

RIKCH'ARIY YUYAYKUNATA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 1, vol. 2 - núm. 2, noviembre 2025



Rikch'ariy Yuyaykunata. Revista de Filosofía

Año 1, vol. 2 - núm. 2, noviembre 2025

ISSN: 3084-7818 (Impreso)

ISSN: 3119-7922 (En línea)

© Círculo de Estudios Humberto Vidal Unda

Editado por:

Círculo Estudios Humberto Vidal Unda

Av. Tomasa Tito 526, Wánchaq, Cusco, Perú

Diseño de portada: Carlos Rivero Barrionuevo

Publicación: semestral

Tiraje: 500 ejemplares

Hecho Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2026-03005

VENTA, DISTRUBUCIÓN Y DIFUSIÓN -

Facebook: Revista Rikchariy Yuyaykunata

revistayuyaykunata@gmail.com

Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente edición, bajo cualquier modalidad, sin autorización expresa de la editorial.

RIKCH'ARIY YUYAYKUNATA
REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Año 1, Vol. 2- N°2.

Publicación semestral - Cusco 2025

Director

Segundo Montoya Huamani

Asesores de Dirección

Justino Ballón Pinares
Máximo Córdova Huamani
José Moreano Alendez
Julián Surco Chuyma

Editores en Jefe

Luis Daniel Soto Núñez
Jonathan García Casani

Corrector de estilo

Paul Ramos Ayala

Consejo Editorial

Renzo De La Quintana Bejar (Círculo Humberto Vidal Unda/Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco), Flor Paniura León (Círculo Humberto Vidal Unda/Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco), Gerdy Copacondori Anacasi (Círculo Humberto Vidal Unda/Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco), Wenner Aliaga Silva (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Leydi Diana Vivanco (Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

Consejo Internacional

Luis Martínez (École des Hautes)
Verónica López Nájera (UNAM)
Guillermo Martínez (UNAM)
Víctor Hugo Pacheco (UNAM)
Víctor Hugo Illescas (UNAM)
Alonso Burgos (University John Hopkins)
Alejo Stark (University of Utah)
Claudio Berríos (Universidad de Valparaíso)
Gonzalo Jara Townsend (Universidad de Chile)
Abdiel Rodríguez Reyes (Universidad de Panamá)
Deni Alfaro Rubo (Universidad Estadual do Mato Grosso do Sul)
Francisco López (Universidad Intercultural de Colima)
Erik Lionel Felix Asencio (Universidad de Tarapacá)

ÍNDICE

Editorial / 2

Dossier en homenaje a Augusto Salazar Bondy

Fundamentos de una política de la liberación en Augusto Salazar Bondy / 4
Joel Rojas Huaynates

Apuntes para la construcción de una teoría del reconocimiento a partir de la obra de Augusto Salazar Bondy / 28
Mirko Días Sánchez

Augusto Salazar Bondy, el Movimiento Social Progresista (MSP) y la apuesta por el Perú. Hacia una praxis de la liberación / 40
Wenner Aliaga Silva

Filosofía y nación: el (o)caso de Augusto Salazar Bondy / 58
Jeremy Trujillo Roca

Mariano Iberico desde la mirada de Salazar Bondy / 77
Carlos Reyes Álvarez

La filosofía dialógica en el Perú. Tres diálogos: Haya, Salazar y Churata / 82
Alonso Emilio Castillo-Flores

Artículos

Itinerario filosófico en Humberto Vidal Unda / 95
Jesus Alexander Galdos Gamarra

Máquina portaliana y miedo a las masas: una lectura del *Fantasma portaliano e Imaginación conservadora y miedo a las masas* / 107
Gonzalo Jara Townsend

Reseñas

Humberto Vidal Unda. Filósofo del Inti Raymi. Obras filosóficas, Segundo Montoya y Jesus Galdos (Editores), Grupo Heraldos Editores, 2025, 411pp. / 113
Wenner Wells Aliaga Silva

