistema mundial, pero con sus particularidades en cada realidad concreta. Por ello, si bien en el Perú hay un capitalismo, no es de carácter originario, sino impuesto por los países industrializados. Veamos esto en sus términos:

En las naciones que pueden llamarse proletarias, como el Perú, el capitalismo no es originario; ha sido impuesto desde fuera. No ha surgido como un producto de la evolución social y económica interna, preparado por un largo proceso histórico. En ellas la entronización del sistema capitalista es una consecuencia de la expansión económica y política de las grandes potencias industriales, no ha resultado de una exigencia de expansión de la vida social [interna], sino de un proceso extraño a los países, movido por intereses y guiado por propósitos ajenos a la existencia nacional (Salazar, 1973, p.197).

Entonces, al ser impuesto, prosigue ASB, el capitalismo en nuestro medio es triplemente negativo porque:

1. agrava la división de la sociedad en explotadores y explotados; 2. destruye la coherencia nacional que puede haber fundado una antigua tradición; y 3. supedita la vida del país (en plan de colonia, semicolonía, zona dependiente, etc.) a los intereses extranjeros imperialistas que paralizan su desarrollo (Salazar, 1973, p.198).

No obstante, ASB no deja de reconocer que “El capitalismo fue una etapa ascendente de la historia [...]” (Salazar, 1973, p.191) en la medida que constituyó una superación del sistema feudal, pero que “[...] por sus vicios consustanciales no puede ser un orden universalizable” (Salazar, 1973, p.193); ya que,

El capitalismo es incapaz de autorregularse y conduce inevitablemente al despilfarro de los recursos naturales y de la energía productiva. Es, además, impotente para fundar una comunidad armónica pues la filosofía que los sustenta exalta la competencia, que es una forma disfrazada de la lucha natural, y al hacer de la fuerza un derecho autoriza la explotación del hombre (Salazar, 1973, p.155).

En suma, el objetivo político de ASB siempre fue acabar con el capitalismo (sin que ello implique que haya asumido su antítesis, el comunismo); para ello toma como base de su propuesta la tradición socialista. Sin embargo, los mecanismos para acabar con el capitalismo variarán de acuerdo al contexto y a las circunstancias particulares que le tocó vivir. Consideramos que su alternativa política pasó por tres momentos sucesivos: la vía democrática, la vía golpista y la vía violenta.

#### **2.4.1. La vía democrática: el progresismo**

En la medida en que ASB quiere acabar tanto con el capitalismo como con el comunismo (dogmático) propone, siguiendo la tradición socialista, una tercera vía, a saber: el progresismo. Veamos el desarrollo de esta propuesta.

*Entre Escila y Caribdis*<sup>45</sup>, es de gran importancia y significado (antropológico-político) desde el mismo título metafórico y dado el contexto (teórico y práctico) que le tocó vivir a nuestro autor. Las posibles interpretaciones políticas de esta metáfora serían el progresismo como tercera vía, la parcialidad en pro de la izquierda democrática y la teleología dinámica. Veamos por partes:

Según la primera interpretación, ASB se encuentra entre el dilema del comunismo (Escila) y el capitalismo (Caribdis) y opta por superar estos óbices a través de una tercera salida un tanto equilibrada y con matiz utilitarista, el progresismo. Hay un cierto equilibrio porque evita el dogmatismo comunista (Stalin), así como el capitalismo liberal que reduce la condición humana a un estado de cosa (cosificación); y hay un cierto utilitarismo en la medida en que admite el mayor beneficio con tal de lograr su proyecto progresista.

---

<sup>45</sup> Este título (cuya primera edición es de 1961, pero nosotros estamos usando la edición de 1973) metafórico se inspira en el canto XII de *La Odisea* de Homero. Ahí se narra las peripecias de Ulises al volver a su ciudad Ítaca donde le espera su familia tras diez años de guerra contra los troyanos; pero en ese regreso Ulises tiene que navegar un trecho entre Escila y Caribdis (monstruos marinos). Ulises prefiere arriesgarse pasar cerca de Escila, aun cuando esta decisión implique la pérdida de sus seis soldados; pero es preferible a perderlo todo si se acerca mucho a Caribdis.

De acuerdo a la segunda, el hecho de que Ulises se haya arriesgado a pasar cerca de Escila y no de Caribdis se puede interpretar en ASB como la toma de posición a favor de la izquierda democrática (progresismo) y en contra de la derecha dogmática (en nuestros días sería la derecha bruta y ahorada).

Y la tercera nos recuerda que el propósito principal de Ulises es volver a Ítaca a pesar de las adversidades que ello implique esto se puede entender en ASB como la actitud optimista (propia del proyecto moderno) por un nuevo orden social (progresismo). Pero esta finalidad del progresismo nunca se agota, ni se paraliza una vez logrado el objetivo, más bien constantemente se va renovando. Ahora bien, lo que no cabe es comprender a ASB como un Ulises, pues esta mirada linda con el mesianismo, cosa que nuestro autor rechaza.

