

Fundamentos de una política de la liberación en Augusto Salazar Bondy **Foundations of a politics of liberation in Augusto Salazar Bondy**

Joel Rojas Huaynates¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima Perú

jrojash1@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-1648-6362

Resumen

El presente artículo sintetiza dos etapas de investigación dedicadas al pensamiento de Augusto Salazar Bondy. La primera, desarrollada en 2019, tuvo como propósito demostrar que en el Perú existió una propuesta propia de filosofía de la liberación, inscrita en el movimiento latinoamericano. En ella se sistematizó su obra a partir de tres tópicos —histórico, pedagógico y axiológico— entendidos como ejes conceptuales que organizan su estructura argumentativa y revelan su coherencia interna. La segunda etapa, correspondiente a la tesis de maestría (2020), profundizó una cuestión abierta en su pensamiento: la relación entre democracia y socialismo, analizando la propuesta de democracia en la izquierda peruana, en diálogo con José Carlos Mariátegui e incorporando el tópico político salazariano. Estos trabajos permiten sostener, en consonancia con David Sobrevilla, que Salazar Bondy no es solo un antecedente, sino un auténtico representante de la filosofía de la liberación. El estudio culmina anunciando el análisis de su tesis sobre la cultura peruana como cultura de la dominación y el desarrollo de los tópicos antropológico y político presentes en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*.

Palabras claves: filosofía, tópicos, liberación, dominación, cultura, democracia, Perú.

Abstract

This article synthesizes two stages of research dedicated to the thought of Augusto Salazar Bondy. The first, carried out in 2019, aimed to demonstrate that Peru developed its own distinct philosophy of liberation, rooted in the Latin American movement. This stage systematized his work based on three themes—historical, pedagogical, and axiological—understood as conceptual axes that

¹ Magíster en Filosofía y Pensamiento Social por FLACSO-Ecuador y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Pertenece al Grupo de Investigación Pedro Zulen y a la Sociedad Peruana de Filosofía. Es actualmente docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

organize its argumentative structure and reveal its internal coherence. The second stage, corresponding to the master's thesis (2020), delved deeper into an open question in his thought: the relationship between democracy and socialism. This analysis examined the Peruvian left's proposal for democracy, in dialogue with José Carlos Mariátegui, and incorporated Salazar's political perspective. These works allow us to argue, in accordance with David Sobrevilla, that Salazar Bondy is not only a precursor but also a true representative of the philosophy of liberation. The study concludes by announcing an analysis of the author's thesis on Peruvian culture as a culture of domination and the development of the anthropological and political themes present in *Between Scylla and Charybdis: Reflections on Peruvian Life*.

Keywords: philosophy, themes, liberation, domination, culture, reality, Peru.

Fecha de envío: 13/10/2025 **Fecha de aceptación:** 23/11/2025

Introducción

A lo largo del siglo XXI se han llevado a cabo numerosas iniciativas destinadas al estudio y la difusión del pensamiento de Augusto Salazar Bondy, tanto en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos como en otras instituciones del país. En 2011 se llevó a cabo el *I Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, bajo la dirección de Rubén Quiroz Ávila, quien posteriormente editó las ponencias en el volumen *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy* (2014). Cuatro años más tarde, en 2015, tuve a mi cargo la curaduría de la exposición *Mensajero del alba: Augusto Salazar Bondy (1925-1974)*, presentada en la Casa de la Literatura Peruana con el auspicio del Ministerio de Educación del Perú. En esa misma sede se realizó el *II Congreso de Filosofía Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. También, junto con los miembros del Grupo de Investigación Pedro Zulen, editamos el libro *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento* (2015), que reúne textos poco difundidos del filósofo peruano, así como estudios complementarios de Segundo Montoya, óscar Martínez y mi persona. Finalmente, en 2023, tuve a mi cargo la coordinación del *III Congreso de Filosofía Augusto Salazar Bondy*, reafirmando el compromiso académico por mantener vigente su legado intelectual y promover una lectura crítica de su obra en el contexto contemporáneo.

El presente estudio preliminar constituye una síntesis de las investigaciones que he desarrollado en torno a su pensamiento filosófico. Un primer momento correspondió a la redacción de mi tesis *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy* (Rojas Huaynates, 2019), cuyo propósito fue demostrar que en el Perú existió una propuesta de filosofía de la liberación, inscrita dentro de un movimiento filosófico más amplio en el contexto latinoamericano. En esta

investigación me propuse sistematizar su obra dispersa² a partir de tres tópicos: la histórica, la pedagógica y la axiológica. Esta noción de tópico alude a los lugares

comunes del pensamiento o a los ejes conceptuales desde los cuales se articula una reflexión. De este modo, los tópicos funcionan de manera operativa, permitiendo reconocer la estructura argumentativa y la coherencia interna de una obra. Posteriormente, continué una cuestión abierta en la obra de Salazar Bondy: la reflexión sobre la democracia dentro de un proyecto socialista. Dediqué entonces mi tesis de maestría (Rojas Huaynates, 2020) a pensar una propuesta de democracia en la izquierda peruana, retomando ciertas ideas de José Carlos Mariátegui e incluyendo el tópico de la política salazariana.

Estos dos momentos de mi investigación me han permitido demostrar que Salazar Bondy no debe ser considerado un mero antecedente³ de la filosofía de la liberación, sino, como también sostuvo David Sobrevilla⁴, uno de sus verdaderos representantes. A partir de los resultados obtenidos, en 2021 fui invitado por Abdiel Rodríguez Reyes⁵ a publicar un artículo titulado «Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana» en la revista *Filosofía de la liberación. Descolonización y Transmodernidad*, contribuyendo a visibilizar la matriz teórica de la liberación salazariana en el ámbito latinoamericano.⁶

² Gracias a Helen Ørvig, tuve acceso a su archivo familiar en el cual encontré documentos inéditos, manuscritos originales y una valiosa correspondencia.

³ Juan Carlos Scannone (2009) y Carlos Beorlegui (2010), cada uno a su modo, han señalado que Salazar Bondy constituye un antecedente fundamental en la filosofía latinoamericana, cuya relevancia radica en el debate que abrió en torno a la posibilidad misma de una filosofía en América Latina.

⁴ Este filósofo peruano fue quien me impulsó a investigar sistemáticamente la obra de Salazar Bondy. Había desarrollado un estudio pormenorizado sobre su pensamiento en *Repensando la tradición nacional I* (1989) y, posteriormente, tuvo acceso a una parte del archivo, gracias a lo cual compiló varios textos reunidos en *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995). Esta labor de promoción de Sobrevilla en torno a los estudios salazarianos fue retomada por Rubén Quiroz en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

⁵ Filósofo panameño y miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación, colectivo académico dedicado al estudio, difusión y discusión del pensamiento de Enrique Dussel en América Latina. Es autor de *Un gigante pluriversal. Homenaje a Enrique Dussel* (Grupo Heraldos Editores, 2025) y de *Enrique Dussel y la crítica a la modernidad* (Grupo Heraldos Editores).

⁶ Existe una deuda pendiente respecto a la obra temprana de Gustavo Gutiérrez, fundador de la Teología de la liberación. Con el propósito de llenar ese vacío, Álvaro Palomino, estudiante del último año de Filosofía en la UNMSM, viene investigando esta primera etapa del teólogo, lo que permitirá ampliar los enfoques de la liberación en la tradición del pensamiento peruano, en diálogo con las propuestas filosóficas de Salazar Bondy.

En las páginas que siguen, desarrollaré la tesis de Salazar Bondy sobre la cultura peruana, a la que denominó *cultura de la dominación*, y posteriormente abordaré dos tópicos centrales: la antropológica⁷ y la política, cuyos principales fundamentos teóricos se hallan expuestos en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*.