Quiroz, Rubén, *Apocalipsis peruano. El caso del teólogo Francisco de la Cruz en el Perú del siglo XVI*, Grupo Heraldos Editores, 2025, 139 pp. / 117
Renzo Rodrigo De La Quintana Bejar

EDITORIAL

Suele afirmarse que el ciclo de vida de las revistas es intrínsecamente inestable e incierto. Muchas mueren al nacer; otras agonizan, prolongando su ciclo de vida, para finalmente perecer. Ciertamente, muchas revistas desaparecen sin haber desarrollado todo su potencial material y simbólico, incluso sin haber mostrado sus efectos en la historia. Nuestra revista no escapa a las leyes del ciclo de vida de los artefactos culturales.

En este momento atravesamos un “período agonizante”, en el sentido originario y auténtico de las palabras quechuas *wañuywan maqanakuy* = “luchar contra la muerte”, o en griego *ἀγών* = agonía = “luchar por vivir”, palabra que usara Mariátegui —citando al filósofo español Miguel de Unamuno— para describir su propia biografía, marcada por una agonía (lucha) permanente contra la enfermedad, la pobreza y las injusticias en el Perú de inicios del siglo XX.

Somos pocos los “intelectuales orgánicos” que estamos luchando por sostener la vida académica y cultural al interior de la UNSAAC, a pesar de las innumerables adversidades que enfrentamos a diario: falta de recursos, inestabilidad laboral, hostigamiento laboral, trabas burocráticas, falta de liderazgo académico institucional y oposición de un grupo de docentes frente a toda exigencia académica que suponga leer, escribir y publicar.

Por ejemplo, han pasado nueve años desde que, en 2017, se reabrió la Escuela Profesional de Filosofía de la UNSAAC y, hasta el momento, ninguna tesis de pregrado ha sido sustentada. Este hecho es preocupante y debe ser motivo de una reflexión crítica sobre el papel que desempeñan los docentes, los administrativos y, sobre todo, las autoridades.

Es de vital importancia que las autoridades —a través de las Unidades de Investigación— propongan un programa permanente de asesoría, capacitación y redacción de tesis, convocando a los egresados de todas las facultades y brindando apoyo económico a través de becas. Asimismo, es urgente la simplificación de los procesos administrativos y la actualización del Reglamento de Grados y Títulos.

Sobrecogido por esta lamentable situación, me pregunto: ¿por qué la gloriosa tricentaria de la UNSAAC, que albergó —en su “Edad de Oro”, a inicios del siglo XX— a las más grandes figuras intelectuales del Cusco y del Perú, de la talla de María Trinidad Enríquez (1846-1891), Alberto Giesecke (1883-1968), José Uriel García (1884-1965), José Gabriel Cosío (1887-1960), Luis Valcárcel (1891-1987), Humberto Vidal Unda (1906-1979), Antonio Astete Abril (1908-1974), Delia Vidal de Milla (1919-1999), José Tamayo Herrera (1936-), entre otros, se encuentra en el periodo más oscuro y decadente de su vida institucional?

Creo que, desde la renuncia de José Tamayo Herrera a la UNSAAC, en los años 70-80, debido a la asfixiante politización de la educación universitaria, en el contexto de la “guerra interna”, la UNSAAC se convirtió en una agencia de

empleo de gente académicamente limitada y políticamente fanática, salvo casos excepcionales y reconocibles a simple vista.

En efecto, la miseria intelectual y moral de la gente se percibe inmediatamente, del mismo modo como se perciben la sabiduría, la honestidad intelectual y la pasión por el conocimiento, a pesar de las engañosas apariencias que otorgan los “grados académicos” y la elegancia de vestir un terno.

Este volumen N.º 2 de nuestra revista es un dossier en homenaje por los 100 años del nacimiento de uno de los más grandes filósofos y educadores peruanos y sanmarquinos del siglo XX, Augusto Salazar Bondy. Su legado permanece entre nosotros, estimulando la búsqueda de nuevos horizontes filosóficos y científicos situados y comprometidos con la transformación racional de nuestra sociedad.

