

Augusto Salazar Bondy, el Movimiento Social Progresista (MSP) y la apuesta por el Perú

Augusto Salazar Bondy, the Progressive Social Movement (MSP), and the commitment to Peru

Wenner Wells Aliaga Silva

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

wenner.aliaga@unmsm.edu.pe

ORCID: 0009-0001-2472-704X

Resumen

Para Salazar Bondy, la reflexión filosófica debía traducirse en una praxis transformadora capaz de enfrentar la dependencia económica, la desigualdad estructural y la fragmentación cultural del Perú. El artículo se desarrolla en tres partes. Primero, el diagnóstico del Perú, donde se identifica las raíces del subdesarrollo en la dependencia externa y la inautenticidad cultural. Segundo, la liberación integral, entendida como transformación simultánea de las estructuras económicas, políticas, culturales y simbólicas. Tercero, se analiza la concreción política de su pensamiento en el Movimiento Social Progresista y las cinco reformas estructurales articuladas en un Plan Maestro de veinte años, orientado a alcanzar justicia social, igualdad y soberanía nacional. Se muestra que la praxis de la liberación en Salazar Bondy no fue un ideal teórico, sino una filosofía aplicada: el pensamiento crítico se hace acción revolucionaria y la filosofía se convierte en instrumento de transformación histórica del Perú.

Palabras clave: praxis, liberación, democracia, capitalismo, revolución.

Abstract

For Salazar Bondy, philosophical reflection should translate into transformative praxis capable of addressing Peru's economic dependence, structural inequality, and cultural fragmentation. The article is divided into three parts. First, it provides a diagnosis of Peru, identifying the roots of underdevelopment in external dependence and cultural inauthenticity. Second, it discusses integral liberation, understood as the simultaneous transformation of economic, political, cultural, and symbolic structures. Third, it analyzes the political realization of his thinking in the Progressive Social Movement and the five structural reforms articulated in a twenty-year Master Plan aimed at achieving social justice, equality, and national sovereignty. It shows that Salazar Bondy's praxis of liberation was not a theoretical ideal, but an applied philosophy: critical thinking becomes revolutionary action and philosophy becomes an instrument of historical transformation in Peru.

Keywords: praxis, liberation, democracy, capitalism, revolution.

Fecha de envío: 10/8/2025 **Fecha de aceptación:** 12/11/2025

Introducción

Hablar de Augusto Salazar Bondy (ASB; 1925–1974) implica abordar uno de los intentos más lúcidos y comprometidos por pensar el Perú desde la herida de su propia dependencia. Su obra filosófica —desde *Entre Escila y Caribdis* hasta *Dominación y liberación*— no se reduce a una crítica teórica de la cultura o de la filosofía, sino que constituye un esfuerzo sostenido por transformar el pensamiento en praxis, esto es, en acción histórica orientada a la emancipación nacional. La preocupación fundamental que atraviesa su vida intelectual puede resumirse en una pregunta axial: ¿es posible comprender y transformar las condiciones materiales, simbólicas y culturales de la dominación?

El hilo conductor de este artículo es precisamente esa tensión entre pensamiento y praxis, entendida no como una simple correspondencia entre teoría y acción, sino como un proceso dialéctico en el que la reflexión crítica sobre la realidad nacional genera los fundamentos ético-políticos de su transformación. En este sentido, la filosofía de ASB no es contemplativa ni meramente académica, es una filosofía *situada*, que asume como punto de partida la experiencia histórica concreta del Perú y de América Latina, marcada por la dependencia económica, la desigualdad estructural y la alienación cultural. Como afirma un estudio reciente, su pensamiento se inscribe dentro de la tradición de la filosofía de la liberación latinoamericana, junto a figuras como Enrique Dussel, Leopoldo Zea y Horacio Cerutti, quienes abordaban la dependencia, la dominación y los caminos hacia la emancipación del continente (Rojas, 2019, p. 7).

Desde esta perspectiva, el pensamiento de ASB²⁹ no puede comprenderse aislado de su acción política ni de su compromiso militante en el Movimiento Social Progresista (MSP), partido que fundó en 1956 a otros intelectuales³⁰ y trabajadores comprometidos con la construcción de una alternativa socialista y democrática para el Perú. Allí, la filosofía se hizo programa político; y la crítica de la dominación cultural se tradujo en un proyecto de transformación integral de la sociedad. Su praxis política se materializó también en el semanario *Libertad*³¹, órgano de difusión del MSP, donde se ensayaron diagnósticos,

²⁹ Considerado como el ideólogo del MSP por Cotler (2005).

³⁰ Dentro del grupo organizador del MSP listado en *Libertad* N° 1, época 1, 1956 se encontraban: Augusto Salazar Bondy (1925-1974), Sebastián Salazar Bondy (1924-1965), José Matos Mar (1921-2015), Jorge Bravo Bresani (1916-1983), Alberto Ruiz Eldredge (1917-2011), Mario Vargas Llosa (1936-2025), entre otros.

³¹ Gran parte de los ejemplares del semanario *Libertad* están disponibles para su consulta en la Biblioteca Central de la UNMSM y en la Biblioteca Nacional del Perú. De manera virtual, los ejemplares de *Libertad* de 1961 y 1962 se encuentran en:

<https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/revistas/libertad?pagina=1>

propuestas y debates que buscaban articular el pensamiento filosófico con la acción revolucionaria.

El presente artículo se estructura en tres capítulos que dialogan internamente y trazan el itinerario de una praxis de la liberación en clave salazariana. El primero examina el diagnóstico del Perú elaborado por ASB a inicios de la década de 1960, que parte de una observación crítica de los factores que condenaban al país a una desigualdad estructural: la dependencia económica respecto de potencias extranjeras, la concentración del poder político y económico en minorías privilegiadas, y la fragmentación cultural que impedía la consolidación de un proyecto nacional coherente. Este diagnóstico no se limita a describir la realidad social; constituye, más bien, una fenomenología de la dependencia, una hermenéutica del fracaso histórico del Perú como nación inacabada³².