La cultura de la dominación o el nudo gordiano del Perú

El Instituto de Estudios Peruanos (en adelante IEP) se constituyó en junio de 1964 y fue fundado por José Matos Mar, Julio Cotler, Jorge Bravo Bresani, Augusto Salazar Bondy, Alberto Escobar, entre otros profesionales. En esta institución, como señala un documento oficial, partieron del supuesto de que el Perú y otros países latinoamericanos padecen: «[...] de un estado crónico de dominación externa, que se traduce en su sub-desarrollo. Esta situación se encontraría sustentada por una estructura de dominación interna que refuerza la anterior» (IEP, 1968, p. 1). Además, desde su inicio hubo dos grupos de investigación: el primero denominado «Gran Empresa», que contaba con el apoyo de Science Economique Appliqué (París) —dirigido por François Perroux—, y estaba encabezado por Jorge Bravo Bresani; el segundo, «Cambios Rurales», en colaboración con el Prof. William F. Whyte y Lawrence Williams de la Universidad de Cornell (USA), y dirigido por José Matos Mar. Si bien esta institución estuvo al tanto de los planteamientos de la Teoría de la dependencia,⁸ no se adscribió plenamente a dicho marco teórico, sino que orientó su reflexión a partir de otras matrices conceptuales con las cuales estableció un diálogo crítico,⁹ aspecto que se aprecia de manera particular en el pensamiento de Salazar Bondy.

En la presentación de *Perú Problema. Cinco ensayos* —libro canónico en el que participaron los fundadores del Instituto—, Matos Mar (1983) señala que el IEP se configuró como un espacio científico orientado a debatir la problemática nacional, intercambiar experiencias y fomentar el trabajo interdisciplinario, con el propósito de renovar ideas, metodologías y enfoques

⁷ En mis anteriores investigaciones, este tópico no estaba aún perfilado, lo había incluido como parte del tópico de la histórica, ahora ha logrado autonomía.

⁸ Hasta 1968, el IEP había publicado una serie de documentos de teóricos de la dependencia. Entre ellos destacan *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica* (1967), de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto; *Los agentes sociales de cambio y conservación en América Latina. Un programa de estudio* (1967), de Fernando H. Cardoso; y *Política nacional de desarrollo y dependencia externa* (1967), de Osvaldo Sunkel.

⁹ Vale destacar la investigación sobre la sociedad rural peruana de Julio Cotler (2021), quien, a partir del dualismo entre dominación externa e interna adoptado por el IEP, así como de los conceptos de marginalidad y del *colonialismo interno* formulado por Rodolfo Stavenhagen, elaboró el concepto de «triángulo sin base» para describir una estructura social desintegrada y sin articulación horizontal.

críticos desde un pensamiento latinoamericano autónomo. Fruto de ese esfuerzo colectivo fue precisamente la publicación de dicho libro, que reunió los primeros resultados de las investigaciones del IEP e introdujo conceptos fundamentales para el análisis de la realidad peruana, tales como dependencia, dominación interna y externa, desarrollo desigual, pluralismo, cultura de la dominación, alienación, multilingüismo, entre otros.

En ese ambiente intelectual, Salazar Bondy, siendo miembro de la institución, propone discutir su propuesta teórica «La cultura de la dependencia» en 1966. Esta dinámica grupal será importante para el filósofo peruano porque se enriquecerá con la discusión y las críticas de los otros miembros, en especial con las del economista Jorge Bravo Bresani.¹⁰ Este último publicó *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* en 1967, en el que desarrolla «la teoría de la dominación» propuesta por François Perroux y reconoce su aporte en el campo de la economía. Bravo Bresani, en diálogo con Salazar Bondy, plantea que la cultura de la dependencia equivale al subdesarrollo, pero propone precisar el concepto definiendo la dependencia como una forma de dominación. Para ello distingue tres niveles de relaciones: 1) Vinculación, que implica cualquier tipo de relación entre dos unidades (A y B); 2) Dependencia, una relación asimétrica pero potencialmente recíproca y compensatoria; 3) Dominación o subordinación, una forma extrema de dependencia en la que A transfiere a B su capacidad de decisión.

Además, el economista recurre al concepto de *alienación* para explicar el subdesarrollo como una pérdida o abdicación de la autodeterminación, resultado de una relación estructural de dominación. Reconoce, finalmente, la influencia de Salazar Bondy, quien había destacado el componente volitivo —es decir, la capacidad de decidir— frente a la base material y mecánica de su propio análisis. Este planteamiento de corte axiológico, según el economista, se inserta en los debates de las ciencias sociales a través de la mediación de Salazar Bondy,¹¹ y pretendía articularse como una propuesta de Economía Humana. Dicha

¹⁰ Jorge Bravo Bresani (1916-1983) fue un ingeniero y economista peruano. Se desempeñó como catedrático en la Universidad Nacional de Ingeniería, la Universidad Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional Agraria La Molina. Sus principales obras son *Planificación y desarrollo de la comunidad* (1964), *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (1967), y *Mito y realidad de la oligarquía peruana* (1968).

¹¹ Las investigaciones de Salazar Bondy sobre la axiología, iniciadas en 1959, lo llevaron a entablar un fecundo diálogo con los científicos sociales y, posteriormente, a reunir esos trabajos en 1971 bajo el título *Para una filosofía del valor*. A este conjunto de reflexiones lo hemos denominado el tópico de la axiológica, el cual culmina en el diálogo con la tradición analítica, especialmente con el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (véase Rojas, 2019).

propuesta se basa, según el propio Bravo Bresani, en las investigaciones de Perroux, quien planteó dos objetivos centrales: a) trasladar la ciencia económica hacia una economía generalizada, donde se visibilicen las condiciones de desigualdad; y, a la par, b) trasladar el programa de la Economía Política hacia una economía humana, que incorpore una dimensión ética en la cual los valores sean una categoría constitutiva de la acción humana. Por último, Bravo Bresani sostiene que el valor es una categoría constitutiva de la acción humana, del mismo modo que el espacio y el tiempo lo son de la experiencia. Sugiere que, si se comprendiera la acción bajo la forma específica del valor, «podría fundarse mejor la Economía Humana y comprender más cabalmente lo que es una “máxima optimización”» (Bravo Bresani, 1967, p. 297). Las referencias de Matos Mar¹² y de Bravo Bresani evidencian la relevancia de los debates sostenidos entre los miembros del IEP y Salazar Bondy.¹³

En los párrafos siguientes me propongo desarrollar el concepto de cultura de la dominación. Para ello resulta necesario aludir al debate sociológico latinoamericano en torno a la Teoría de la dependencia,¹⁴ que definía la dependencia de manera negativa, como una relación estructuralmente asimétrica entre países desarrollados y subdesarrollados. En este contexto, los teóricos de la dependencia cuestionaron propuestas como la de Raúl Prebisch, quien desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) impulsó la estrategia de industrialización por sustitución de importaciones como vía para superar el subdesarrollo. Según este enfoque, las burguesías nacionales debían conducir el proceso de industrialización y promover un desarrollo relativamente autónomo dentro del sistema capitalista. Del mismo modo, criticaron programas como la «Alianza para el Progreso» (1961), promovida por el gobierno de Estados Unidos, que bajo el discurso del desarrollo buscaba consolidar un modelo capitalista dependiente en la región. Desde la perspectiva dependientista, tanto las estrategias desarrollistas como los programas modernizadores no generaban autonomía, sino que reproducían la inserción subordinada de América Latina en

¹² Matos Mar, en 1984, organizó un homenaje por el 10° aniversario del fallecimiento de Salazar Bondy en el IEP. En su conferencia comenta lo siguiente: «Salazar Bondy participó activamente en los primeros pasos de nuestra institución [...] añadió aquello que fue el eje central de su razonamiento durante los años finales de su existencia: la cultura de la dominación» (Matos Mar, 1984, p. 138).

¹³ Guillermo Rochabrún (2014) señala que en dicha institución se vio truncado el encuentro entre las humanidades y las ciencias sociales debido a la muerte prematura de los hermanos Augusto y Sebastián Salazar Bondy.

¹⁴ Para profundizar en las propuestas de los teóricos de la dependencia y en sus antecedentes, puede consultarse el libro *Espectros dependientistas. Variaciones sobre la «teoría de la dependencia» y los marxismos latinoamericanos* de Diego Giller (2020).

la economía mundial, de modo que el subdesarrollo no era una etapa previa al desarrollo, sino el resultado histórico de dicha relación de dependencia.

En este contexto de los teóricos de la dependencia, Salazar Bondy reformula su tesis inicial de *cultura de la dependencia*¹⁵ reemplazando el término *dependencia* por el de *dominación*. A partir de una precisión terminológica, sostiene que el concepto de *dependencia* no posee, en sí mismo, un significado negativo. Por ejemplo, puede hablarse de dependencia en la relación entre una madre y su hijo, o en la relación entre un país A y un país B dentro de un marco de cooperación o convenio económico mutuo. En cambio, el concepto de *dominación* refiere al poder de decisión de un país A-dominante frente a un país B-dominado, sea en el ámbito económico, político, militar, etcétera; a diferencia, entonces, del concepto de *dependencia* que se define solamente como relación mutua de un país A con un país B. Esta precisión terminológica permitió al filósofo peruano fundamentar su análisis de la cultura peruana a partir del concepto de *dominación*.