Estamos seguros de que estos artículos provocarán reflexiones, discusiones, nuevas agendas de investigación y, sobre todo, la toma de conciencia sobre la necesidad de posicionar nuestra Escuela de Filosofía como una de las más importantes del país y de la región latinoamericana.

Segundo Montoya Huamani

Director de la Revista *Rikch'ari Yuayaykunata*
Qosqo, diciembre de 2025

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. Dedicué 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 Ørving, 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 tópicus 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 *cuero* entendido como una alternativa frente al dualismo cartesiano. Salazar Bondy retomó este concepto propuesto por Maurice Merleau-Ponty²³, donde el *cuero* 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 *cuero*, 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 *cuero* 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, semicolonía 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 URSS, 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.
- Fronidizi, 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.

Apuntes para la construcción de una teoría del reconocimiento a partir de la obra de Augusto Salazar Bondy

Notes for the construction of a theory of recognition based on the work of Augusto Salazar Bondy

Mirko José Díaz Sánchez

Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, Perú

mjdsanz@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0234-576

Resumen

El presente artículo busca reflexionar sobre la posibilidad de reconfigurar la teoría del reconocimiento a partir de una lectura heterodoxa de la obra de Augusto Salazar Bondy. Los análisis filosóficos realizados por Augusto Salazar Bondy sobre la cultura de la dominación, la alienación y su filosofía de la liberación, en diálogo crítico con las principales teorías del reconocimiento de autores como Charles Taylor y Nancy Fraser, pueden servir como un punto de partida para redefinir la teoría del reconocimiento en función de nuestra realidad nacional. La tesis principal sostiene que las denominadas “luchas por el reconocimiento” han sido parte constitutiva de la historia de nuestro país. Esta afirmación se sustenta en los principales problemas nacionales que a lo largo de nuestro devenir histórico se han producido y en las diversas reflexiones de intelectuales, filósofos, políticos y escritores peruanos; sin embargo, una lectura de la obra filosófica de Augusto Salazar Bondy, desde la óptica de “las luchas por el reconocimiento”, puede evidenciar cómo nuestro autor desarrolló ciertas intuiciones que anticiparon en muchos aspectos, las reflexiones de los principales teóricos del reconocimiento.

Palabras clave: filosofía, cultura, dominación, lucha, reconocimiento.

Abstract

This article seeks to reflect on the possibility of reconfiguring the theory of recognition based on a heterodox reading of the work of Augusto Salazar Bondy. It argues that Bondy's philosophical analyses of the culture of domination, alienation, and his philosophy of liberation—developed in critical dialogue with major theories of recognition proposed by authors such as Charles Taylor and Nancy Fraser—can serve as a starting point for redefining the theory of recognition in relation to the national reality. The central thesis of the article holds that the so-called “struggles for recognition” have been a constitutive part of the country's history. This claim is grounded in the main national problems that have emerged throughout its historical development, as well as in the reflections of Peruvian intellectuals, philosophers, politicians, and writers. From

this perspective, a reading of Augusto Salazar Bondy's philosophical work reveals that he developed certain intuitions that anticipated, in several respects, the later reflections of leading theorists of recognition.

Keywords: philosophy, culture, domination, struggle, recognition.

Fecha de envío: 23/8/2025 **Fecha de aceptación:** 29/10/2025

1. Límites de las teorías del reconocimiento clásicas

El término “reconocimiento” no es un concepto unívoco. A fines del siglo XX tuvo un gran desarrollo y ha mostrado su vigencia hasta nuestros tiempos, este concepto posee una riqueza semántica y diversos matices, según los autores que lo han desarrollado. En el ámbito filosófico, apareció por primera vez en el siglo XIX, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en su famoso argumento de la dialéctica del amo y el esclavo. Sin embargo, sería a fines del siglo XX donde se vuelve un término central para reflexionar sobre diversas problemáticas políticas y sociales de nuestra época.