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, ya estamos en condiciones de explicitar el progresismo salazariano. Sostiene al respecto:

[...] el progresismo es una posición democrática que busca realizar la democracia integral y, consecuentemente, es una posición política de izquierda que asume y defiende en la teoría y en la práctica los postulados morales y comunitarios de la causa socialista (Salazar, 1973, p.136).

Esta tercera voluntad, prosigue ASB, al ser fiel a los valores esenciales de la existencia humana, y por la amplitud universal de sus propósitos y realizaciones, da autonomía al progresismo llevándolo más allá de las banderas y los intereses de grupo, y trasciende los límites estrechos de cualquier propaganda; por ello, resulta irrisorio y hasta ignorante pretender calificar la actitud progresista por su cercanía o su alejamiento de algún partido o ideología (Salazar,1973).

La vocación de progreso humano que define al progresismo, continúa ASB, exige la superación del mundo burgués en una sociedad socialista. Pero admitir la necesidad de esta superación no equivale a reconocer alguna vía única y exclusiva para la transformación social, ni afirmar que la revolución está consignada a una fórmula preestablecida; si no que son los mismos pueblos quienes deciden de acuerdo a su particularidad concreta (singularidad, situaciones históricas concretas, condiciones de lugar y mentalidad colectiva) la vía, el método y el modo propio de construir la sociedad que responda a las auténticas aspiraciones del hombre

(Salazar,1973). “Al lado de la solución comunista, con todas sus variantes, hay otras fórmulas de acción socialista cuya filiación esencial no es necesariamente la marxista” (Salazar, 1973, p.139).

Entonces, claro está que el progresismo salazariano halla sus bases en los ideales de la tradición socialista; por ello, en su afán de realizar este proyecto humanista, su participación en la vida política nacional será teórico - práctica.

En 1956 participa en la fundación del Movimiento Social Progresista (MSP). Además de su hermano Sebastián, entre los fundadores se encuentran Alberto Ruiz Eldredge, Francisco Moncloa, José Matos Mar, Nicomedes Santa Cruz, Abelardo Oquendo, Jorge Bravo Bresani, Santiago Agurto Calvo. Y en 1957 empieza a publicar artículos políticos en el periódico *Libertad*, del MSP. Algunos de estos artículos serán recogidos en la segunda edición de *Entre Escila y Caribdis*. Sin embargo, en 1962 se disuelve el MSP a raíz del fracaso electoral de ese año, que dio lugar a la junta militar (1962-1963)<sup>46</sup>, seguido luego del gobierno de Fernando Belaunde Terry (1963-1968) y finalmente al gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975).

No obstante, cabe agregar que, luego de la disolución del MSP, nuestro filósofo se hallaba en cierto dilema, como hace notar su viuda Helen, sobre su proyecto intelectual y político.

Te puedo contar que en 1969, el 8 de diciembre, en su cumpleaños, salimos a comer solos los dos. Ahí me dijo que estaba en un punto de su vida intelectual que sentía la necesidad de dedicarse a algo muy importante, que podía ser Wittgenstein, Mariátegui o la educación. [...] e incluso me comentaba “si los militares me dejan avanzar de acuerdo a mis puntos de vista, lo acepto”. Terminó escogiendo la educación. Cada paso que daba era una aceptación de parte de los militares, comprendieron a Augusto; fue muy impresionante (Orvig, 2014)<sup>47</sup>.

De lo afirmado hasta aquí podemos inferir que el apoyo de ASB al llamado gobierno revolucionario de Juan Velasco Alvarado se inició desde el plano educativo para luego constituirse en un apoyo integral al gobierno militar.

---

<sup>46</sup> Durante las elecciones de 1962, los candidatos, además de Alberto Ruiz Eldredge del MSP, fueron Víctor Raúl Haya de la Torre (Apra), Fernando Belaúnde (Acción Popular) y Manuel Odría (Unión Nacional Odrriista). El Apra obtuvo la primera mayoría, pero no logró el tercio de votos que exigía la constitución, por lo que el congreso (en su mayoría aprista) debía elegir al nuevo presidente; pero, las Fuerzas Armadas dieron un golpe de Estado, para evitar el triunfo aprista. Las fases del gobierno de la junta militar estuvo encabezado por Ricardo Pérez Godoy (1962) y Nicolás Lindley (1963). Este último convocó a elecciones presidenciales, en las que fue elegido Fernando Belaunde Terry de Acción Popular (1963-1968) quien, al no cumplir con las expectativas, sufrió un golpe de Estado de parte de las Fuerzas Armadas encabezado por Juan Velasco Alvarado (1968-1975).

<sup>47</sup> Extracto de la “entrevista inédita” a la Sra. Helen el 15/02/2014, en su domicilio de Miraflores.