A partir de esta reformulación, incorpora en su marco teórico el concepto de *alienación* desde una base filosófico-antropológica, que no se limita al ámbito de la conciencia hegeliana ni a una mera reducción económica en sentido marxista, sino que se amplía hacia un análisis de la sociedad y la cultura peruana. Salazar Bondy señala que un sector de peruanos —particularmente intelectuales, profesionales y personas con mayores recursos— experimenta una desvinculación física y espiritual respecto del país, lo que constituye una profunda forma de alienación nacional. Asimismo, advierte que este fenómeno no se restringe a este sector, pues también «las clases medias, los grupos que forman la mayoría de la población urbana, los pequeños-burgueses y los obreros calificados sufren de alienación por la mistificación y la inautenticidad» (Salazar Bondy, 1985, p. 27). Este desplazamiento conceptual fue desarrollado por Perroux, quien postula que la alienación es colectiva y surge en las industrias, en la política y en el Estado (Perroux, 1970). Frente a esta situación, el economista francés plantea la creación colectiva como vía de desalienación, en la que el sujeto histórico deja de ser exclusivamente el proletariado para convertirse en la humanidad en su conjunto, en un sentido ecuménico. De esta manera, Salazar Bondy, a partir de esta ampliación conceptual sobre la alienación, sostiene los siguientes rasgos de la población peruana:

1. En el Perú no existe una sociedad peruana o cultura peruana particular, sino una multiplicidad de culturas que corresponden a los diversos grupos

¹⁵ Salazar Bondy no se inserta en la Teoría de la dependencia porque, como se ha señalado, los miembros del IEP se apoyaron en diversas corrientes de las ciencias sociales. Por ello, orientó su reflexión principalmente a partir de la obra de Perroux —de quien, además, tradujo el libro *Alienación y creación colectiva* (1970)—, lo que revela una matriz teórica distinta.

humanos que conviven en el territorio nacional; en consecuencia, existe un *pluralismo cultural* que constituye un principal rasgo de nuestra vida actual.

2. Esta multiplicidad de culturas que no permite constituir una unidad cultural causa dos rasgos complementarios: *hibridismo* y *desintegración*.

3. Los rasgos anteriores permiten reconocer: la *mistificación* de los valores, la *inautenticidad* y el sentido imitativo de las actitudes, la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos.

4. La población peruana, a partir de estos rasgos, acepta *representaciones ilusorias* de su propio ser o *mitos enmascaradores* sobre sí mismos.

Ahora bien, Salazar sostiene que el subdesarrollo es la causa principal de estos rasgos porque refleja la situación de un país que no logra autoimpulsarse y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. Para ilustrar este diagnóstico, Salazar Bondy describe la estructura económica del país en el capítulo «Imagen del Perú de hoy» de *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, donde afirma que la economía nacional se halla monopolizada por el capital financiero, el extractivismo minero y las exportaciones agrícolas. Todo ello ocurre a costa de un campesinado que sobrevive en condiciones de economía de subsistencia en las zonas rurales y de un trabajador urbano sometido a bajos salarios y precariedad laboral (Salazar Bondy, 1985, pp. 11-20). De este modo, la dominación económica sobre los recursos y los medios de producción constituye la forma primaria de dominación, partir de la cual se derivan otras dominaciones —llámense cultural, militar, política o social.

Pero ¿qué sucede con las manifestaciones auténticas de la cultura peruana? ¿No podrían considerarse un contraargumento a la tesis de la *cultura de la dominación*? Salazar Bondy reconoce la existencia de ciertos rasgos auténticos en la población peruana, pero advierte que este reconocimiento no debe conducir a desconocer el problema de fondo, pues, de ser así, «[e]l origen y el fundamento de nuestra condición negativa, la dependencia con dominación, quedarían en ese caso intocados y se agravarían más bien los factores de división y estancamiento» (Salazar Bondy, 1985, p. 31). Este punto problemático será debatido con Ángel Rama¹⁶ (1972, p. 21), quien apelaba a una originalidad de la obra de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui. Salazar Bondy advirtió que no se malinterprete su postura como una negación simplista de la cultura latinoamericana; más bien, consideró paradójica la autenticidad de ciertas manifestaciones culturales dentro de la *cultura de la dominación*. No obstante, esto no contradice el carácter imitativo de la cultura en su conjunto, propia de una sociedad subdesarrollada. De modo que, si estamos enfermos en una sala de espera, es decir, la sociedad de un país subdesarrollado, habrá voces de alerta para

¹⁶ Ángel Rama (1926-1983) es un ensayista y crítico literario uruguayo. Entre sus principales obras tenemos *Rubén Darío y el modernismo* (1970), *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), *La ciudad letrada* (1984) y *La crítica de la cultura en América Latina* (1983).

liberarnos, como la de González Prada y Mariátegui, donde «[...] logre sacudirse el yugo existencial de la enfermedad y abrirse a nuevos horizontes, a la vida desenvuelta y plena de la salud» (Salazar Bondy, 1972, p. 21). En conclusión, la cultura latinoamericana es una *cultura de dominación* sin perjuicio de que surjan fuerzas de liberación; incluso habiendo sido parte de una existencia alienada, se hallaría en mejores condiciones de ser una genuina conciencia liberadora.

Esta negatividad, sin embargo, no fue plenamente comprendida por Ángel Rama, quien no advirtió que, dentro de la dialéctica hegeliana, la alienación constituye un momento necesario en el devenir del espíritu orientado a captar la experiencia particular e histórica. No obstante, en Salazar Bondy este concepto no se limita a su procedencia hegeliana: se reformula a la luz de la crítica marxista y del pensamiento económico de Perroux, donde la alienación adquiere una dimensión histórica y colectiva. El debate que sostuvo el filósofo peruano con Leopoldo Zea sigue interpretándose de manera superficial porque se centra solo en la originalidad de la filosofía latinoamericana. El verdadero trasfondo del problema no radica en esto —como si se tratara de encontrar una esencia pura—, sino en el momento de la negatividad, entendido como el punto de ruptura que hace posible la conciencia crítica y la praxis transformadora. Uno de los pocos que reconoció la importancia del momento de la negatividad¹⁷ fue Enrique Dussel, quien advirtió: «Algunos filósofos no se han detenido suficientemente en la crítica negativa, y desde un optimismo afirmativista no han comprendido la necesidad de transitar primero por la negatividad» (Dussel, 2007, p. 56).

La interpretación de la realidad peruana a través del concepto de *cultura de la dominación* será proyectada hacia el análisis de los países del Tercer Mundo, debido a que comparten una misma condición de subdesarrollo y dependencia estructural. En el capítulo «La alternativa del Tercer Mundo» de *Entre Escila y Caribdis*, Salazar Bondy empieza no solo a pensar un modelo de desarrollo alternativo peruano, sino que plantea que este debe vincularse a un proyecto internacional que haga frente al modelo de los países desarrollados o los grupos que controlan el Sistema Global Industrial. Este modelo debe partir: «[...] de una transformación profunda de la praxis, que lleve una política internacional inspirada en un nuevo pacto social y abra el acceso a la cultura de la liberación» (Salazar Bondy, 1985, p. 133). De modo que la tarea fundamental de un proyecto de liberación es eliminar el sistema capitalista que permite la «dominación base»

¹⁷ En la actualidad, Slavoj Žižek retoma esta problemática desde una lectura de Hegel influida por Lacan, y sostiene que la negatividad ontológica no es una falta que deba eliminarse, sino una parte esencial de la realidad misma. Es decir, el vacío o el conflicto no son fallas que haya que corregir, sino fuerzas que impulsan el cambio, el pensamiento y la acción. Desde esta mirada, la negatividad deja de verse como un obstáculo y pasa a ser la base misma de toda transformación social.

de carácter externa, que repercute en otros tipos de dominación interna. La *cultura de la dominación* no solo representa una mera crítica, sino que permite, a partir de su negatividad, proponer la cancelación de la condición de defectividad y alienación de los hombres porque surgirá un esfuerzo de liberación compartido, a manera de «[...] un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre» (Salazar Bondy, 1985, p. 38).