El segundo capítulo propone una reflexión sobre la liberación integral, entendida como un proceso que debía ir más allá de la mera modernización económica. Para ASB, transformar el país implicaba modificar de raíz las estructuras culturales, sociales y políticas que reproducían la dependencia y la desigualdad. Su apuesta consistía en construir una democracia integral, donde la participación popular, la educación emancipadora y la justicia social fueran dimensiones inseparables de la liberación nacional. La liberación debía ser simultáneamente material y espiritual, económica y cultural, porque la dominación operaba en todos esos planos a la vez³³.

Finalmente, el tercer capítulo explora la dimensión concreta de la praxis liberadora a través del MSP. En estas experiencias convergen el pensamiento crítico y la acción política, dando forma a un proyecto que combina socialismo, humanismo y peruanidad. A través del trabajo de archivo —la recuperación de artículos, manifiestos y columnas— se reconstruye la articulación entre teoría y práctica que constituye la médula del pensamiento salazariano. Como veremos, en esas páginas late una filosofía comprometida con el destino del país, que no se refugia en la abstracción, sino que se arriesga en la historia.

³² En su ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ASB afirma que la falta de autenticidad de nuestra cultura es efecto directo de la dominación colonial, que impide el desarrollo de un pensamiento genuino. Su diagnóstico se nutre de una tradición crítica que incluye a Mariátegui y a Zea, pero se proyecta hacia una crítica de la dependencia cultural como eje de la filosofía latinoamericana.

³³ La noción de “liberación integral” prefigura las formulaciones posteriores de la filosofía de la liberación latinoamericana en Dussel y Cerutti. En Salazar Bondy, esta idea nace de la convicción de que la modernización sin justicia reproduce la alienación, y que solo una praxis colectiva, anclada en la educación y la participación popular, puede fundar una nueva sociedad.

El esquema tripartito del artículo no busca una división formal, sino una secuencia lógica de la praxis: del diagnóstico a la propuesta, de la crítica a la acción. Se parte del reconocimiento de la alienación, se pasa a la formulación de una alternativa emancipadora, y se culmina en su realización política. En este itinerario, ASB no solo revela las causas estructurales del subdesarrollo peruano, sino que propone los medios concretos para superarlo, articulando el pensamiento filosófico con la praxis revolucionaria. Su filosofía se convierte así en una pedagogía del despertar colectivo, en un llamado a convertir la conciencia crítica en fuerza transformadora.

A lo largo de las siguientes secciones, se mostrará cómo esta filosofía de la liberación peruana, antes que un sistema cerrado, fue una invitación a pensar y actuar desde la realidad propia, desde las carencias, las potencialidades y los anhelos del pueblo. El pensamiento de ASB no busca hablar “sobre” el Perú, sino desde el Perú, desde su historia herida y su esperanza activa. Y en esa apuesta, su figura emerge no solo como un filósofo, sino como un intelectual orgánico de la liberación, cuya obra continúa desafiando a quienes, desde la academia o la política, buscan aún construir un país más justo, auténtico y solidario.

I.El diagnóstico del Perú, 1960

El punto de partida de la reflexión filosófica y política de ASB es un diagnóstico descarnado del Perú: un país escindido, dependiente y culturalmente fragmentado. En la década de 1960, ASB percibe que la estructura social peruana no solo reproduce desigualdad económica, sino que se encuentra marcada por una *dualidad civilizatoria*; por un lado, un sector tradicional, ancestral y marginado; por otro, una minoría moderna, desarraigada y mimética, que reproduce sin mediaciones los modelos culturales y económicos de las potencias hegemónicas. Esa fractura —económica, política y simbólica— impide el surgimiento de una identidad nacional coherente y, por tanto, bloquea cualquier posibilidad de desarrollo auténtico.

Su análisis parte de la convicción de que la dependencia no es un fenómeno exclusivamente económico, sino una *estructura total de dominación* que atraviesa todos los ámbitos de la vida social. En *Entre Escila y Caribdis*, ASB examina la función ideológica de la educación en este proceso y sostiene que las deficiencias del sistema educativo desempeñan un papel decisivo en la reproducción de la subordinación nacional: las instituciones educativas, subordinadas a una reducida oligarquía cuyos intereses convergen con los de las potencias extranjeras, refuerzan la dependencia y obstaculizan la emancipación nacional (1969, p. 27).

La educación, lejos de ser un instrumento de liberación, se convierte en un mecanismo de reproducción de la desigualdad. Forma individuos adaptados al orden dependiente, incapaces de pensar desde su propia realidad y de concebir alternativas al modelo dominante. La escuela y la universidad —afirma ASB—

se hallan “bajo el control de las clases que detentan el poder económico”, lo que explica su carácter imitativo y su falta de autenticidad³⁴.

En este marco, el filósofo distingue dos modalidades de capitalismo: una originaria, que surge de las dinámicas internas de la sociedad, y otra impuesta desde fuera, introducida por potencias extranjeras con fines de expansión económica e industrial. Esta última, propia de los países dependientes, desarticula el proceso histórico y genera una modernidad *deformada*, desarraigada y conflictiva. En su artículo *La quiebra del capitalismo*, describe las consecuencias de este sistema:

“En estos países, el capitalismo no es un producto del proceso interno de la vida económica y social, sino un sistema impuesto desde fuera [...] Este capitalismo así surgido ha provocado graves alteraciones en los marcos histórico-sociales de la existencia nacional, destruyendo unas instituciones, desarticulando otras y conservando deformadas aquellas que sirven a sus fines” (Salazar Bondy, 1961, diciembre 6, p. 4).

La doble crítica de ASB es clara: incluso el capitalismo originario reproduce males estructurales como la explotación y la desigualdad; sin embargo, en sociedades dependientes como la peruana, el capitalismo impuesto es aún más destructivo, pues carece de organicidad interna y profundiza la fragmentación social. La introducción de relaciones capitalistas en un contexto precapitalista produce una estructura *mixta y dislocada*, donde coexisten formas arcaicas de producción con enclaves modernos subordinados a intereses externos.