#### **2.4.2. La vía golpista: el militarismo**

ASB sostuvo que “Hay situaciones históricas en las cuales es imposible no definirse” (Salazar, 1974, p.48); por ello su apoyo al gobierno militarista de Velasco fue pleno. Cabe precisar que este gobierno fue para ASB revolucionario. “[...] para el actual gobierno del Perú [Juan Velasco Alvarado], los conceptos de desarrollo, de transformación estructural y de revolución tienden a ser sinónimos” (Salazar,1974, p.42). Prosigue nuestro autor agregando que “La revolución no solamente implica un profundo cambio en las estructuras sociales y económicas del país, sino que también exige un cambio en la conciencia de los hombres” (Salazar,1974, p.67).

Ahora bien, por un lado, qué entiende ASB por cambio estructural.

[...] Cambio estructural significa que cambien las instituciones, las relaciones, no simplemente para lograr un acomodo exterior manteniéndose la base en la misma situación, sino para romper este canal que permite concentrar en un sector de la población los bienes, los servicios y el poder. Romper el canal e ir a una redistribución de la propiedad, del poder y de todos los servicios en toda la población (Salazar,1974. p.82).

ASB afirma que “La Reforma Agraria es el comienzo de un cambio estructural que no podía mantenerse ni podía consolidarse ni avanzar sino rompiendo la espina dorsal de la penetración imperialista en el país” (Salazar, 1974, p.82).

Por otro lado, cabe preguntar qué entiende ASB por cambio en la conciencia o la concientización. “[...] La concientización significa que cada hombre adquiera una conciencia profunda, muy crítica, muy racional de la situación, económica, política, histórica, de la realidad en que está viviendo” (Salazar,1974, p.109).

Un medio a través del cual se puede lograr la concientización es la educación que promueve la liberación, según ASB. Sin embargo, agrega que

La concientización tiene que ser un cambio interno, un cambio que se produce en mi mente, en mi conciencia y que me permite ver claro todo el tiempo por mis propios medios. Por eso se dice que nadie concientiza a nadie. Cada uno tiene que pasar por ese proceso de autotransformación, de tomar conciencia crítica. Ahora, también para concientizar, para lograr la concientización, la ayuda de todos,

del grupo, es muy buena. Por lo tanto, no se trata de que cada uno aislado pueda lograr esto (Salazar,1974, p.109).

En breve, el proceso de concientización es una experiencia personal que a su vez requiere del colectivo para su realización.

Pues bien, de acuerdo a lo afirmado hasta aquí, cabe agregar que en su ponencia *La alternativa del Tercer Mundo* (presentado en Viena, en 1971), nuestro autor consolida los fundamentos del autodenominado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada.

En esta ponencia Salazar defiende que las alternativas al modelo occidental de desarrollo son condición de la emergencia del Tercer Mundo. Para mostrarlo (1) pone énfasis en los rasgos diferenciales de ambos tipos de países, (2) critica luego el modelo occidental de desarrollo y la posibilidad de universalizarlo y, finalmente, (3) esboza algunas ideas sobre un nuevo modelo (Sobrevilla, 1989, p.549).

Sobre el punto (3), el que más nos interesa, ASB afirma: “[...] a manera de resumen, el modelo propuesto puede definirse por tres rasgos esenciales: el control nacional de todo el proceso económico-social, a la gestión pública en campos prioritarios y la participación comunal diversificada y permanente” (Salazar ,1973, p.225).

Estos rasgos, que enfatizan el carácter nacionalista del proceso económico-social, el manejo de los sectores más importantes, así como la plena participación de las comunidades en los asuntos políticos, se dejan notar en las primeras cuatro reformas fundamentales que ejecutó el Gobierno Revolucionario de la Fuerzas Armada.

Esas reformas son: la nacionalización del petróleo, el establecimiento de una verdadera planificación estatal del desarrollo socioeconómico, una política exterior en defensa del territorio y de los intereses soberanos del Perú, y la reforma agraria que terminaría con la estructura oligárquica del poder en el Perú y permitiría la integración socio-política del campesino antes excluido de la participación en la vida pública (Martín, 2002, pp.144-145).

Cabe aclarar que esta “revolución pacífica” (Martín, 2002, p. 130) “desde arriba” (Muñoz, 2015,pp. 7-8) que no era “ni comunista, ni capitalista” (Obando, 2003, p.158) significó, en cierta medida, la ejecución del proyecto progresista enarbolado por el MSP, ya que se consideró nacionalista, independiente y humanista.

Esta revolución será nacionalista, independiente y humanista. No obedecerá a esquemas o dogmas. Sólo responderá a la realidad peruana.

Será nacionalista, por estar inspirada en los altos valores de la patria, en los intereses del pueblo peruano y en nuestra propia realidad; independiente, por no estar ligada a ideologías existentes, partidos políticos, o grupos de poder y porque luchará contra toda dependencia; y humanista, porque considera la realización plena del hombre dentro de una comunidad solidaria, cuyos valores esenciales e inseparables son la justicia y la libertad (*El Militante*, 2006).