Hemos visto cómo la *cultura de la dominación*, a través del concepto de alienación, se proyecta hacia el ámbito de las instituciones y la vida colectiva de una sociedad, donde la negatividad no solo denuncia la dominación, sino que abre la posibilidad de una praxis liberadora. En el siguiente apartado desarrollaremos, sobre todo, el concepto de *ser emergente* en el pensamiento de Salazar Bondy, cuyo propósito es, precisamente, mostrar cómo la praxis puede conducir a un proceso efectivo de liberación que recupere la autenticidad del hombre y su capacidad creadora.

El tópico de la antropología o la emergencia de la praxis

El giro copernicano que Immanuel Kant introduce en el siglo XVIII marca un punto de inflexión en la filosofía, al situar en el centro de la reflexión al sujeto cognoscente. Más adelante, orientará su investigación hacia una antropología filosófica, en la que busca responder a la pregunta: «¿Qué es el hombre?». Su *Antropología en sentido pragmático* reúne lecciones dictadas durante veinticinco años, en las que el filósofo buscó articular su pensamiento teórico con una comprensión empírica de la naturaleza humana. Esta pregunta kantiana reaparece en el siglo XX con Michel Foucault, quien en su tesis *Génesis y estructura de la antropología de Kant* examina la continuidad entre los escritos precríticos y críticos del pensador alemán. Más adelante, en *Las palabras y las cosas*, Foucault mostrará cómo la modernidad filosófica nace marcada por una tensión constitutiva: la duplicidad empírico-trascendental. En ella, el hombre es a la vez objeto de conocimiento y condición de posibilidad del saber, cuerpo y pensamiento, experiencia sensible y forma trascendental. Esta figura paradójica revela que la filosofía moderna, en su núcleo, es una reflexión sobre la finitud del hombre. En esa misma línea, David Sobrevilla (2006) indagó la evolución de la antropología filosófica en la tradición alemana, mostrando cómo el proyecto inconcluso de Kant fue continuado por Scheler, Plessner, Gehlen y Cassirer, entre 1928 y 1940. Sin embargo, la crítica de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* marcó un giro decisivo: 1) interrumpió el avance de la antropología filosófica al privilegiar su propia ontología fundamental —que, en última instancia, conservaba un sesgo metafísico—, y 2) preservó la supremacía de la filosofía frente a las ciencias, en vez de promover una colaboración o articulación entre ambas. Aun así, Sobrevilla advierte un posterior renacimiento de la antropología filosófica en autores contemporáneos como Ernst Tugendhat

y Otfried Höffe, quienes reafirman su vigencia en el debate actual sobre el sentido del hombre.

Por otro lado, la antropología filosófica tuvo una notable repercusión en Latinoamérica, como se evidencia en la antología *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (1975), compilada por Risieri Frondizi y Jorge Gracia. Esta obra reúne una selección de textos de filósofos de la región, y pone de relieve el carácter plural y problemático sobre el tema del hombre en el pensamiento latinoamericano. Dicho pluralismo refleja tanto la diversidad de enfoques presentes en la discusión antropológica europea —de la cual América Latina aún no se había desvinculado completamente— como la complejidad inherente a la pregunta fundamental que orienta la especulación antropológica: qué es el hombre. Los recopiladores de esta antología sostienen que en los estudios de antropología filosófica se presentan cuatro problemas, a saber: a) el problema ontológico de la condición del hombre, b) el problema metafísico de su esencia, c) el problema epistemo-lógico de su definición, y d) el problema cosmo-ético de su posición respecto al resto del universo (Frondizi y Gracia, 1975, p. 26).

En el caso peruano, la reflexión de la antropología filosófica cobra importancia entre 1940 y 1950, y su epicentro fue la Sociedad Peruana de Filosofía¹⁸. Las obras de filosofía publicadas en aquella época demuestran que la fenomenología y el existencialismo tuvieron mucho arraigo en la comunidad filosófica peruana y repercutieron en las generaciones posteriores en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tenemos el libro de Walter Blumenfeld¹⁹: *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica* (1951), donde se retoma, como punto de partida, las tres preguntas kantianas para cuestionar a Buber, pues este último afirmó que la antropología kantiana solo es un conjunto de meras «observaciones empíricas». Blumenfeld, en cambio, sostuvo que en la obra kantiana se distingue una antropología fisiológica y una antropología pragmática, siendo esta última de carácter

¹⁸ Esta institución peruana se fundó en 1940 en Lima. La primera directiva estuvo conformada por el Presidente: Alejandro Deustua; Presidente Ejecutivo: Víctor Andrés Belaunde; la Vicepresidencia: Honorio Delgado; Secretaría General: Francisco Miró Quesada. Los miembros fueron: Enrique Barboza, Oscar Miró Quesada, Manuel Agüelles, Alberto Wagner de Reyna, Jorge del Busto y José de la Riva Agüero. Según el estatuto de esta institución, se señalan los siguientes objetivos: 1) Cultivar el pensamiento filosófico, 2) Ejercitar el filosofar, 3) Estimular la vocación filosófica, 5) Difundir las ideas filosóficas, 6) Elevar el nivel cultural, 7) Intercambiar con instituciones similares. Además, esta institución desarrolló seminarios, conferencias y diversas publicaciones.

¹⁹ Walter Blumenfeld (1882-1967) fue un psicólogo alemán que se estableció en Lima tras ser expulsado por el régimen nazi. Se desempeñó como profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y participó en la vida intelectual del país, especialmente como miembro, expositor y panelista en los eventos organizados por la Sociedad Peruana de Filosofía.

filosófico. Además, cuestionando la interpretación de Buber, señaló que Kant no busca conocer «la totalidad del hombre», ya que ello excedería la posibilidad de la experiencia. Por lo tanto, si se pretendiera alcanzar un conocimiento total del hombre, se incurriría en esta antinomia: «Tesis: “Para el conocimiento total de cada individuo se necesita una cantidad infinita de determinaciones (elementos)”. Antítesis: “Para el conocimiento total de cada individuo alcanza una cantidad finita de determinaciones (elementos)”» (Blumenfeld, 1951, p. 17). Asimismo, como otro ejemplo de la repercusión antropológica filosófica, tenemos el libro *Lecciones de metafísica* (1947) de Luis Felipe Alarco, en el cual se indica lo siguiente: «[...] el decurso de los años hizo cada vez más patente, la necesidad de informar acerca de las ideas contemporáneas sobre el hombre. Esta exigencia ha surgido, de un lado, de los estudiantes mismos, preocupados vitalmente por el tema» (Alarco, 1953, p. VII). Por último, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos organizó en 1951 el Congreso Internacional de Filosofía, a propósito del IV Centenario de su creación institucional. En este evento participaron filósofos de varios países²⁰, gracias a la gestión de Francisco Miró Quesada, cuyo tema principal fue «El Hombre en la Filosofía actual». Esta convocatoria filosófica demuestra el interés en torno a la antropología filosófica.

El tópico de la antropológica en Salazar Bondy se remonta a sus años de estudios universitarios. Prueba de ello es su traducción del conversatorio «Ciencia y humanismo», realizado en 1947 por la Sociedad Amigos de Bergson, en el que participaron Louis de Broglie, Émile Bréhier y Gabriel Marcel. En una nota preliminar en esta traducción, Salazar Bondy indica lo siguiente: «Pero en todo caso ellas [las ciencias del espíritu] son una prueba de que el hombre continúa siendo el personaje central de la historia y de que la historia es siempre, como decía Vico, el reino de lo humano» (Salazar Bondy, 1947, p. 210). En ella se advierte un tono de optimismo que anticipa la futura labor teórica y política de Salazar Bondy, expresando la confianza en que, pese al dominio de las fuerzas sociales sobre el hombre, el espíritu humano logrará emanciparse y «[...] la humanidad será iluminada por un tranquilo amanecer» (Salazar Bondy, 1947, p. 210).

Asimismo, en las reseñas bibliográficas²¹ de Salazar Bondy se advierte un interés constante —tanto explícito como implícito— por la problemática

²⁰ Entre los más conocidos tenemos a Leopoldo Zea, Carlos Astrada, Gaston Berger, Juan García Bacca, Alfred Ayer, Félix Schwartzmann, Gabriel Marcel, Elizabeth Flower, Rodolfo Mondolfo, José Vasconcelos, Francisco Miró Quesada, Augusto Pescador, Julián Marías, Nelly Festini, Humberto Vidal Unda, César Guardia Mayorga, Aloys Wenzl y Eli de Gortari.