En 1992, Axel Honneth publicó su libro, *La lucha por el reconocimiento*. Allí sostiene que la identidad personal y la integración social dependen del reconocimiento recíproco entre los individuos, y que las diversas luchas sociales expresan formas de búsqueda de reconocimiento. Distinguiendo tres formas de desprecio personal, como son: las humillaciones físicas, privación de derechos, y desprecio por el valor social. Además, distingue tres formas de reconocimiento, como son: el amor, la igualdad de derechos y la solidaridad.

Asimismo, en 1992, en su obra *El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*, Charles Taylor afirma el carácter dialógico del ser humano, es decir, que nuestra subjetividad se constituye a partir de la interacción con los otros significantes, sostiene que el reconocimiento recibido por los otros, ayuda a configurar nuestra identidad. De este modo, un adecuado reconocimiento produciría una identidad plena. Sin embargo, un inadecuado, escaso o falso reconocimiento produciría una identidad degradada a nivel individual y grupal. Taylor critica la política de la dignidad igualitaria porque de manera inconsciente invisibiliza la discriminación de los grupos no hegemónicos de una sociedad. Por lo que propone la defensa del multiculturalismo a través de políticas de la diferencia.

Por otra parte, en 1995 Nancy Fraser, filósofa feminista norteamericana, en su obra *Justicia Interrupta* desarrolla su teoría bidimensional de la justicia. Sostiene que, con la caída del “socialismo real” y el surgimiento de la época post socialista, las luchas por el reconocimiento cultural eclipsaron a las luchas por la redistribución económica; considera que esta situación ha beneficiado los intereses capitalistas. Alcanzar una justicia integral debe articular las luchas en torno al reconocimiento con respecto a las luchas en torno a lo económico.

Sostiene que en toda sociedad podemos encontrar dos tipos de injusticias: las injusticias económicas relacionadas con el paradigma de la redistribución y las injusticias culturales emparentadas con el paradigma del reconocimiento. Su tesis principal consiste en la integración de ambos paradigmas y la lucha conjunta contra los dos tipos de injusticia social. Frente a la subordinación de status que sufren ciertos grupos, propone el reconocimiento como “paridad participativa” es decir, la posibilidad de que todo grupo de poder participe en igualdad de condiciones en la vida social, combinándolo con la lucha por la redistribución económica. En su última etapa, en su obra *Escalas de la justicia* (2008), Fraser ha reflexionado sobre la injusticia política, la exclusión del poder de ciertos grupos, añadiendo a la redistribución y el reconocimiento, el paradigma de la representación política y constituyendo el paradigma tridimensional de la justicia.

En el 2004, Paul Ricoeur en su obra *Caminos del reconocimiento*, desarrolla el reconocimiento dentro de una perspectiva moral. Según Ricoeur reconocer significa pasar del simple saber (“te identifico”) al acto moral de reconocer al otro y a mí mismo en dignidad y responsabilidad. El reconocimiento culmina en la reciprocidad ética, donde cada persona se afirma y agradece al otro por existir.

Como hemos observado, el término “reconocimiento” posee diversos matices, según los presupuestos teóricos de los autores que lo han abordado. Cada autor ha enriquecido el término desde las problemáticas sociales que ha intentado resolver o desde el enfoque teórico particular que ha asumido. Las teorías del reconocimiento clásicas han surgido en contextos sociales diferentes al nuestro, a partir de presupuestos teóricos distintos y de idiosincrasias distintas. Por ello, considera necesaria la reflexión y construcción de una teoría del reconocimiento que tenga sus orígenes en la reflexión de “las luchas por el reconocimiento” que han surgido en nuestra realidad nacional.

2.Las luchas por el reconocimiento en la historia de las ideas en el Perú.