Esta dinámica genera tres grandes estratos sociales: (1) una élite privilegiada que concentra la riqueza y el poder político; (2) un sector urbano intermedio, aspiracional y dependiente del mercado externo; y (3) una vasta mayoría campesina sumida en la miseria. La consecuencia es un país estructuralmente subdesarrollado, donde la modernización es aparente y la desigualdad se vuelve permanente. En una de las columnas del semanario *Libertad*, titulada *Tarea para los peruanos*, se resume esta visión:

“Subdesarrollado, en cambio, es un concepto preciso, indica desarrollo anormal, desequilibrado, parcial, conflictivo. Es el resultado de un conflicto de culturas, de esferas económicas. Surge de la inserción de formas capitalistas en un pueblo que en su conjunto se conserva primitivo, generalmente en beneficio de una potencia industrial exterior, siempre de un grupo privilegiado que trata como colonia [...] Es el caso del Perú” (1961, julio 19, p. 6).

³⁴ ASB anticipa aquí la crítica que décadas después formularían Paulo Freire y Aníbal Quijano sobre la educación y la colonialidad del saber. Para él, la escuela no libera, si repite el discurso del dominador; solo libera cuando enseña a pensar críticamente la realidad social propia.

El subdesarrollo no es, pues, una fase pasajera del progreso, sino el resultado histórico de la dominación. No existe un “camino natural” hacia la modernidad dentro de una estructura dependiente; más bien, la modernización se vuelve un proceso de alienación y despojo. La élite local adopta modelos extranjeros sin cuestionar su pertinencia, mientras las mayorías populares son marginadas del proyecto nacional. De este modo, el Perú vive una modernización sin modernidad, una modernidad “importada”, que no nace de sus necesidades internas ni de su propio horizonte histórico³⁵.

En el centro de este diagnóstico se encuentra la noción de inautenticidad cultural, uno de los conceptos más fecundos de ASB. La inautenticidad no se reduce a la imitación de modelos externos, sino que designa la pérdida de autonomía espiritual de una sociedad que no se reconoce en sus propias obras ni en su pensamiento. “Lo único auténtico que tenemos todos los peruanos hoy es, seguramente, sólo la conciencia de nuestra condición defectiva”, escribe ASB, “y podemos ser, además, a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales” (1969, p. 61).

Esa “conciencia defectiva” no es resignación, sino el punto de partida para la liberación. La autenticidad, entendida como la conquista de una identidad nacional autónoma, solo puede surgir del reconocimiento crítico de la dependencia y del compromiso colectivo por superarla. En ese sentido, la alienación cultural se convierte en motor de conciencia, en condición dialéctica de la emancipación.

ASB anticipa aquí un aspecto esencial de la filosofía de la liberación latinoamericana: la conciencia de la falta como punto de partida ético-político. No se trata de afirmar una identidad preexistente, sino de construirla a través de la praxis. El Perú, en tanto país escindido y dependiente, se convierte así en un laboratorio de la liberación, un espacio donde el pensamiento debe medirse por su capacidad de transformar las condiciones concretas de vida.

En este sentido, el diagnóstico de 1960 no es un ejercicio descriptivo, sino una crítica estructural del orden vigente. La dependencia económica, la concentración del poder y la fragmentación cultural son, para ASB, manifestaciones de un mismo principio: la pérdida de soberanía. Y esta pérdida solo puede revertirse mediante una praxis colectiva orientada por la conciencia y la organización. La crítica del capitalismo dependiente, del sistema educativo y

³⁵ Esta idea de una “modernidad importada” se enlaza con las reflexiones de Mariátegui sobre el carácter “inorgánico” de la burguesía peruana. Ambos coinciden en que la modernización en el Perú no nace de un proceso interno de acumulación, sino de la imposición de intereses foráneos mediada por una clase dirigente dependiente.

de la cultura inauténtica se articula así en una misma dirección: recuperar la capacidad del pueblo peruano para pensarse y gobernarse a sí mismo.

II. Hacia una liberación integral

La filosofía de ASB no se agota en el diagnóstico crítico del Perú. Ese diagnóstico, como vimos, constituye el punto de partida de un pensamiento que busca trascender la mera descripción de la dependencia y orientarse hacia la acción transformadora. La liberación, en su obra, no es un ideal abstracto ni una simple consigna política, sino un proceso histórico integral que involucra la totalidad de la vida social.

ASB comprendió que la dominación no podía superarse únicamente mediante el crecimiento económico o la modernización técnica. La liberación debía ir *más allá de la modernización*, pues transformar el país requería modificar de manera profunda las estructuras culturales, sociales y políticas que sostenían la desigualdad. Así, la emancipación nacional no podía reducirse a la industrialización o al incremento del producto interno bruto, sino que debía abordar las múltiples formas de opresión que afectaban a los sectores históricamente marginados —indígenas, campesinos, obreros, mujeres, afrodescendientes—.

Para ASB, la liberación debía concebirse como una democracia integral, capaz de articular tres dimensiones inseparables: (1) la política, (2) la social y (3) la económica. La democracia liberal —limitada al voto periódico y a la competencia de élites— era insuficiente en una sociedad donde la mayoría carecía de poder real. La democracia integral, en cambio, debía garantizar la participación efectiva del pueblo en la toma de decisiones, la redistribución equitativa de la riqueza y la construcción de una cultura solidaria y consciente. En palabras del propio autor:

“Porque la Revolución —cambio radical de las estructuras— se hace desde el poder, se planifica y realiza desde el poder, es que el pueblo peruano debe ante todo rescatar el poder que le ha sido usurpado por la oligarquía” (1961, octubre 31, p. 6).

Esta afirmación revela un aspecto esencial de su pensamiento: la revolución no puede realizarse sin el control del poder político. Las reformas parciales o las estrategias de conciliación con la oligarquía estaban condenadas al fracaso. Solo mediante la toma consciente y organizada del poder por parte del pueblo sería posible transformar las estructuras de dominación. Pero ese poder, advierte ASB, no debía degenerar en autoritarismo: su finalidad no era instaurar una dictadura de partido, sino fundar una nueva forma de democracia, que combinara autoridad con participación, planificación con libertad.