²¹ Destacan sus reseñas: «John Dewey. La experiencia y la naturaleza» (1949), «Martin Buber. Qué es el hombre» (1949), «Nicolai Hartmann. La nueva ontología» (1955), «Biología del hombre. Theodosius Dobzhansky» (1958) y «Sobre la libertad humana. Carlos Vaz Ferreira» (1958).

antropológica. A ello se suman artículos como «El redescubrimiento de la naturaleza humana en Camus» (1954) y su ensayo «La cultura de la dominación» (1968), hasta llegar al libro inconcluso *La antropología de la dominación* (1974). En conjunto, estos trabajos evidencian que la antropología filosófica constituye un eje central en el corpus teórico de Salazar Bondy, la cual adquirirá una especificidad teórica en el marco de los procesos de liberación de América Latina.

La antropología filosófica de Salazar Bondy fue abordada en la tesis *Aspectos de antropología filosófica en las obras de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy* de Saúl Rengifo Vela (1999). Aunque el autor advierte que su investigación tiene un carácter aproximativo y parcial, arriba a conclusiones que consideramos problemáticas. Mis observaciones sobre dicha tesis son las siguientes: a) aunque analiza a dos prolíficos filósofos peruanos, no es riguroso en el manejo de las fuentes, omitiendo textos fundamentales sobre la antropología salazariana; b) el tratamiento resulta asistemático, lo que lo lleva a concluir que en Salazar Bondy no existiría una «obra explícita o acabada de antropología filosófica» (Rengifo, 1999, p. 67). Este argumento se apoya en el hecho de que *Antropología de la dominación* quedó inconclusa por la prematura muerte del autor; sin embargo, existen diversos escritos que permiten reconstruir y fundamentar su propuesta antropológica; c) Rengifo caracteriza la antropología salazariana como «moderna y racionalista» debido a su diálogo con la filosofía contemporánea —Marx, el existencialismo y la filosofía analítica—, pero esta caracterización resulta tautológica, ya que no la problematiza frente a otras corrientes coetáneas; y d) aunque reconoce en la antropología de Salazar Bondy una orientación hacia la liberación, no profundiza en este aspecto ni lo vincula con el movimiento filosófico de la liberación, ya consolidado en América Latina. Frente a estas limitaciones, sostengo que el tópico de la antropológica salazariana: 1) puede entenderse como una teoría del *ser emergente*, en el sentido propuesto por Adriana Arpini²² (2016); y 2) constituye parte integral de su filosofía de la liberación.

El tópico de la antropológica en Salazar Bondy parte de una concepción del hombre latinoamericano fundada en su propia realidad, a diferencia de otros pensadores del continente que tomaron a Europa como premisa para comprender América. Como bien señaló Juan Abugattás, la creatividad del quehacer filosófico consiste en la búsqueda de una premisa auténtica; sin embargo, muchos

22 Arpini ha realizado un esclarecedor análisis al situar a Salazar Bondy dentro de la tradición del humanismo latinoamericano. Para ello, examina *Bartolomé o de la dominación*, obra póstuma del filósofo peruano (véase el capítulo «El humanismo latinoamericano de Augusto Salazar Bondy», Arpini, 2016). Varios de los puntos de análisis desarrollados por la filósofa argentina son retomados en este trabajo en torno al tópico de la antropológica, aunque nos limitamos principalmente, como material de estudio, al libro *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*.

filósofos latinoamericanos no lograron alcanzarla porque, «[a] reflexionar sobre el hombre de estas tierras no han partido de lo que pudieron haber notado observándolo, sino de lo que le han atribuido *a priori*» (Abugattás, 1984, p. 7). El concepto base de la antropológica salazariana es el *ser emergente del hombre*, que le permitió distanciarse de los determinismos naturalistas que conciben al ser humano como producto acabado de fuerzas exteriores. Por el contrario, concibe en el hombre un dinamismo constitutivo, resultado de su historicidad, el cual se articula con el concepto de *cuerpo* entendido como una alternativa frente al dualismo cartesiano. Salazar Bondy retomó este concepto propuesto por Maurice Merleau-Ponty²³, donde el *cuerpo* no es considerado como objeto externo al *cogito* cartesiano, sino que es un vehículo del ser-del-mundo porque posibilita el acto cognoscitivo (sujeto-objeto). En este sentido, el *cuerpo*, vínculo de lo fisiológico y lo psicológico del hombre, pertenece desde un inicio al mundo por medio de su existencia. Salazar Bondy asume esta superación del dualismo cartesiano, pero lo vincula con la historicidad del hombre porque «[...] el cuerpo, por su parte, enraiza al hombre en el mundo físico. Es el lazo de unión de nuestro ser actual con el curso anterior y con el estado actual de la naturaleza» (Salazar Bondy, 1985, p. 94).

Los conceptos de *historia* y *cuerpo* constituyen el fundamento del *ser emergente del hombre*, al permitir el despliegue de posibilidades futuras como proyecciones en tanto superación de lo dado. En esta misma dirección, Dobzhansky —cuyo libro *Bases biológicas de la libertad humana* fue reseñado por Salazar Bondy (1958)— concibe al ser humano como una especie en proceso, cuya evolución ya no depende exclusivamente de la selección natural, sino de manera complementaria también de su capacidad ética y cultural. Estas proyecciones del hombre son consideradas *emergentes* porque no son acabadas ni estáticas. La flecha con dirección a un blanco es tomada como metáfora del hombre porque se constituye durante su trayectoria por medio de la libertad. Dicha libertad no debe entenderse como una facultad extrínseca al mundo, sino como una acción inmanente, mediante la cual la realidad se transforma y supera lo dado. Así, la esencia humana, entendida como identidad inacabada y no suturada, se revela en la historia, no como una conciencia solipsista, sino como una subjetividad en relación con la comunidad. Si bien existe una estrecha relación entre la libertad y la comunidad como instancias de la creación genuina del hombre, esta misma relación puede tornarse contradictoria porque implica la pérdida de la libertad mediante la destrucción o alienación del individuo. Ante esta posibilidad, el hombre considerado como un ser precario tiene la exigencia

²³ En 1951, Salazar Bondy obtuvo una beca para realizar estudios en la École Normale Supérieure de París, donde conoce a Merleau-Ponty (1908-1961). Posteriormente, el filósofo peruano dedica dos estudios a la obra del francés: «Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty» (1961) y «El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty» (1961).

de «[...] llevarlo a su máximo cumplimiento de su ser libre» (Salazar Bondy, 1985, p. 97).

La emergencia histórica del hombre, en su sentido afirmativo, se convierte en el fundamento de un humanismo, el cual «[...] se caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y valores» (Salazar Bondy, 1985, p. 98). El humanismo, según Salazar Bondy, inspira una forma de vida que busca afirmar los principios de libertad, igualdad, solidaridad y justicia, indispensables para la dignidad humana y el sentido creador de la historia. Solo una praxis que preserve y expanda estos principios puede considerarse verdaderamente humanista.

Otro concepto en el corpus teórico de Salazar Bondy es el de *praxis humana* (1985, p. 99), cuya estructura esencial se define a partir de varios elementos constitutivos que se encuentran estrechamente vinculados y se implican recíprocamente: a) una condición básica: la situación mundana del hombre; b) un agente: los hombres y la comunidad humana; c) una efectuación práctica: la operación activa y creadora sobre la realidad; d) una finalidad central de la acción: la expansión del vivir; y e) una serie abierta de realizaciones de este vivir. Esta praxis se orienta desde la realidad hacia la expansión del vivir, entendida como una serie de conductas que se superan y renuevan mutuamente. Este proceso implica tanto límites —impuestos por las condiciones del mundo— como la posibilidad de trascenderlos, expresando así la libertad y la historicidad del hombre. Además, la praxis es esencialmente comunitaria, pues surge de la interacción entre los individuos y busca su perfeccionamiento, realizando una vida verdaderamente humana cuando cada persona alcanza su plenitud en unión con los demás.