Si nos atenemos a esta cita, podemos reafirmar que el gobierno de Velasco es afín al proyecto del MSP, al menos en su carácter independiente y humanista. En lo independiente, porque rechaza tanto al capitalismo como al comunismo, ideologías en boga durante el contexto vital de ASB. En lo humanista, porque considera al hombre, siguiendo a Kant, como un fin en sí mismo y no como un medio.

Sin embargo, hay razones que permiten afirmar que el proceso revolucionario de la Fuerza Armada no era, al parecer, del todo suficiente para ASB. La primera razón que nos conduce a pensar así estriba en que de acuerdo a la primera etapa política de ASB, el sujeto de la historia es la clase trabajadora; en cambio, en esta etapa la Fuerza Armada toma protagonismo al remplazar a la clase trabajadora como sujeto de la historia.

*El sujeto de la revolución:* la Fuerza Armada. La ciudadanía quedaba en el papel de objeto de la acción política y de fuente de legitimidad. El gobierno actuaría en nombre del pueblo, pero no porque haya sido elegido sino por su responsabilidad frente al Perú, una responsabilidad que es factor constituyente de las fuerzas armadas en una concepción orgánica del Estado (Martín, 2002, p. 130).

Además, cabe resaltar que esta razón es incompatible, como notaremos más adelante en su tercera etapa, con la propuesta de ASB de una lucha social desde las bases con la finalidad de acabar con toda forma de dominación.

La segunda razón se expresa cuando el gobierno militarista admite su respeto a los acuerdos con el orden internacional y su fidelidad a los principios de la tradición occidental y cristiana.

El Gobierno Revolucionario declara su respeto a los tratados que en el orden internacional tiene celebrados el Perú; que se mantendrá fiel a los principios de nuestra tradición occidental y cristiana; y que alentará la inversión extranjera que se sujete a las leyes e intereses nacionales (Martín,2002, p.129).

Esta razón, según algunos estudiosos, como el propio Martín Sánchez, solo fue una declaración estratégica y política para mantener vigente el Gobierno Revolucionario. Sin embargo, el propio ASB no es partidario de una fidelidad a los principios de “nuestra tradición occidental y cristiana”, como se notará en su diálogo *Bartolomé o de la dominación*; por ello, propuso la necesidad de una revolución desde abajo, una revolución que apele en última instancia a la violencia.

En suma, el gobierno militarista de Velasco significó de alguna manera la realización parcial del proyecto progresista enarbolado por el MSP, pero no fue lo suficiente; por ello, ASB propuso en su última etapa: la violencia revolucionaria.

### **2.4.3. La vía violenta: la revolución permanente**

Claro está que la propuesta política de ASB se inspira en la tradición socialista occidental, que tiene como objetivo la toma de poder para finiquitar con la dominación; por ello, su *praxis* política en una primera etapa sigue el juego democrático nacional a través del MSP, luego se suma al proyecto del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, pero las medidas de este gobierno, al parecer, le resultaron insuficientes; por ello, su propuesta se radicalizó al sostener la necesidad de una auténtica revolución permanente que apele a la violencia y que implique la cancelación de toda forma de dominación.

En esta última etapa, que se muestra en su ya citado *Bartolomé o de la dominación*<sup>48</sup>, nuestro autor discrepa con las elecciones generales y con la revolución desde arriba y su legitimidad. Sobre el primero afirma:

Los europeos han querido inculcar a mi pueblo la creencia de que para la justicia social basta que los hombres que saben leer y escribir llenen unos papelitos y encarguen a unos pocos todas las gestiones del mando. Las llaman, creo, elecciones generales, aunque no todos intervienen en ella. A nosotros nos parece que ese encargo no legitima nada pues deja a las masas fuera del poder real y más bien bloquea

---

<sup>48</sup> Un resumen de *Bartolomé o de la dominación* y de *Antropología de la dominación* se halla en 2.3.3. del cap. II (Etapa dualista) del presente trabajo.



la justificación fundamental y permanente del gobierno que proviene de la participación de todos (Salazar, 1995, p.255).

Sobre el segundo, la revolución desde arriba y su legitimidad, ASB expone un par de dudas y sus respectivas respuestas. La primera duda se centra en el criterio de legitimidad del Gobierno, donde nuestro autor cuestiona: “[...] ¿No estamos expuestos aquí a la arbitrariedad? ¿Quién es el juez de que esos fines se cumplen? [...]” (Salazar, 1995, pp. 249-250). Y responde: “No hay arbitrariedad si el pueblo nos respalda al Gobierno y si éste puede probar su razón ante todos aquellos que están dispuestos a juzgarlo en buena conciencia dentro de la revolución” (Salazar, 1995, p.250). La segunda duda es sobre el paternalismo del Gobierno:

un gobierno, según tú, se legitima porque asegura la cancelación de los lazos de dominación y la humanización de todos. ¿No caemos así en un paternalismo peligroso? La comunidad y la persona concreta no tienen iniciativa; esperan todo del poder establecido. Pero la racionalidad completa implica, en cambio, como ya vimos, la participación. En tu idea, todo parece ir de arriba abajo. Esto me inquieta (Salazar, 1995, p.255).