En el mismo artículo del semanario *Libertad*, ASB subraya que *el poder no es una abstracción*, sino un espacio estratégico de soberanía popular frente a

la oligarquía y los monopolios extranjeros. De ahí que el principio de “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” adquiriera un sentido material y dinámico:

“El poder, para el pueblo, no puede seguir siendo el botín de unos pocos; ha de convertirse en instrumento de creación colectiva, en medio para realizar la justicia social y la dignidad humana” (1961, octubre 31, p. 6).

La recuperación del poder se convierte así en el núcleo de la praxis liberadora. No se trata solo de una cuestión institucional, sino de un proceso educativo y moral: el pueblo debe aprender a ejercer el poder, a gobernar y autogobernarse. Por ello, la liberación exige simultáneamente una revolución cultural, capaz de desmontar la mentalidad servil y dependiente heredada del colonialismo.

En esta visión, el cambio estructural propuesto por ASB no es simplemente económico o político: es antropológico. Implica la creación de un nuevo tipo de ser humano —libre, solidario, consciente de su responsabilidad histórica—. La transformación de las estructuras materiales sin la transformación de la conciencia solo reproduciría la alienación bajo nuevas formas. Por ello, la educación y la cultura ocupan un lugar central en su proyecto emancipador³⁶.

La liberación integral concebida por ASB debía asegurar que los beneficios de la democracia alcanzaran a todos los ciudadanos, incluidos aquellos históricamente excluidos de la ciudadanía plena: mujeres, indígenas y afrodescendientes. Su pensamiento, profundamente humanista, rechazaba cualquier visión reduccionista del sujeto político. En el mismo número del semanario *Libertad* donde se publican sus artículos sobre el poder y la revolución, María Teresa Castillo enfatiza el papel decisivo de la mujer en la construcción del nuevo Estado socialista:

“Recientes datos del Censo Nacional nos ilustran sobre la abrumadora mayoría de mujeres de la población peruana, pero si observamos y medimos la gran importancia que tiene esta proporción cuantitativa aplicada al porvenir político, económico, social y cultural del Perú encontramos que es trascendente, pues el papel de la mujer en la Revolución y en el Estado Socialista es fundamental y decisivo” (1961, octubre 31, p. 5).

La emancipación femenina, en esta perspectiva, no podía reducirse a la obtención de derechos formales o a la participación simbólica en la vida pública.

³⁶ La educación, en la obra de ASB, cumple un papel análogo al que tendrá en la pedagogía crítica de Paulo Freire: no es transmisión de contenidos, sino liberación de la conciencia. Su ideal educativo busca que el individuo reconozca la estructura de la dominación y asuma su papel activo en la transformación social.

Debía ser estructural, abarcando el trabajo, la educación, la familia y la política. La mujer, oprimida por el capitalismo y por el patriarcado, era un sujeto revolucionario en potencia, portadora de una experiencia histórica de lucha contra la miseria y la injusticia. Liberar a la mujer significaba liberar la mitad de la fuerza social del país, pero también transformar las relaciones de poder y de sentido que sustentaban la dominación masculina³⁷.

El pensamiento salazariano adquiere así una densidad ético-política notable. La liberación integral no es un programa sectorial, sino una ética de la totalidad: liberar al individuo, a la comunidad y a la nación, simultáneamente. Por eso, la revolución debía ser integral, o no sería revolución. Si el poder político debía rescatarse, también la conciencia debía emanciparse de los mitos del progreso ajeno y del fatalismo histórico.

En su reflexión filosófica posterior, especialmente en *Dominación y liberación*, ASB insistirá en que la dominación opera tanto en las estructuras materiales como en el orden simbólico. La dependencia no solo se manifiesta en la economía o en la política, sino en la manera de pensar, de valorar, de imaginar el mundo. Por eso, la liberación exige una pedagogía de la autenticidad, una educación orientada a formar sujetos críticos, capaces de reconocerse en su realidad y de actuar sobre ella.

En este punto, su pensamiento se aproxima a la pedagogía de Paulo Freire y a la filosofía de Enrique Dussel, aunque conserva una especificidad peruana: la articulación entre crítica cultural y proyecto nacional. En el caso de ASB, la liberación no se concibe como una abstracción universalista, sino como una tarea histórica concreta: liberar al Perú de la dependencia económica, política y espiritual.

De ahí la importancia del MSP como instancia de realización práctica de esta filosofía. El MSP no era para ASB un mero instrumento electoral, sino la encarnación política de la *praxis de la liberación*. Su programa y su prensa, especialmente el semanario *Libertad*, se convirtieron en espacios de articulación entre teoría y acción, entre pensamiento y organización. En ellos, el filósofo halló un medio para traducir sus categorías críticas —inautenticidad, dependencia, liberación— en objetivos políticos concretos.

La democracia integral, la participación de las mujeres, la educación emancipadora, la justicia social y la planificación económica eran, en conjunto, las dimensiones de un mismo proyecto: construir un país auténtico. Frente a la

³⁷ La lectura de María Teresa Castillo, publicada en el semanario *Libertad*, introduce un matiz protofeminista en el pensamiento del MSP. Aunque el discurso de la época no emplea aún el lenguaje del feminismo contemporáneo, se reconoce la centralidad de la mujer en la revolución social. En este sentido, el MSP anticipa discusiones que décadas después ocuparían a la filosofía latinoamericana de la liberación en su dimensión de género.

cultura de la imitación y al servilismo político, ASB propone la *autonomía creadora*; frente al capitalismo dependiente, el *socialismo humanista*; frente a la desigualdad, la *democracia integral*; frente a la alienación, la *liberación*.

La liberación integral, en última instancia, es para él una forma de humanismo radical: un proceso mediante el cual el ser humano, en comunidad, se reconoce como sujeto de su historia y constructor de su destino. Solo entonces, afirma, “la conciencia defectiva” de la que hablaba en *Entre Escila y Caribdis* se transformará en conciencia creadora, y el Perú dejará de ser un proyecto inconcluso para convertirse en una nación libre y solidaria.