La praxis auténtica no se reduce a la mera satisfacción de las necesidades, ya que, aunque la necesidad impulsa una acción discontinua y episódica, la satisfacción representa solo el restablecimiento de un desequilibrio: un momento estático, sin apertura al futuro. En este sentido, la praxis auténtica trasciende la satisfacción inmediata y se proyecta como un proceso continuo, orientado por una finalidad consciente. Cada acción humana, aunque motivada por una necesidad, se integra en una proyección más amplia que enlaza pasado, presente y futuro. La satisfacción no representa, según Salazar Bondy, un cierre, sino el punto de partida para nuevas necesidades y creaciones. Así, la praxis se define como una dinámica de necesidad creadora y satisfacción expansiva, mediante la cual el hombre afirma su existencia en el mundo y se supera constantemente.

El núcleo positivo de la praxis humana es el trabajo porque permite al hombre trascender el ciclo natural y generar una realidad inédita. No se trata de una obligación impuesta ni de un acto pasajero, sino de la expresión concreta de la humanidad real, capaz de integrar la inteligencia, la memoria, la libertad y la cooperación social. El trabajo no es únicamente físico o intelectual, sino que, en su totalidad, refleja la unidad de la acción humana, donde cada operación concreta contribuye a la expansión y perfeccionamiento del vivir. Cuando se

fragmenta la praxis por medio de la división del trabajo en manual e intelectual —o reduciéndolo a una actividad utilitaria—, se evidencia la degeneración de la praxis humana porque ciertos individuos quedan confinados a labores infrahumanas, mientras otros acceden a formas libres y desinteresadas de creación. Esta separación no es natural ni inevitable, sino resultado de la alienación social y de la explotación, y constituye una manifestación de la pérdida de humanidad en la sociedad. De modo que la universalización del trabajo está estrechamente vinculada con la liberación humana. La praxis recupera así su sentido creador y comunitario, orientado a restituir la integridad de la existencia, donde se garantice la participación plena de todos en la vida social. En suma, un humanismo auténtico exige reconocer y proteger la dimensión creadora del trabajo, superando las deformaciones y restricciones impuestas por la sociedad.

Hasta aquí hemos visto que el *ser emergente del hombre* alcanza su plena realización cuando se articula con una praxis auténtica y creadora a través del trabajo. En el siguiente apartado examinaremos cómo esta misma praxis, trasladada al ámbito político, se convierte en el fundamento de un proyecto orientado a la liberación y a la transformación de la sociedad.

El tópico de la política o la praxis de la liberación

El Movimiento Social Progresista²⁴ (en adelante MSP) fue fundado a fines de 1955 y uno de sus ideólogos fue Salazar Bondy. En una nota de prensa de su ideario, se autorreconoce como una organización democrática y humanista cuyo objetivo es el bienestar y perfección del hombre:

[...] en el Perú, a despecho de los principios e ideales democráticos que aceptamos, la técnica dominante es la contraria: la nación subsiste a costa del hombre, contra el hombre, pues al lado de la minoría de privilegiados que pueden gozar de los beneficios de la civilización moderna, la mayoría

²⁴ Uno de los primeros investigadores en estudiar el tópico de la política ha sido Juan Abugattás (1990), quien en su estudio también esboza los planteamientos antropológicos y axiológicos salazarianos. Además, en torno al MSP, tenemos las investigaciones de François Bourricaud (1967), German Nuñez (1993) y actualmente Jorge Luis Duárez Mendoza (2023). Este partido político reunió a diversos artistas, intelectuales y académicos peruanos. Por ello, sus influencias provinieron tanto del socialismo como de la teoría económica de los países subdesarrollados y de las investigaciones sociológicas sobre el Perú. Lamentablemente, no alcanzó una convocatoria significativa en las elecciones de 1962 y, ese mismo año, se desintegró. Varios de sus miembros fundaron posteriormente el IEP.

de la población se debate en la ignorancia, en la miseria y la enfermedad. (*La Prensa*, 30 de diciembre de 1955, p. 5)

Salazar Bondy, después de su experiencia en el MSP, recopiló sus escritos en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. La primera y segunda edición de este libro fueron impresas durante el contexto de las reformas realizadas por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas y representan «[...] una evolución personal y de un grupo generacional que va desde planteos teóricos independientes, pero aún abstractos, a un compromiso con la realidad que hace posible una praxis revolucionaria concreta» (Salazar Bondy, 1985, pp. 9-10). Por tal motivo, el autor incorpora en este libro el documento doctrinario que elaboró para el MSP, titulado «Bases para un socialismo humanista peruano». Analizaremos, entonces, esta etapa política de Salazar Bondy, que abarca desde su militancia en dicho partido hasta su participación en la reforma educativa impulsada durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado.

El concepto de política en Salazar Bondy se entiende como «la ordenación y conducción conscientes de la praxis social» (Salazar Bondy, 1985, p. 107). Su sentido se manifiesta cuando refleja y promueve la autenticidad de la acción humana, entendida como creativa y orientada hacia fines que trascienden al individuo, constituyéndose en un motor de la vida social y en un componente esencial de la existencia personal. En este marco, la política permite a la sociedad reconocer sus propias necesidades y orientar sus esfuerzos hacia su satisfacción, recurriendo a los medios de organización y promoción que correspondan a cada momento histórico. Sin embargo, esta conciencia de los fines sociales no se distribuye de manera uniforme: distintos grupos, clases o sectores asumen, en diferentes momentos, el papel de fuerzas ascendentes, con mayor claridad sobre los objetivos colectivos y capacidad para realizarlos. Por ello, aunque la política tenga un significado universal como expresión de la praxis humana, posee «un contenido histórico particular en cada comunidad y en cada época» (Salazar Bondy, 1985, p. 108). Salazar Bondy sostiene que la política experimenta tanto regresiones como progresos. La regresión se manifiesta en una política conservadora, en la cual un sector particular de la sociedad busca únicamente su propio desarrollo, excluyendo a la mayoría; de este modo surgen nuevas formas de dominación que limitan la expansión y el bienestar colectivo. Frente a esta situación, surge la necesidad del progresismo universalista, una política orientada al interés de toda la comunidad, que debe reemplazar a la política conservadora.

Salazar Bondy sostuvo que el progresismo constituye un ideal universal de plenitud y bienestar para los ciudadanos y los pueblos, así como un proyecto político orientado a resolver los problemas sociales. A diferencia de las doctrinas conservadoras, las propuestas progresistas se expresan en los procesos de transformación, donde un principio de perfección individual y colectiva se concreta en la acción y en la lucha de las personas, logrando liberar a los pueblos de la dominación, y donde prevalece «[...] los valores de la comunidad sobre los intereses antisociales de individuos o grupos» (1985, p. 80). De modo que el

progresismo formuló una crítica al capitalismo por generar desigualdades sociales derivadas de su carácter individualista. Al mismo tiempo, se distanció del marxismo ortodoxo²⁵, pues propone un modelo alternativo de democracia, al que denominó *democracia integral*.²⁶ Este progresismo se inscribe, sin embargo, dentro del horizonte socialista, ya que busca la realización de las experiencias personales y colectivas orientadas al progreso humano. En esa perspectiva, Salazar Bondy subraya la necesidad de unificar las diversas corrientes del socialismo²⁷ «[...] para su recíproca colaboración y enriquecimiento en el plano teórico y en el de la práctica, y así se romperán todos los esquemas rígidos que han restado aptitud y eficacia al pensamiento socialista» (1985, p. 84). El progresismo se presenta, por tanto, como una doctrina abierta que asimila críticamente los aportes teóricos y prácticos del socialismo en general, evitando los esquemas dogmáticos característicos del marxismo ortodoxo.

El concepto de revolución de Salazar Bondy alude a una transformación estructural de la sociedad, cuyo sentido reside en la superación del orden burgués como condición para eliminar las causas de la desigualdad, la injusticia y la opresión. Su propósito, por tanto, es «[...] devolver a la sociedad su genuino sentido solidario y creador» (1985, p. 113). Dicha transformación implica la eliminación del sistema capitalista, que Salazar Bondy distingue en dos modalidades. La primera, el *capitalismo originario*, es el resultado de un proceso histórico de evolución social y económica desarrollado en los países occidentales. La segunda, el *capitalismo impuesto*, surge de la expansión económica y política de las potencias industriales y se instala en los países subdesarrollados como una forma de dominación externa. Este último tiene efectos profundamente negativos, pues: 1) agudiza la división social entre explotadores y explotados; 2) destruye la coherencia nacional fundada en antiguas tradiciones; y 3) subordina la vida económica y política del país —en

²⁵ Por ejemplo, en su lectura de la obra de Mariátegui, Salazar Bondy sostuvo que, gracias a la libertad intelectual del Amauta, su propuesta representa un marxismo abierto, en diálogo con diversas tradiciones filosóficas y científicas (Rojas Huaynates, 2019). Tanto el Movimiento Social Progresista como el Partido Comunista Peruano reivindicaron la figura de Mariátegui durante la década de 1950, con propósitos teóricos y políticos.