Luego, ASB responde que “[...] la revolución requiere una verdadera participación, una presencia activa y permanente de la comunidad en las acciones de gobierno” (Salazar, 1995, p.255).

De acuerdo a lo afirmado hasta aquí, podemos sostener que estas dudas expresan los reparos que ASB tiene en torno al Gobierno de la Fuerza Armada; sin embargo, siendo consecuente con su compromiso de apoyar, lo justifica, pero eso no limita su anhelo de construir una sociedad realmente humana y libre a partir de una auténtica revolución constante desde las bases; por ello, admite que “La guerra es justa y necesaria cuando es guerra de liberación” (Salazar, 1995, p.217) y agrega que

En la guerra la violencia se sufre o se ejerce. Debo reconocer que estoy inclinado a pensar que la negación revolucionaria, en su radicalidad, es irreconciliable con el mundo dominador y tiende a veces a olvidar los derechos del otro. Aunque ésta no sea su meta última, la levadura de la acción revolucionaria es el rechazo total, la ofensiva sin cuartel, la emergencia de poderes sofocados o escondidos que irrumpen casi inconteniblemente: el poder negro, el poder indio, el poder proletario, el poder campesino, el poder joven (Salazar, 1995, p.233).

Según ASB, esta revolución implica seguir toda una estrategia teórico-práctica que garantice la lucha en todos los planos.

Sólo un pluralismo de vías de acción permitirá batir al enemigo en todos los terrenos y construir una nueva humanidad realmente creadora y libre [...] Aquí no solo hay cuestión teórica general sino una cuestión estratégica. Es preciso entrar en el proceso de liberación sabiendo bien cuáles son los riesgos, de qué medios podemos valernos en cada caso y cuáles son las coyunturas claves de la lucha. En esto la ideología cuenta tanto como la acción bélica. El arte del combatiente libertario está en atacar lo fundamental sin descuidar ningún frente ni desaprovechar ninguna fuerza, y en saber librar los combates y aplicar las fuerzas en su debida oportunidad y medida (Salazar, 1995, p.238).

Y, ¿Qué es lo fundamental en la sociedad que el libertario debe atacar sin descuidar los otros frentes? a decir de ASB serían los trabajadores: “En la sociedad los cimientos son los trabajadores” (Salazar, 1995, p.238).

Para que este proceso siga su cauce adecuado y no haya retrocesos en el proceso de transformación social, es imprescindible la revolución constante. “Entonces en toda revolución debe haber siempre una nueva revolución, una revolución constante, para que el pueblo no sea despojado y dominado, para que él sea siempre quien gobierne y no otros” (Salazar, 1995, p.248). Esta “revolución constante” o “mecanismo permanente de autocorrección” garantizará la verdadera democracia a la que se aspira y que se diferencia en mucho del invento griego.

Tras la palabra democracia, los griegos y sus herederos pensaban: “es justo si es para nosotros”. En cambio Ernesto, Frans y yo [Bartolomé] pensamos: “si no es justo para otros no es justo para nadie”. Esa es la democracia verdadera que queremos realizar, la democracia que no margina a la masa, que pide la participación de todos. Y ella depende siempre del uso que se hace del poder (Salazar, 1995, p.248).

Por otro lado, la legitimidad del poder dentro de esta verdadera democracia se sustenta en la praxis y la liberación de todos.

Si piensas que la legitimidad viene por el modo de ejercer el mando y no por el origen, estaríamos de pleno acuerdo porque orígenes del poder hay muchos y ninguno es garantía permanente de justicia, el mando pervierte. La fuente verdadera es otra: el poder se legitima por sus hechos; cuando ayuda al hombre, suprime totalmente la opresión y la persigue hasta sus raíces, es legítimo (Salazar, 1995, p.249).

Este “orden racional” o “sociedad racional” humanista que pretende construir ASB se fundamenta en tres principios básicos: igualdad, economía y participación.

Sobre “El primero puede formularse así: una sociedad es cabalmente racional si cada quien trata a los otros como él quiere que lo traten a él, es decir, como un fin por sí, como alguien digno de amor y respeto” (Salazar, 1995, p.250).

Sobre el segundo principio, la economía: “Este pide el máximo aprovechamiento humano de los esfuerzos y bienes sociales. Condena el despilfarro y promueve en la sociedad una razón operativa” (Salazar, 1995, p.252).