III.El Movimiento Social Progresista

El MSP se definió explícitamente³⁸ como “un partido socialista, humanista, revolucionario y peruano” (1962, febrero 14, p. 4)³⁹, una identidad que fue el

³⁸ “El Movimiento Social Progresista es un partido socialista, humanista, revolucionario y peruano. Es socialista humanista porque opone al fracaso de la sociedad capitalista, fundada en el lucro y el despojo, los valores democráticos de la dignidad y la libertad del hombre, realizables sólo en una nueva comunidad fraterna y solidaria de trabajadores que suprima toda forma de explotación del hombre por el hombre” (1962, febrero 14, p. 4).

³⁹ El socialismo defendido por el MSP no se reducía a la estatización de los medios de producción ni a un colectivismo burocrático, sino que se concibió como un régimen comunitario, fundado en la dignidad del trabajo y la solidaridad social. Según la formulación: “El Socialismo es un régimen social que reconoce el trabajo como fuente única de derechos, la solidaridad como motor del desarrollo social y el perfeccionamiento del hombre como finalidad ética, y organiza la economía no en función del lucro sino de una satisfacción armoniosa de las necesidades sociales e individuales, materiales y espirituales del hombre” (1961, junio 28, p. 6). Lejos de un estatismo centralista, esta concepción propugnaba una jerarquización de comunidades —familias, municipios, cooperativas, universidades, regiones— coordinadas democráticamente, de modo que la gestión del poder se distribuyera entre todos los niveles sociales. Esta visión anticipa debates posteriores sobre democracia participativa y autogestión en América Latina. El humanismo del MSP se expresó de manera concreta en la propuesta del Plan Maestro, concebido como una ruta de veinte años dividida en planes quinquenales, cuyo propósito central era garantizar a cada persona el “estatuto humano”, definido por el acceso a salud, educación y alimentación. El programa insistía: “Es propósito fundamental del Plan Maestro Social Progresista... dar a cada hombre el nivel o estatuto humano que hoy se niega a la inmensa mayoría. [...] El estatuto humano está representado por las condiciones mínimas de vida de la persona humana, para ser libre, para ser digno” (1962, mayo 23, p. 4). De este modo, el humanismo del MSP no se limitaba a una aspiración ética general, sino que se traducía en metas cuantificables: incremento del ingreso campesino, industrialización nacional, nacionalización de sectores estratégicos y redistribución justa de la riqueza. El MSP sostuvo que la superación del subdesarrollo y de la dependencia no podía

fundamento de un proyecto político integral. En este marco, el modelo de democracia integral, concebido como expresión concreta de la liberación integral propuesta por ASB y el MSP, debía implementarse a través de cinco grandes reformas estructurales. Estas reformas no eran medidas aisladas, sino elementos interdependientes de una estrategia coherente de transformación revolucionaria.

Como señalaba el semanario *Libertad*: "La Reforma de la Empresa como base, la Reforma del Estado como culminación y la Reforma Educativa como espíritu" (1961, junio 21, p. 6). A estas se sumaban la Reforma Agraria y la Reforma del Crédito, conformando un sistema integrado de transformación orientado por la planificación democrática. La propuesta buscaba redefinir la propiedad, la función social de la empresa, la organización del Estado y la educación como motor de un nuevo tipo de ciudadano: consciente, solidario y responsable de su destino histórico. Cada reforma reforzaba a la anterior, construyendo un entramado coherente que permitía avanzar hacia la democracia integral y la liberación social.

1. Reforma de la Empresa⁴⁰: Se concebía como la transformación más inmediata y decisiva, pues afectaba directamente a la estructura de la producción y la distribución. El MSP sostenía que la empresa no debía entenderse como un bien privado orientado al lucro individual, sino como una unidad de producción con función social. La meta era sustituir la lógica del beneficio por la del servicio colectivo, promoviendo la cogestión obrera, la participación de los trabajadores en las decisiones económicas y la redistribución equitativa del excedente. Esta concepción respondía a la crítica salazariana del capitalismo dependiente, que había reducido al trabajador a una pieza prescindible del aparato productivo y subordinado la economía nacional a los intereses de monopolios extranjeros. La reforma empresarial era, por tanto, una exigencia de soberanía: devolver al pueblo el control sobre los medios de producción y orientar la economía al bienestar común. En este sentido, la reforma anticipaba elementos que décadas más tarde aparecerían en las discusiones latinoamericanas sobre la economía solidaria y el socialismo democrático. Su finalidad no era abolir la empresa, sino democratizarla, integrarla en un nuevo orden económico participativo que sirviera a la emancipación nacional.

alcanzarse mediante simples reformas ni modernizaciones parciales, sino únicamente a través de una revolución entendida como cambio de estructuras. El partido diferenciaba cuidadosamente revolución de golpe de Estado, rebelión o reformas superficiales: "Revolución es cambio de un sistema por otro sistema, transformación radical de estructuras, creación de instituciones inéditas" (1962, julio 12, p. 6). Así, el proyecto revolucionario del MSP se concebía como un proceso histórico orientado a la creación de una sociedad justa y progresista, fundada en la autonomía nacional, la justicia social y la dignidad humana.

⁴⁰ "La Reforma de la Empresa significa que la empresa deja de ser un simple instrumento de lucro privado para convertirse en comunidad de producción y de destino, al servicio del bien común" (1961, junio 21, p. 6).