²⁶ Jorge Luis Duárez Mendoza (2023), en su estudio sobre el Movimiento Social Progresista, sostiene que la democracia integral debe concretarse a través de cinco reformas estructurales: la reforma agraria, la reforma de la empresa, la reforma financiera, la reforma de la educación y la reforma del Estado. En este sentido, coincidimos en que la propuesta democrática de dicho partido político busca una transformación de la sociedad peruana.

²⁷ Salazar Bondy examina distintas vertientes del pensamiento socialista desde el socialismo utópico y el marxismo hasta el socialismo cristiano y el progresismo contemporáneo, con el propósito de identificar los elementos comunes que orientan su proyecto humanista.

condición de colonia, semicolonia o zona dependiente— a los intereses imperialistas que obstaculizan su desarrollo. Mientras el *capitalismo originario* alcanzó su desarrollo a través de la explotación colonial —tal como Marx advirtió al analizar la acumulación originaria²⁸—, el capitalismo impuesto en el Perú produjo un desarrollo truncado, caracterizado por la formación de un proletariado incipiente, fenómeno que ya había sido advertido por Mariátegui en las primeras décadas del siglo XX.

En el archivo familiar de Salazar Bondy se conserva un folio titulado «Diálogos políticos-1962», un escrito inédito redactado en forma de diálogo cuyos personajes son un socialprogresista, un reaccionario (de derecha), un comunista y un joven que desea incorporarse a la militancia política. La fecha de este texto coincide con el periodo de participación de Salazar Bondy en el MSP, lo que permite comprender con mayor precisión su posicionamiento político. En primer lugar, el manuscrito sostiene que la opresión y la miseria generadas por el capitalismo impuesto se encarnan no en el proletariado, sino en el campesinado, pues «[...] quien vive la miseria, como nuestro campesino explotado, conoce lo fundamental, tiene la conciencia de lo fundamental y su lucha será por lo fundamental: la liberación del hombre y la nación» (Salazar Bondy, 1962, s/p). Esta reflexión no niega el papel revolucionario del proletariado en la transformación social, pero sí cuestiona su centralidad como sujeto histórico. Asimismo, dicha reestructuración social se fundamenta en una base democrática concebida como comunidad solidaria de personas libres, contraria a toda forma de violencia —«el cuartelazo, el terrorismo, el asesinato de los trabajadores, la supresión de los derechos sociales por las dictaduras» (Salazar Bondy, 1962, s/p)—. En consecuencia, el socialprogresismo critica la noción de dictadura del proletariado, al considerar que reproduce hábitos de obediencia y concentra el poder político en un solo grupo social. Es clave aquí vincular su lazo con Merleau-Ponty, quien cuestionó el dogmatismo del marxismo oficial de la URRSS, al que acusó de haber sustituido la praxis liberadora por una política de Estado que anulaba la libertad concreta del hombre. Salazar Bondy asume esta crítica en el contexto latinoamericano, distanciándose del marxismo ortodoxo y de toda forma de dictadura.

Por otro lado, continuando con el diálogo salazariano, el comunista pregunta al socialprogresista si se considera marxista. Este responde que «[...] el marxismo

²⁸ En el capítulo XXIV del *Libro I de El capital*, Marx describe los orígenes violentos del sistema capitalista y señala que: «El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*» (Marx 2009, p. 939).

es solo una corriente, aunque principal, en el ancho río del pensamiento socialista. Nosotros no queremos prescindir de ninguno de los aportes válidos de este pensamiento» (Salazar Bondy, 1962, s/p). El socialprogresismo, por tanto, no se reduce a la doctrina marxista ni adopta acríticamente su núcleo teórico. Así, un socialprogresista no comparte, por ejemplo, el análisis leninista del imperialismo, entendido como la etapa superior del capitalismo, pues, desde su perspectiva, existieron formas previas de expansión imperialista, como la emprendida por Inglaterra al apoyar la independencia de las colonias españolas. En consecuencia, Salazar Bondy propone —como ya vimos— distinguir entre dos tipos de capitalismo: el *originario*, propio de los países imperialistas, y el *impuesto*, característico de los países subdesarrollados. Esta distinción permite cuestionar la lectura leninista del imperialismo en el contexto latinoamericano, al considerarlo más bien un instrumento de saqueo que empobrece a las masas y provoca una regresión económica cada vez más profunda en el país (Salazar Bondy, 1962, s/p). No obstante, cabe precisar que Lenin sí abordó las economías coloniales al definir el imperialismo como una fase del capitalismo monopolista en la que las potencias industriales subordinan a las colonias y semicolonias. Sin embargo, Salazar Bondy no adopta este esquema evolutivo y, desde una perspectiva latinoamericana, entiende el imperialismo no como una etapa superior del desarrollo capitalista, sino como una imposición externa que frustra dicho desarrollo y reproduce la dependencia estructural de los países subdesarrollados.

Esta distancia que Salazar Bondy tomó respecto del marxismo ortodoxo lo condujo a un punto central dentro del tópico de la política: la *democracia integral*. El socialprogresismo, en efecto, apostó por la democracia, pero no por aquella del liberalismo burgués, considerada una democracia aparente cuyas libertades son meramente formales. Esta forma de democracia no genera las condiciones materiales para su ejercicio, pues una minoría continúa controlando la política y la economía. Frente a ello, la meta socialprogresista consiste en que el poder económico y los productos del trabajo pasen a manos del pueblo y sean gestionados colectivamente, de modo que las personas aprendan a gobernar y sustituyan los hábitos de competencia y explotación propios del capitalismo por formas de cooperación y solidaridad comunitaria.

Como vemos, Salazar Bondy plantea que la propiedad privada y los medios de producción deben pasar a ser administrados por el pueblo, lo que permitiría una reestructuración social orientada a eliminar el *capitalismo impuesto* y sus efectos perniciosos. Ahora bien, la *democracia integral*, al cuestionar dicho capitalismo, no se limita a su dimensión económica, sino que abarca también los ámbitos político y social. De este modo, Salazar Bondy distingue tres aspectos interrelacionados de la democracia integral (1970, p. 27):

Democracia política: la soberanía reside en el pueblo, quien ejerce un control efectivo sobre el poder político;

Democracia social: la organización social no debe amparar privilegios ni exclusiones, de modo que desaparezcan los grupos dominantes y marginados;

Democracia económica: la producción y distribución de la riqueza se orientan al beneficio de la comunidad y suponen que el control económico se halle en manos del pueblo.

Debe señalarse que la *democracia integral* solo puede realizarse a través de una política socialista. Como afirma Salazar Bondy: «[...] la democracia espera el socialismo para realizarse, porque solo se realizará con él» (Salazar Bondy, 1962, s/p). En otros términos, una democracia sin socialismo sería incapaz de suprimir las bases del capitalismo. De ello se desprende que, para Salazar Bondy, no existe contradicción entre democracia y socialismo. Esta concepción política, cuya expresión programática fue el Movimiento Social Progresista, se distancia tanto de las doctrinas conservadoras como de las fórmulas tradicionales de la izquierda. Su objetivo último, al igual que en Mariátegui, es la construcción de un socialismo peruano auténtico, fundado en la reflexión y el conocimiento crítico de la realidad.

En suma, el tópico de la política en Salazar Bondy expresa una concepción humanista de la praxis social. Su pensamiento político se articula en torno a la crítica del *capitalismo impuesto*, la afirmación de un socialismo libre de dogmatismos y la búsqueda de una *democracia integral* en la que converjan los principios de libertad, igualdad y solidaridad. A través del socialprogresismo, Salazar Bondy plantea una vía peruana hacia el socialismo que combina la transformación estructural con la participación activa del pueblo y el desarrollo de una conciencia nacional autónoma. De este modo, su reflexión política no solo cuestiona los modelos importados —tanto liberales como marxistas—, sino que propone una política fundada en la autenticidad del hombre y en la posibilidad de una revolución democrática.