El último principio complementa el fundamento de la sociedad racional y humanista que busca nuestro filósofo: “Este tercer principio es la garantía de que a nadie va a manipularlo y utilizarlo como una cosa, o sea garantía de humanismo” (Salazar, 1995, p.252).

Además, una sociedad racional será plena siempre y cuando sea universalizable.

La universalización es imposible y la racionalidad no llegará a ser completa si el orden logrado al interior de una nación no puede extenderse a toda la tierra, de tal manera que deje de haber países dominados y dominadores, países miserables y opulentos, naciones siervas y dueños del mundo que pueden condenar al hambre a un pueblo, bloqueando su territorio, cortándolo del resto de la tierra [...] (Salazar, 1995, p.254).

ASB concluye reafirmando que la lucha revolucionaria desde el campo es necesaria para lograr la auténtica liberación.

Tenemos la convicción de nuestro propio camino. Sabemos a dónde queremos ir. No olvides, hermano, que la libertad y su sostén cotidiano tienen color de sangre y están henchidos de sacrificio. Sabemos que tenemos que pagar un precio por el hecho heroico de constituir una vanguardia. Somos únicamente los iniciadores de una gesta nacional que se proyectará por muchos años en el futuro. El presente es de lucha, el futuro es nuestro. ¡Venceremos! (Salazar, 1995, pp.263-264).

Definitivamente, este pasaje muestra la actitud prorevolucionaria de parte de ASB, por ello algunos críticos como Fernando Muñoz C. hizo un parangón entre Hatuey (Ernesto) y Abimael Guzmán (Gonzalo); pero nosotros consideramos que esta comparación no es muy

exacta<sup>49</sup>, ya que la propuesta de Guzmán tiene su base ideológica en el marxismo ortodoxo (marxismo, leninismo y maoísmo), en cambio la propuesta de ASB tiene su fundamento en la reinterpretación<sup>50</sup> de la tradición socialista (socialismo utópico, anarquismo, marxismo, sindicalismo, social democracia, socialismo cristiano y el progresismo contemporáneo), así como en lo mejor que nos han legado los otros pueblos no occidentales. Sentencia ASB:

Por ello es necesario rechazar la civilización occidental que nos ha sido impuesta como modelo. A partir de esa negación que todo cuestiona, podremos reconstruir nuestra existencia hoy abatida y aprovechar lo que los demás pueblos han creado. Hoy todo esto es estéril o nocivo si no es reinterpretado (Salazar, 1995, p.258).

En suma, la construcción de un nuevo orden social universalizable no se limita a seguir algún molde occidental, sino que su realización será producto del cuestionamiento y la reinterpretación de lo mejor que ha creado la humanidad.

## **2.5. Conclusiones provisionarias**

De lo estudiado en esta segunda parte cabe resaltar las siguientes conclusiones en forma de síntesis.

Primera: Luego de analizar tanto los entes ideales e irreales, y su relación con los objetos reales, ASB cuestiona la distinción entre objetos ideales e irreales y en su lugar propone que estos objetos ideales e irreales forman parte de una misma región, el ser no-real. Estos entes no-reales (posibilidades objetivas que poseen ser en sí) no son creaciones subjetivas, sino descubrimientos de la conciencia, ya sea por experiencia, ya sea por proyección hacia ellos; por ello, no son intencionales. No obstante, deja como tarea investigar los modos de constitución del ser no-real así como sus variedades.

Segunda: Su tesis del ser no-real le permite transitar del “ser” al “valer”, de lo ontológico a lo axiológico. Por ello, en una primera etapa (axiológico-ontologista o fenomenológico – ontológica) concibe el valor como la realización o acabamiento de los entes y, como tal, carece de existencia óptica y no es independiente de los objetos valiosos, de ahí que su *estatus* es el ser

---

<sup>49</sup> Claro está que tanto ASB como Guzmán se enmarcan dentro del proyecto moderno y admiten la violencia revolucionaria de carácter universal. No obstante, la expresión violencia revolucionaria es multívoca.

<sup>50</sup> Cabe recordar que ASB resalta la importancia y la necesidad de la reinterpretación o la revisión (positiva); por ello, siguiendo a José Carlos Mariátegui, se opone a toda forma de ortodoxia o dogmatismo y en su lugar valora la revisión (positiva) y la rectificación de las ideas (*Entre Escila y Caribdis*, 1973, p.151).

no-real y que su captación es posible gracias a una intuición *sui generis*. No obstante, esta tesis adolece de dificultades; por eso, en una segunda etapa (crítico-trascendental) propone un giro copernicano al sostener que los valores no dependen del mundo humano, sino viceversa; es decir, es posible el mundo humano en la medida en que los valores lo posibilitan; por ello, los valores son categorías o trascendentales (a priori, universal, etc.) que operan sobre nuestras acciones cotidianas y que se hallan en la función mostrativa del lenguaje; por ende, no son objetivos ni subjetivos, sino condiciones de posibilidad de lo objetivo y social.