2. Reforma Agraria⁴¹: Constituía el segundo pilar del proyecto del MSP y respondía a la necesidad histórica de romper con el régimen latifundista heredado del coloniaje. En el Perú de los años sesenta, la estructura agraria concentraba la tierra en manos de una minoría y condenaba a la mayoría campesina a la servidumbre y la miseria. La revolución social debía comenzar, por tanto, por la tierra: redistribuirla de modo que se restituyera la dignidad del campesinado y se integrara al Perú rural dentro del proyecto nacional. El semanario *Libertad* definía el subdesarrollo como “resultado de un conflicto de culturas” donde la inserción de formas capitalistas en un pueblo mayoritariamente primitivo beneficiaba a una potencia industrial exterior y a un grupo privilegiado (1961, julio 19, p. 6). La Reforma Agraria debía resolver precisamente esa fractura: superar el dualismo entre el Perú moderno y el Perú profundo, entre la economía de enclave y la economía comunitaria. Esta propuesta se inscribía en la línea de las reformas agrarias progresistas que recorrían América Latina en ese periodo, pero con un sello propio: el reconocimiento del campesino como sujeto histórico de la liberación, no como simple beneficiario pasivo. La tierra, afirmaba el MSP, no debía ser solo redistribuida, sino reorganizada comunitariamente, integrando la producción al sistema de planificación nacional.
3. Reforma del Crédito⁴²: El sistema financiero peruano de mediados del siglo XX se encontraba concentrado en pocas instituciones al servicio de la oligarquía urbana y los capitales extranjeros. La Reforma del Crédito buscaba, por ello, socializar el acceso al capital y orientar el crédito hacia sectores productivos estratégicos: la agricultura cooperativa, la pequeña industria y los servicios públicos. La democratización del crédito no era un asunto técnico, sino profundamente político: significaba romper el monopolio del dinero, redistribuir el poder económico y permitir que los sectores populares participaran del desarrollo. En la perspectiva del MSP, el crédito debía convertirse en instrumento de justicia social, no en privilegio de las élites. Esta reforma, estrechamente ligada a la reforma de la empresa y de la tierra, pretendía articular un circuito económico autónomo, capaz de financiar la transformación estructural del país sin depender de los flujos especulativos externos. Era, por tanto, una estrategia de independencia económica en sentido fuerte.

⁴¹ "La Reforma Agraria es una necesidad histórica impostergable: liquidar el latifundio y entregar la tierra al que la trabaja, asegurando la justicia en el campo y el incremento de la producción nacional" (1961, junio 21, p. 6).

⁴² "La Reforma del Crédito es indispensable para liberar la economía nacional de la usura oligárquica y poner el ahorro colectivo al servicio de la producción, la agricultura y la pequeña industria" (1961, junio 21, p. 6).

4. Reforma del Estado⁴³: “La Reforma de la Empresa como base, la Reforma del Estado como culminación [...]” (1961, junio 21, p. 6). En efecto, la Reforma del Estado era la culminación política de todo el proceso de liberación. ASB y el MSP concebían al Estado no como un aparato neutral, sino como el instrumento histórico de una clase dominante. De ahí la necesidad de refundarlo sobre nuevas bases: la planificación democrática y la participación popular directa. Esta transformación no debía confundirse con la estatización burocrática. El nuevo Estado socialista humanista debía ser representativo, participativo y ético: representativo, porque debía expresar la voluntad popular; participativo, porque debía involucrar activamente a los ciudadanos en la gestión pública; y ético, porque debía orientarse al bien común, no al interés particular. La toma del poder político se entendía, así, como condición de posibilidad de toda liberación. Esta concepción, que une filosofía y praxis, rechaza tanto el espontaneísmo populista como el reformismo liberal. La revolución debía planificarse desde el poder, pero ejercerse democráticamente, evitando la deriva autoritaria y asegurando que el poder fuese, en sentido pleno, “del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”.
5. Reforma Educativa⁴⁴: Finalmente, la Reforma Educativa era el *espíritu* de todo el programa progresista. Ninguna de las otras reformas podría sostenerse sin una revolución cultural que transformara las mentalidades. Para ASB, la educación era el medio privilegiado para superar la conciencia defectiva (1969, p. 61) y formar un nuevo sujeto histórico: autónomo, crítico y solidario. El MSP concebía la educación no como instrucción técnica, sino como formación integral del ciudadano, orientada a la participación política, la creatividad y la responsabilidad social. La escuela debía dejar de reproducir la estructura de dominación y convertirse en espacio de concientización y organización colectiva. Por eso, el semanario *Libertad* afirmaba que las tres grandes reformas —empresa, Estado y educación— representaban, respectivamente, “la base, la culminación y el espíritu” de la revolución (1961, junio 21, p. 6). Sin la educación como eje ético y cultural, las otras reformas carecerían de arraigo en la conciencia popular.

El proyecto del MSP no se limitaba a la denuncia de la injusticia social y la dependencia económica; proponía un Plan Maestro de veinte años que articulaba las cinco reformas en una estrategia coherente de desarrollo integral. Este plan partía de un diagnóstico descarnado de la realidad peruana:

⁴³ “La Reforma del Estado implica su transformación en un instrumento auténtico de la comunidad nacional, liberado de la servidumbre oligárquica y orientado a realizar la justicia social” (1961, junio 21, p. 6).

⁴⁴ “La Reforma Educativa es el alma de la Revolución Social Progresista, porque de ella depende la formación del hombre nuevo, austero y responsable, capaz de superar el egoísmo individualista y de orientar su vida al servicio del bien común” (1961, junio 21, p. 6).

"El Perú es un país pobre. La renta promedio de cada peruano oscila entre 9 y 11 soles diarios y no alcanza a cubrir siquiera el costo que en el Perú tiene la dieta alimenticia mínima que señala la FAO. (...) El 70% de los habitantes perciben sólo el 19% de la renta total, mientras que el 13%, constituido por los sectores privilegiados, acapara el 50%. (...) La causa: domina una mentalidad capitalista, de lucro personal (...) El remedio: revolución radical en la actitud y en las instituciones" (1962, mayo 9, p. 6).

El Plan Maestro establecía metas verificables en quinquenios, reflejando la intención de ASB de convertir la reflexión filosófica en estrategia concreta de liberación:

"El Movimiento Social Progresista propone un Plan Maestro de veinte años, al final del cual la renta promedio de cada peruano se habrá elevado de 4,020 soles al año, que es el nivel actual, a 16,450 soles al año. En los primeros diez años de este Plan se alcanzará el pleno empleo y en los diez años siguientes la desaparición de las diferencias de renta entre los trabajadores del campo y de las ciudades" (1962, mayo 9, p. 7).