El principal problema de la nación peruana que subyace a las diversas problemáticas que afectan a nuestro país está relacionado con el problema de la identidad nacional. Se considera que la adopción de un punto de vista en relación a nuestra identidad es fundamental para reflexionar sobre los problemas de nuestro país.

Existe una contradicción fundamental presente en el Perú en tanto país que tiene sus orígenes históricos en la invasión de una nación europea a una nación autóctona, este acontecimiento histórico produjo una sociedad dividida en su ser, ya que surgió producto de la dominación militar y política, la explotación económica de la población autóctona, un mestizaje forzado, la dominación e imposición cultural, y la subordinación de status y discriminación de los diversos grupos no hegemónicos. Veamos como las luchas por el reconocimiento aparecen a lo largo de nuestra historia y cómo algunos de nuestros intelectuales han intentado resolver dichas problemáticas, quizá, sin ser conscientes de ello.

Aunque la Controversia de Valladolid en realidad pertenece al pensamiento filosófico español, se considera que el debate en torno a la humanidad del indio entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda puede ser presentado como el primer momento de la lucha por el reconocimiento en nuestro continente. Es un debate que se produce en Europa, pero cuyo tema, la humanidad del indio, es indiscutiblemente un problema en torno al reconocimiento.

La afirmación o negación de la humanidad del indio por parte de los contendientes; la representación y valoración que los españoles hicieron del indígena: la negación de la igualdad entre el español y el indio o la afirmación de la superioridad del europeo frente al indio, están relacionados con la negación del reconocimiento.

La defensa de Bartolomé de las Casas de la humanidad del indio y su igual valor en relación al español, le llevaron a sostener el carácter injusto de la guerra, y proponer la evangelización pacífica del indio; mientras que Ginés de Sepúlveda al negar la humanidad del indio, atribuyéndole la condición de bárbaro, le considera un ser inferior, además señala el carácter justo de la guerra debido a que busca la eliminación de los sacrificios humanos y considera la guerra como el paso previo necesario para la evangelización. Las ideas de Sepúlveda fueron una justificación teórica de la invasión española.

Lo cierto es que, para ambos autores, la religión cristiana es verdadera y superior frente a las creencias “erróneas” de los indios, es decir, que ambos justifican el dominio político y sobre todo el dominio religioso. A pesar de sus diferencias ambos autores estaban de acuerdo en la necesidad de la evangelización cristiana, Bartolomé buscaba la persuasión racional mientras que Sepúlveda veía la guerra como la condición inicial para la evangelización.

Esta representación y valoración negativa del hombre andino, por parte del hombre europeo se normalizó durante todo el proceso del virreinato y siguió siendo el modelo valorativo que posteriormente la clase criolla adoptó (a pesar de haber sido un grupo discriminado por su origen americano, por parte de los españoles peninsulares). Al constituirse la nación peruana, la nueva clase dirigente del país, mantuvo esta visión negativa del hombre andino, del indígena, mestizo, y de las diversas minorías étnicas que fueron constituyendo posteriormente nuestra nación. Los criollos que durante el periodo colonial fueron un grupo menospreciado en su identidad y excluidos del poder político por los españoles ibéricos, al adquirir el poder político replicaron dicho proceder en su valoración y en la exclusión del poder de los diversos grupos no hegemónicos. Lo lamentable es que a través de la vida republicana las diversas clases dirigentes han hecho suyas estas prácticas: discriminación racial, explotación económica y exclusión política de los diversos grupos no hegemónicos.

A inicios del siglo XX, Manuel González Prada en su *Discurso del Politeama* señala que el verdadero Perú no lo conforman criollos y extranjeros sino la

muchedumbre de indios. A diferencia de Bartolomé Herrera, Prada define la identidad nacional a partir del elemento indígena.