Tercera: En un primer momento (etapa monista o dinámico-integradora), concibe al hombre como una unidad bio-espiritual, donde lo espiritual no se reduce a lo biológico ni este a lo espiritual; es decir, lo espiritual es una prolongación de lo biológico, una nueva forma de ser de la materia viva. En un segundo momento (etapa intermedia), sigue considerando al hombre como un ser histórico, tempo-espacial y libre; no obstante, pone el acento en la situación alienada del hombre dentro del sistema capitalista, y subraya que la superación de esta condición humana pasa por una *praxis* política que garantice la recuperación de la libertad humana. Por ello, en un tercer momento (etapa dualista) propone una antropología concreta, dualista e integral. Concreta, porque se refiere al hombre concreto determinado por la realidad y comprendido desde las ciencias reales. Dualista, por el carácter bipolar que genera las relaciones de dominación y dependencia. E integral en la medida en que incluye la condición del hombre marginal dentro de una reflexión inteligible.

Cuarta: La reflexión política de ASB se inscribe en la tradición socialista occidental (socialismo utópico, anarquismo, marxismo, sindicalismo, social democracia, socialismo cristiano y el progresismo contemporáneo), y tiene como objetivo principal la toma de poder para acabar con la dominación capitalista; por ello, su *praxis* política en una primera etapa (la vía democrática: el progresismo) sigue el juego democrático de las elecciones, sin éxito, a través del Movimiento Social Progresista (MSP). Posteriormente, en una segunda etapa (vía golpista: el militarismo), es invitado a participar en el proyecto del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (1968-1975); no obstante, las reformas aplicadas durante este gobierno le resultaron, al parecer, insuficientes. Por ello, en un tercer momento (vía violenta: la revolución permanente) propuso la necesidad de una auténtica violencia revolucionaria de carácter permanente hasta cancelar toda forma de dominación.

## Conclusiones finales

Finalmente, cabe resaltar algunas conclusiones generales y tareas pendientes que nos legó ASB.

1. La filosofía es multívoca. Es decir, en la vasta reflexión de ASB la filosofía posee una definición explícita e implícita. Dentro de esta definición explícita la filosofía se concibe como un instrumento crítico, teórico y práctico; y dentro de la definición implícita la filosofía es su historia (occidental), es dominación, es liberación, es filosofar, es ideología, es traducción, es disciplina (o postura) y cotidianidad.

2. La antifilosofía renueva a la filosofía. Según nuestro autor la filosofía al ser eminentemente crítica se autocritica y deviene en antifilosofía, por ello, la antifilosofía al ser la antítesis y complemento de la filosofía lucha contra lo definitivo, lo establecido y toda forma de dogmatismo al interior de la misma actividad filosófica. En ese sentido la antifilosofía es la otra cara de la filosofía que genera su renovación constante.

3. Desarrolla una filosofía con atisbos de originalidad. Las reflexiones de ASB o el salazarismo es una filosofía con señales de originalidad que se muestra en su triada procedimental que consiste en presentar las tesis, luego cuestionar esas tesis y finalmente proponer sus propias tesis. En ese proceder salazariano la filosofía como disciplina (o postura) es la bisagra con sus audaces propuestas en ontología, axiología, antropología y política.

4. Propone la tesis del ser no-real. Después de presentar su análisis con respecto a los entes ideales e irreales y su relación con los objetos reales, cuestiona la distinción entre objetos ideales e irreales, y en su lugar propone que estos objetos ideales e irreales forman parte de una misma región, el ser no-real. Estos entes no-reales son posibilidades objetivas que poseen ser en sí y que su acceso es a través de la conciencia.

5. Desarrolla un giro copernicano en lo axiológico. En su etapa crítico-trascendental consolida su propuesta estimativa al desarrollar un giro copernicano, según el cual los valores no dependen del mundo humano, sino viceversa; es decir, es posible el mundo humano en la medida en que los valores lo posibilitan; por ello, los valores se constituyen como categorías (o trascendentales) a priori y universales que operan sobre el mundo de la vida.

6. Propone una antropología concreta, dualista e integral. Luego de considerar al hombre como un ser bio-espiritual evolucionado, histórico y hoy alienado, propone una visión concreta, dualista e integral. Concreta, porque se refiere al hombre concreto determinado por la realidad. Dualista, por el carácter bipolar que genera las relaciones de dominación y dependencia. E integral en tanto incluye la condición del hombre marginal dentro de una reflexión inteligible.

7. Evoluciona hacia la violencia política. En la teoría y práctica de nuestro filósofo existe una evolución política que se muestra con su participación en las elecciones generales mediante el Movimiento Social Progresista, luego con su apoyo al Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, y finalmente con su propuesta de una revolución permanente con aras de finiquitar toda forma de dominación.