Conclusiones

Hemos desarrollado en este estudio preliminar la *cultura de la dominación* y los tópicos de la antropológica y la política, los cuales forman parte de la filosofía de la liberación de Salazar Bondy. Para complementar estos ejes, puede revisarse la sección «Testimonios» y el «Anexo» de *Entre Escila y Caribdis*, donde Salazar Bondy hace explícito su apoyo a la Revolución cubana y al gobierno de Salvador Allende en Chile, ambos procesos enfrentados a la agresión del imperialismo y a las oligarquías locales, tal como él mismo experimentó durante su participación en la reforma educativa impulsada por el gobierno de Juan Velasco Alvarado. Asimismo, expresa su admiración por Vietnam, cuya victoria simboliza una lección de dignidad y resistencia para el Tercer Mundo, y manifiesta su solidaridad con el pueblo de Wiriyamu, víctima de una masacre perpetrada por el ejército portugués en el marco de las pretensiones colonialistas de Europa sobre África.

Los hechos históricos examinados por Salazar Bondy lamentablemente encuentran eco en las formas contemporáneas de dominación y violencia, visibles tanto en la masacre del pueblo palestino en Gaza como en las muertes de ciudadanos peruanos ocurridas durante las protestas contra el gobierno de turno. Aunque se desarrollen en contextos distintos, ambos casos expresan las consecuencias del capitalismo global, que subordina la vida a los intereses económicos y geopolíticos. En el caso peruano, el modelo económico heredado del neoliberalismo instaurado en la década de 1990 —basado en el extractivismo, la financiarización y la dependencia de los mercados globales— ha profundizado las desigualdades estructurales y precarizado la existencia de amplios sectores de la población. Estas consecuencias revelan la continuidad de una dominación externa del capitalismo global, articulada con una dominación interna ejercida por el capitalismo financiero y oligárquico nacional, identificado hoy con los llamados «grupos de poder económico» (Durand, 2017). Los problemas estructurales que Salazar Bondy había diagnosticado no han sido superados, sino que se han reconfigurado sobre una nueva base de dominación.

Su obra, lejos de pertenecer únicamente al pasado, ofrece claves interpretativas de notable vigencia para comprender la persistencia de nuestras desigualdades. Tal vez hoy debamos pensar en los términos de una *cultura de la precarización*, en la que la dominación adopta nuevas formas en la vida social, económica y política. Retomar ciertos análisis de nuestra tradición de pensamiento peruano se vuelve, por tanto, una tarea urgente, pues estos tiempos aciagos exigen, más que nunca, afinar las armas de la crítica. En este sentido, volver a Salazar Bondy no implica un ejercicio de mera conmemoración, sino un esfuerzo por reactualizar la tradición del pensamiento crítico peruano que continúa ofreciendo herramientas teóricas y conceptuales para una praxis humana capaz de interpretar y, a la vez, transformar nuestra realidad.

Bibliografía

- Abugattás, J. (1984, 05 de febrero). Augusto Salazar Bondy: diez años después. *El Caballo Rojo*, Suplemento dominical de *El Diario de Marka*, pp. 6-8.
- Abugattás, J. (1990). Aspectos del pensamiento social de Augusto Salazar Bondy. En: Adrianzén, A. (Ed.). *Pensamiento político peruano 1930-1968* (pp. 333-350). DESCO.
- Alarco, F. (1953). *Lecciones de metafísica*. Juan Mejía Baca & P. L. Villanueva, Editores.
- Arpini, A. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bresani Bravo, J. (1967). *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre*. Editorial Francisco Moncloa.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto.

- Blumenfeld, W. (1951). *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica*. Sociedad Peruana de Filosofía.
- Bourricaud, F. (1967). *Poder y sociedad en el Perú contemporáneo*. Editorial Sur.
- Duárez Mendoza, J. L. (2023). «Por una democracia política, social y económica». La experiencia del Movimiento Social Progresista (Perú, 1955-1962). *Revista izquierdas*, (52), s/p.
- Durand, F. (2017). *Los doce apóstoles de la economía peruana. Una mirada social a los grupos de poder limeños y provincianos*. Fondo Editorial de la PUCP.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés Editores.
- Frondizi, R. y Gracia, J. (1975). *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX Antología*. Fondo de Cultura Económica.
- Giller, D. (2020). *Espectros dependentistas. Variaciones sobre la «teoría de la dependencia» y los marxismos latinoamericanos*. Ediciones UNGS.
- Instituto de Estudios Peruanos. (1968). *El Instituto de Estudios Peruanos: la Institución y sus actividades (1964-1968)*. IEP.
- Marx, K. (2009). *El Capital*, tomo I., vol. 3. Siglo XXI.
- Matos Mar, J. (1983). Presentación a la tercera edición. En *Perú Problema. Cinco ensayos* (pp. 17-18). IEP.
- Matos Mar, J. (1984). Homenaje a Augusto Salazar Bondy. *Socialismo y Participación*, junio, (26), 137-138.
- Movimiento Político: Social-Progresista. (1955, 30 de diciembre). *La Prensa*, p. 5.
- Núñez, G. (1993). *Pensamiento político peruano siglo XX*. Universidad de Lima.
- Perroux, F. (1970). *Alienación y creación colectiva*. Moncloa-Campodónico. Editores Asociados.
- Quiroz Ávila, R. (Ed.). (2014). *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Solar.
- Rama, Á. (1972, 19 de marzo). Las voces de la desesperación. *Expreso*, p. 21.
- Rengifo, S. (1999). *Aspectos de antropología filosófica en las obras de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy*. [Tesis para optar el título de Licenciado]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rochabrún, G. (2014). 50 años del Instituto de Estudios Peruanos: de la agenda originaria a la agenda pendiente. En Tanaka, M. (Ed.), *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014* (pp. 303-333). IEP.
- Rojas Huaynates, J. (2015). Apuntes críticos a la historia de las ideas de Augusto Salazar Bondy. En Rojas, J. (Ed.), *Repensar a Augusto Salazar Bondy: homenaje a los 90 años de su nacimiento* (pp. 165-182). Fondo Editorial de la UNMSM.

- Rojas Huaynates, J. (2019). *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy*. [Tesis para optar el título de Licenciado]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rojas Huaynates, J. (2019). Mito y agonismo: Un contrapunto filosófico en el marxismo abierto de José Carlos Mariátegui. *Letras*, 90(131), 153-187.
- Rojas Huaynates, J. (2020). *Repensar el giro democrático en la izquierda peruana*. [Tesis para optar el título de Magister]. FLACSO-Ecuador.
- Rojas Huaynates, J. (2021). Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds.). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.109-142). Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.
- Salazar Bondy, A. (1947). Nota de traducción. *Las Moradas*, I(2), p. 209-210.
- Salazar Bondy, A. (1957). *¿Qué es la democracia?* Movimiento Social Progresista.
- Salazar Bondy, A. (1958, 21 de abril). Biología del hombre. Theodosius Dobzhansky. *La Prensa*, p. 14.
- Salazar Bondy, A. (1961a). Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty. *Estudio*, (2), 10-13.
- Salazar Bondy, A. (1961b). El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty. *Revista de Psicología*, jun.-dic., III(1-2), 57-71.
- Salazar Bondy, A. (1962). *Diálogos políticos-1962*. Manuscrito inédito.
- Salazar Bondy, A. (1970). *Educación Cívica. 4to. Año de secundaria*. Editorial Arica.
- Salazar Bondy, A. (1985). *Entre Escila y Caribdis*. Casa de la Cultura del Perú.
- Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y Liberación, Escritos 1966–1974*. Fondo Editorial de Letras/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Salazar Bondy, A. (2015). *Repensar a Augusto Salazar Bondy: homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Fondo Editorial de la UNMSM.
- Salazar Bondy, A. (2021). *En torno a Wittgenstein y otros escritos*. Heraldos Editores.
- Scannone, J. C. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, 50(1-2), 59-73.
- Sobrevilla, D. (1989). *Repensando la tradición nacional I*. Editorial Hipatia.
- Sobrevilla, D. (1995). Introducción. En *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (pp. 15-64). Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.
- Sobrevilla, D. (2006). El retorno de la antropología filosófica. *Diánoia*, mayo, (56), 95-124.