En el ensayo *Nuestros indios*, critica la sociología y la etnología de inicios del siglo XX, cuando afirman la superioridad de los europeos frente a otros pueblos. Según Prada estos autores realizan afirmaciones sin sustento científico, que constituyen un conjunto de saberes ideologizados haciendo pasar por ciencia los prejuicios racistas e imperialistas europeos cuyo objetivo es legitimar en el discurso científico la dominación de diversos pueblos por el imperialismo europeo.

Prada desde su postura política anarquista denunció el carácter de falsa “república democrática” de nuestro país, debido a la exclusión política y jurídica del indio. Prada señala cómo en el Virreinato se pedía buen trato para el indio y al mismo tiempo se defendía el régimen de explotación virreinal. Del mismo modo en la República se promulgan leyes a favor de los indios, que se sabía nunca iban a cumplirse. Prada refuta a quienes acusan al indio de refractario a la civilización, señala que el indio aprende cuando se le educa. Pero el indio necesita poseer la propiedad de la tierra en la que vive y de la cual puede obtener su sustento. La cuestión del indio, más que pedagógica es económica, y es social. El indio debe redimirse por su esfuerzo propio.

El ensayo “Nuestros indios” puede ser leído desde la teoría tridimensional de la justicia de Nancy Fraser, desde este análisis teórico el indio padece la injusticia política, pues ha sido excluido del poder político, no se le ha considerado un ciudadano de nuestra nación, ni se le ha concedido la igualdad ante la ley; además el indio padece la injusticia económica, ya que ha sido explotado por los hacendados, terratenientes y gamonales y tratado como un siervo, y, por último, el indio padece la injusticia cultural, debido a que ha sido discriminado y despreciado por su pertenencia a un determinado grupo étnico.

José Carlos Mariátegui, en sus *Siete ensayos* sostiene que la Conquista produjo la ruptura del modo de producción “socialista” incaico e instauró una economía colonial feudal durante el virreinato, y que esa economía colonial se mantuvo durante la República. Mariátegui defendió que el problema fundamental de nuestro país, era el problema del indio. Este problema estaba ligado al régimen de propiedad de la tierra, por ello, denunció el error de quienes han planteado el problema del indio, como un problema administrativo, jurídico, moral, racial, pedagógico, moral, etc., y sostuvo su carácter de problema económico. Mariátegui propone una revolución socialista que realice la liquidación del feudalismo, es decir, poner fin a la estructura económica feudal.

En la obra *Ideología y política* en el primer artículo titulado *El problema de las razas en América Latina*, Mariátegui extiende su tesis y define el problema de las razas como un problema económico y no como un problema étnico. Cita a Vilfredo Pareto quien sostiene que la teoría de la raza de los pueblos civiles

modernos que afirman la superioridad del europeo, es similar a la teoría de Aristóteles que afirmaba que algunos habían nacido para mandar y otros para obedecer. Refuta a quienes justifican la explotación de los indígenas defendiendo una supuesta redención cultural y moral de las razas oprimidas. Asimismo, critica también a quienes defienden la tesis de la inferioridad del indio y pretenden resolverlo mediante el cruzamiento de la raza indígena con razas superiores extranjeras. Pero a su vez señala el peligro de adoptar una tesis contraria extrema que sobrevalore al indio y considere que las fuerzas raciales autóctonas sean suficientes para llevar a la creación de una cultura americana. Mariátegui considera que la victoria de los españoles sobre los incas no se debió a una ventaja racial, sino a una ventaja técnica. Mariátegui señala cómo, en países como Ecuador, Perú y Bolivia la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante. Considera que una política revolucionaria debe tener en cuenta cómo el factor clase y el factor raza se entrelazan. Afirma la barrera del idioma entre las masas campesinas y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza.

Los análisis de Mariátegui en relación con el problema del indio y con el problema de las razas son enfocados principalmente desde el marxismo de inicios del siglo XX, es decir, desde su perspectiva social el problema del indio es reducible al problema económico. Mariátegui cree que la explotación, así como los prejuicios burgueses sobre la inferioridad del indígena, son problemas secundarios que se resolverán solo a partir de la solución del problema principal: el problema económico. En términos de Nancy Fraser, se podría afirmar que para Mariátegui el problema del indio se puede resolver desde el paradigma de la redistribución, y que el problema del reconocimiento del indio se subordinaba a este primer problema.