8. Sin embargo, quedan algunas tareas por desarrollar, aclarar y completar. ASB siempre fue consciente que su proyecto teórico-práctico no fue finiquitado. Falta investigar, por ejemplo, los modos de constitución del ser no-real así como sus variedades, la filosofía de la crisis, la educación de la crisis, la antropología de la dominación (y sus implicancias), el progreso, la sociedad racional, la violencia, la revolución permanente y, tal vez lo más decisivo, su afán de cristalizar un nuevo orden social.

## Bibliografía

- Revel, J.-F. (1957). *¿Para qué filósofos?* Caracas: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- De Kempis, T. (1817). Recuperado el 24 de Diciembre de 2015, de <http://www.dfists.ua.es/~gil/de-imitatione-christi-esp.pdf>
- El Militante*. (miércoles 01 de febrero de 2006). *Fuerza de Izquierda Socialista*. Recuperado el domingo 31 de enero de 2016, de <http://peru.elmilitante.org/per-othermenu-29/per-othermenu-30/408-el-plan-inca-proyecto-revolucionario-peruano->
- Franco, C. (Diciembre de 1974). El Perú en la UNESCO. *Textual*(9).
- Giusti, M., & Nitschack, H. (1993). *Encuentros y desencuentros*. Lima: PUCP.
- María Arpini, A. (2008). Valor y experiencia valorativa en los escritos de Augusto Salazar Bondy. *Solar*(4), 168-169.
- Martín Sánchez, J. (2002). *La revolución peruana: Ideología y práctica política de un gobierno militar 1968-1975*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas .
- Miró Quesada, F. (primer cuatrimestre de 1947). La nueva lógica de Rudolf Carnap. *Letras*(MCMXLVII), 91.
- Miró Quesada, F. (diciembre de 1974). Augusto Salazar Bondy: Biografía filosófica. *Textual*(9), 131.
- Muñoz Cabrejo, F. (2015). Augusto Salazar Bondy: Filósofo y marxista espiritual. 1-23.
- Obando Morán, J. (2003). *Ocaso de una impostura*. Lima: Pedagógico San Marcos.
- Orvig, H. (02 de Febrero de 2014). Entrevista a la Sra. Helen Orvig. (R. Licla Meza, Entrevistador).
- Papini, G. (1933). *El crepúsculo de los filósofos*. Santiago: Osiris.



- Platón. (1966). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Rengifo Vela, S. (1999). Tradición y modernidad. Lima.
- Rivara de Tuesta, M. L. (2004). *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*. Lima: Gráfica Euroamericana S.R.L.
- Salazar, A. (1973). *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Industrial Grafica S.A.
- Salazar, A. (1974). ¿Qué cosa es concientización? *Textual*, 109-110.
- Salazar, A. (1974). Con el Perú, o con la Cerro. *Textual*, 48-49.
- Salazar, A. (1974). En torno al desarrollo y crecimiento. *Textual*, 42-43.
- Salazar, A. (1974). Si no hacemos revolución en la conciencia, no puede haber revolución en la estructura. *Textual*, 80-87.
- Salazar, A. (1974). Una insólita censura al arte. *Textual*, 67.
- Salazar, A. (2006). *Aproximación a Unanue y la ilustración peruana*. Lima: UNMSM.
- Salazar, A. (1951). Memoria de Eugenio Imaz. *Letras peruanas. Revista de Humanidades*, I(1), 19.
- Salazar, A. (1953). *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser ideal*. Lima.
- Salazar, A. (abril de 1956). Sobre el ser ideal y el ser irreal. (Ó. d. humanísticos, Ed.) *Hombre y mundo*.
- Salazar, A. (1958). *Irrealidad e idealidad*. Lima: UNMSM.
- Salazar, A. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Vol. II). Lima, Perú: Francisco Moncloa.
- Salazar, A. (1967). *Didáctica de la filosofía*. Lima: Universo S.A.
- Salazar, A. (1967). *Qué es filosofía*. Lima: Vilock S.A.
- Salazar, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

- Salazar, A. (1970). *Introducción a la filosofía* (10ma ed., Vol. II). Lima.
- Salazar, A. (1971). *Para una filosofía del valor*. Santiago: Universitaria S.A.
- Salazar, A. (Diciembre de 1974). Los estudiantes frente a la reforma de la educación. (I. N. Cultura, Ed.) *Textual*(9), 104.
- Salazar, A. (1995). *Dominación y liberación*. Lima: Facultad De Letras y CC.HH. de la UNMSM.
- Salazar, A. (2000). *Iniciación filosófica* (5ta ed.). Lima, Perú: Mantaro.
- Sobrevilla, D. (1989). *Repensando la tradición nacional I*. Lima: Hipatia.
- UNMSM. (2002). *Augusto Salazar Bondy. Pensamiento filosófico y educativo*. Recuperado el 17 de julio de 2015, de [http://sisbib.unmsm.edu.pe/Exposiciones/Salazar\\_bondy/default.html](http://sisbib.unmsm.edu.pe/Exposiciones/Salazar_bondy/default.html)