Estas metas no eran meras cifras, sino un instrumento práctico para transformar las estructuras sociales y económicas, garantizando la participación de todos los ciudadanos y promoviendo la justicia social. El Plan Maestro, al integrar reformas económicas, políticas y educativas, abordaba la *inautenticidad cultural* señalada por Bondy: frente a la imitación pasiva de modelos externos, buscaba forjar un camino propio basado en solidaridad, justicia y desarrollo planificado. Aunque el proyecto no se concretó en su momento, su relevancia histórica fue significativa. Muchas de sus ideas, especialmente en educación, crédito y reforma agraria, serían adoptadas posteriormente por el gobierno militar de 1968, del cual varios miembros del MSP formaron parte (Pease & Romero, 2014).

En suma, el MSP representó la tentativa más clara de traducir en praxis política el ideario filosófico de ASB. En él confluyeron la crítica al orden dependiente, la búsqueda de una democracia integral y la aspiración de una cultura auténticamente nacional. Su Plan Maestro no fue un simple programa de desarrollo económico, sino un proyecto ético y pedagógico de refundación del país, donde la economía, la política y la educación se articularon como dimensiones inseparables de una misma empresa emancipadora. Aunque su implementación fue truncada por las condiciones históricas y por la fragilidad del movimiento, el MSP demostró que la filosofía podía devenir acción colectiva y que el pensamiento crítico, cuando se asume desde la realidad concreta del pueblo, podía orientarse hacia la transformación efectiva de la historia. Así, la experiencia del MSP constituye el momento más alto de la praxis salazariana: la confluencia entre pensamiento, política y liberación, que continúa ofreciendo al Perú contemporáneo una lección de autenticidad, compromiso y esperanza activa.

Conclusiones

El pensamiento y la praxis de ASB constituyen una de las expresiones más lúcidas y comprometidas del esfuerzo por articular filosofía y acción política en el Perú contemporáneo. Su reflexión sobre la dependencia, la inautenticidad cultural y la liberación integral no se limita a una crítica del orden vigente, sino que propone un horizonte ético-político de transformación nacional. A través del MSP, ASB llevó su filosofía más allá del ámbito académico, traducéndola en un programa político concreto que buscó construir una democracia integral, socialista y humanista, fundada en la participación popular, la justicia social y la autonomía cultural.

Desde su diagnóstico de los años sesenta, ASB reveló las raíces estructurales del subdesarrollo peruano: la dependencia económica de las potencias industriales, la concentración oligárquica del poder y la fractura cultural entre un sector moderno imitativo y una mayoría popular marginada. Esta lectura no fue meramente económica, sino civilizatoria: el Perú era una nación inacabada, una sociedad escindida cuya modernización había sido impuesta desde fuera. Frente a este cuadro, el filósofo sostuvo que la tarea de la filosofía latinoamericana —y en especial de la peruana— debía ser la autocrítica de la dominación, el reconocimiento de la alienación y la creación de una conciencia histórica orientada hacia la liberación. Su noción de *inautenticidad* no designa un simple defecto cultural, sino la pérdida de soberanía espiritual de un pueblo que piensa y actúa desde modelos ajenos. Por ello, la liberación comienza con la toma de conciencia de la propia condición dependiente, con la asunción crítica de la “conciencia defectiva” como punto de partida para la autenticidad.

Esa conciencia, sin embargo, no debía quedarse en la reflexión: exigía traducirse en praxis. La filosofía de la liberación en ASB no es una teoría contemplativa, sino una pedagogía del despertar nacional. La praxis se convierte en el espacio donde pensamiento y acción se encuentran, donde la crítica se transforma en proyecto histórico. En este sentido, el MSP fue la concreción política de su filosofía: una organización que encarnó la convicción de que la emancipación nacional solo podía alcanzarse mediante la transformación integral de las estructuras económicas, políticas y culturales del país.

El programa del MSP expresaba, de manera sistemática, esta visión integral. Las cinco reformas —de la empresa, de la tierra, del crédito, del Estado y de la educación— configuraban un modelo coherente de revolución democrática. Cada una de ellas respondía a un aspecto de la dominación: la empresa debía dejar de ser instrumento de lucro y convertirse en unidad social al servicio del bien común; la reforma agraria debía liberar al campesinado del feudalismo y reintegrar al Perú rural en la nación; la reforma del crédito debía democratizar el acceso a los recursos productivos; la del Estado debía refundar el poder político sobre la base de la participación popular; y la reforma educativa debía despertar la conciencia crítica, condición indispensable de toda liberación. Estas reformas no eran medidas aisladas, sino dimensiones complementarias de

una misma praxis emancipadora. La educación, como *espíritu* del proceso, era el eje articulador de la nueva sociedad: sin una revolución cultural, toda transformación estructural quedaría incompleta.

La liberación integral, en consecuencia, implicaba simultáneamente emancipación económica y emancipación espiritual. Para ASB, el problema del Perú no era solo la pobreza material, sino la pobreza de conciencia: la falta de una visión autónoma de sí mismo como pueblo. Por eso, su pensamiento unió la crítica del capitalismo dependiente con la exigencia de una cultura auténtica, capaz de expresar las aspiraciones colectivas del país. Esta síntesis entre humanismo, socialismo y peruanidad constituye el núcleo ético de su propuesta. Frente a la lógica del poder como dominio, opuso la idea del poder como creación colectiva; frente al individualismo burgués, propuso la comunidad solidaria; frente al fatalismo del subdesarrollo, la voluntad histórica de liberación.

La praxis salazariana no fue, por tanto, una mera militancia política, sino una experiencia filosófica encarnada. En el MSP, el pensamiento crítico encontró su medio de acción: la articulación entre teoría y práctica, entre el diagnóstico de la dependencia y la planificación de la emancipación. El Plan Maestro de veinte años, con sus metas económicas y sociales, fue una tentativa de convertir la reflexión filosófica en estrategia nacional. Aunque el proyecto no se realizó plenamente, su legado fue fecundo: muchas de sus propuestas —reforma educativa, democratización del crédito, planificación participativa— anticiparon debates centrales de las décadas siguientes y hallaron eco en políticas estatales posteriores.