3. Pensamiento filosófico y político de Augusto Salazar Bondy

Augusto Salazar Bondy puede ser considerado como uno de los filósofos peruanos más importantes del siglo XX, su obra está comprometida con los procesos de cambio que vivió nuestro país en la década de los años 70. El pensamiento filosófico de Salazar se orientó principalmente a la reflexión sobre la realidad peruana y latinoamericana, y a la búsqueda de un diagnóstico social que permita una praxis política eficaz de liberación. En este aspecto, es innegable la influencia de François Perroux y Frantz Fanon en el desarrollo de su pensamiento, sin negar con ello, la originalidad de sus propuestas en el análisis de la realidad peruana.

En la segunda edición de *Entre escila y caribdis*, publicada en 1973, Salazar sostiene la necesidad de pensar el país desde las características propias de un país subdesarrollado del Tercer Mundo. En su ensayo *La cultura de la dominación*, Salazar inicia su exposición con un exordio terminológico donde debido a su influencia analítica, precisa el significado de diversos términos: cultura, mistificación, inautenticidad, dependencia, dominación y alienación. Define la

alienación como “una categoría filosófica antropológica que se refiere a la condición de un individuo o colectivo que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su propia realización.” (1973, p. 35). Sostiene que en el Perú subsiste un pluralismo, hibridismo y desintegración cultural. Denuncia 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. Critica la adopción de mitos enmascaradores, es decir, representaciones ilusorias de nuestro propio ser que ocultan la realidad y tranquilizan nuestra conciencia.

Luego desarrolla su tesis de la alienación nacional. Cierta sector de peruanos sufre la alienación por negación y desarraigo, otro sector de la población sufre la alienación por mistificación e inautenticidad; pero un gran sector de la población nacional padece la alienación más radica, es decir, la cosificación que implica la pérdida de su dignidad y libertad. Nuestra alienación se evidencia en que somos una comunidad separada de su realidad, y de sus propias posibilidades de cumplimiento y plenitud. No afirma ni crea una cultura propia, sino que ignora, enmascara las realizaciones precarias de sí misma, el peruano está alienado porque piensa, siente, y actúa de acuerdo con patrones y valores que le son ajenos o controlados por otro. De acuerdo con Salazar, el subdesarrollo de los países del Tercer Mundo, se debe a las relaciones de dependencia y dominación económica entre naciones. Esta condición deriva en lo que denomina la cultura de la dominación y la alienación. Los países subdesarrollados padecen la alienación del Estado, que se ha vuelto ajeno a los intereses nacionales y ha devenido en un instrumento de sujeción. Salazar denuncia la expansión de la humanidad de los países desarrollados frente a la constante depresión del ser de los países pobres. La alienación de las naciones pobres se evidencia en la imposibilidad de realización de su ser o en la frustración de su ser. El reto histórico de los países del Tercer Mundo, es una revolución internacional que cancele las relaciones de dependencia, dominación y subdesarrollo.

Para comprender la singularidad de la propuesta política socialista de Salazar es necesario analizar los artículos pertenecientes a la sección *Hacia el socialismo peruano*. Allí, el autor sostiene que el progresismo posee una orientación socialista que busca la superación del capitalismo, es humanista porque se sustenta en la dignidad humana y democrática, porque busca una democracia integral. En relación al método, defiende la pluralidad de vías y la singularidad y autonomía de cada pueblo para decidir su camino hacia el cambio social. El progresismo se opone al dogmatismo, sectarismo, dirigismo, etc. Rechaza una metodología dogmática, pues, no existe una única fórmula verdadera para el cambio social. El progresismo asume el principio de libertad intelectual, que le posibilita la libertad de crítica frente a toda política revolucionaria. El progresista se nutre de la pluralidad de corrientes socialistas y busca en ellas el principio integrador, nutre sus ideales con el conocimiento científico de las ciencias sociales, y adapta su metodología a los procesos