En un sentido más amplio, el aporte de ASB trasciende su contexto histórico. Su pensamiento plantea una tarea aún vigente: construir una filosofía que nazca de la realidad latinoamericana y se oriente a su transformación. La autenticidad, entendida como autodeterminación cultural y política, sigue siendo un desafío para las sociedades marcadas por la dependencia y la desigualdad. En tiempos de globalización y de crisis de sentido, su llamado a pensar desde la herida y a actuar desde la esperanza conserva plena actualidad. La liberación, para ASB, no es un punto de llegada, sino un proceso continuo de autoconstrucción colectiva.

En suma, el itinerario intelectual y político de ASB muestra que la filosofía puede y debe ser una praxis de la liberación. Su legado interpela tanto al pensamiento académico como a la acción política: invita a repensar la nación desde su propio suelo, a educar en la libertad, a organizar la justicia y a hacer de la autenticidad no un privilegio de unos pocos, sino una tarea común. En ese horizonte, su obra permanece como una ética del compromiso y una pedagogía del porvenir. Pensar con ASB es asumir que la emancipación no se decreta: se construye históricamente, en comunidad, con conciencia crítica y con voluntad de justicia.

Bibliografía

- Ávalos de Matos, R. (1961, diciembre 20). ¿Para qué luchamos los social progresistas?. *Libertad*, 4(35), 5.
- Castillo, M. (1961, octubre 31). La mujer no está al margen de la revolución *Libertad*, 4(28), 5.
- Cómo son las actuales comunidades de campesinos. (1961, noviembre 29). *Libertad*, 4(32), 6-7.
- Comunicado del Movimiento Social Progresista. (1957, junio 17). *Libertad*, 2(12), 2.
- Cotler, J. (2005). *Clases, Estado y Nación en el Perú* (3ª ed.). Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Feudalismo al Industrialismo. (1956, marzo 15). *Libertad*, 1(5), 8.
- Directorio. (1957, mayo 10). *Libertad*, 2(10), 2.
- Edición agotada. (1961, mayo 10). *Libertad*, 4(3), 1.
- El Movimiento Social Progresista propone atacar la miseria con un plan de veinte años. (1962, mayo 9). *Libertad*, 4(55), 6-7.
- El Movimiento Social Progresista propone plan contra la miseria: Los fundamentos del plan de veinte años. (1962, mayo 16). *Libertad*, 4(56), 6-7.
- Grupo Organizador del M.S.P. (1956, enero 7). *Libertad*, 1(1), 1 y 4.
- Hacia la revolución peruana. (1962, mayo 2). *Libertad*, 4(54), 6-7.
- La revolución exige cinco reformas fundamentales. (1962, abril 11). *Libertad*, 4(51), 6-7.
- La revolución, una estrategia para el desarrollo. (1961, noviembre 8). *Libertad*, 4(29), 6-7.
- Las cinco reformas para la revolución (1961, octubre 31). *Libertad*, 4(28), 6-7.
- Los caminos de la industrialización. (1957, abril 25). *Libertad*, 2(9), 8-9.
- M.S.P. Principios (Aprobados en la 1ª. Convención de Arequipa) Agosto, 1957. (1961, mayo 10). *Libertad*, 4(3), 5.
- Movimiento Social Progresista, Ideario y Objetivos Básicos. (1957, febrero 14). *Libertad*, 4(43), 4.
- Necesidad de una Planificación Nacional. (1956, enero 7). *Libertad*, 1(1), 4.
- Objetivos básicos del Movimiento Social Progresista. (1957, setiembre 6). *Libertad*, 2(14), 8-9.
- Pease, H. y Romero, G. (2014). *La Política en el Perú del siglo XX* (1ª ed.). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Por los caminos de la revolución peruana. (1961, mayo 24). *Libertad*, 4(5), 6-7.
- Por los caminos de la revolución peruana: La planificación. (1961, julio 5). *Libertad*, 4(11), 6.
- Por los caminos de la revolución: El Estado socialista. (1961, junio 28). *Libertad*, 4(10), 6-7.
- Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución. (1961, junio 21). *Libertad*, 4(9), 6-7.
- Pueblo en la miseria: causa y razón de la revolución. (1961, octubre 25). *Libertad*, 4(27), 6-7.

- Rojas, J. (2019). *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio institucional. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/10585>
- Ruiz Eldredge, A. (1957, julio 10). La reforma agraria. *Libertad*, 2(13), 4.
- Ruiz Eldredge, A. (1962, mayo 23). ¿A qué llamamos estatuto humano?. *Libertad*, 4(57), 4.
- Salazar Bondy, A. (1961, agosto 2). Mitos, dogmas y postulados de la reforma universitaria. *Libertad*, 4(15), 6-7.
- Salazar Bondy, A. (1961, diciembre 6). La quiebra del capitalismo. *Libertad*, 4(33), 4.
- Salazar Bondy, A. (1961, noviembre 8). La lección de la huelga magisterial. *Libertad*, 4(29), 3.
- Salazar Bondy, A. (1962, abril 11). El gran problema de la educación. *Libertad*, 4(51), 5.
- Salazar Bondy, A. (1962, enero 4). Imagen del Perú de hoy. *Libertad*, 4(40), 6-7.
- Salazar Bondy, A. (1969). *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. Casa de la Cultura del Perú
- Salazar Bondy, A. (1975). *La educación del hombre nuevo: La reforma educativa peruana*. Editorial Paidós.
- Salazar Bondy, A. (1994). *Dominación y liberación: Escritos 1966-1974*. Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas UNMSM.
- Salazar Bondy, A. (2013). *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo: ¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* (3ª ed.). Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Tarea para los peruanos y planteamiento para la revolución. (1961, julio 19). *Libertad*, 4(13), 6.
- Tito, G. (1961, setiembre 27). Petróleo para el Perú. *Libertad*, 4(23), 6-7.
- Una doctrina para la revolución peruana. (1961, julio 12). *Libertad*, 4(12), 6-7.
- Una economía contra las mayorías. (1961, agosto 23). *Libertad*, 4(18), 6-7.
- Una estrategia para el desarrollo. (1961, julio 26). *Libertad*, 4(14), 6-7.