históricos particulares de cada nación. Salazar identifica en la actitud progresista la libertad intelectual y su carácter democrático, mientras que relaciona el dogmatismo con la dictadura. El progresista se enfrenta al dogmatismo de derecha, pero también y sobre todo al dogmatismo de izquierda. He allí su destino ímprobo, debe enfrentar al sectarismo de izquierda y a las fuerzas retrógradas del capitalismo. Por ello, su lucha es como la de Odiseo, teniendo que navegar entre Escila y Caribdis. He allí el motivo principal del nombre de su libro.

En sus diálogos indianos, titulados *Bartolomé o sobre la dominación*, Salazar desarrolla la idea de una integración de las diversas luchas por la liberación. Esta idea aparece en varias conversaciones centrales donde se abordan de manera dialógica las principales ideas de Salazar. La primera conversación se produce entre Bartolomé, Hatuey y Don Diego. A través de Bartolomé, Hatuey viene a pedir un pacto de no agresión por un año a Don Diego, Gobernador y Repartidor Real de los Indios, tiempo en el que Bartolomé podrá predicar el Evangelio pacíficamente. En esta primera conversación se afirma la condición de dominación y alienación del indio, se analiza como la alienación es producto de la dependencia con dominación, y cómo la alienación puede afectar a individuos, naciones o grupos humanos. Se aborda la dominación como un proceso complejo que puede combinarse y reforzarse, además de la dominación del indio, se aborda el tema de la dominación de la mujer española e indígena, y la dominación del negro, llegando a la conclusión de que una liberación para siervos, mujeres y esclavos negros exige la transformación de todas las relaciones sociales.

Tras la retirada de Don Diego, se unen a la conversación Micaela, Ginés y Frans. En el diálogo con Micaela se aborda el tema de la opresión de la mujer en el pueblo indio, Micaela sostiene que, para el español, la mujer indígena es triplemente inferior: por ser india, por ser mujer y por ser fea, y que la situación de opresión de la mujer en la sociedad india es real, pero que apoyará a su esposo en la lucha contra la opresión española: “preparamos dos victorias en una; la del indio y la de la mujer” (1974, p. 37).

Luego Ginés y Bartolomé debaten en torno a la justificación de la guerra, Bartolomé refuta la tesis de la servidumbre natural del indio. Defiende la tesis de la necesidad de la evangelización pacífica. En ese instante Frans interpela a Bartolomé, evidenciando los límites de su doctrina. Frans muestra que el español no tiene el derecho de imponer su religión ni su soberanía política a otros pueblos, además critica la integración universalista europea por ser una falsa integración propuesta por el europeo, que se erige como modelo de humanidad y civilización al que deben asimilarse los otros pueblos, para luego desarrollar los momentos de la dialéctica de la dominación (agresión del dominador, la negación del dominador, la integración del dominador, y el movimiento revolucionario); además defiende el pluralismo de vías de la lucha revolucionaria.

Tras la retirada de Frans, inicia el debate entre Ginés y Bartolomé. Que al inicio gira en torno a la propiedad privada, Bartolomé defiende la supresión de la encomienda, mientras que Ginés defiende la propiedad privada como un derecho natural, luego Bartolomé señala que no basta con suprimir la propiedad individual para poner fin a la dominación, toda revolución necesita de un mecanismo permanente de autocorrección que asegure la participación efectiva del pueblo. Se debate sobre la legitimidad de la democracia, y se busca esta legitimidad en su carácter racional y un orden social universalizable, he indican tres principios humanistas: igualdad, economía y participación. Finalmente, concluyen que la liberación no puede ser solo nacional sino mundial. Frente a estas conclusiones se retira Ginés.

Inicia el diálogo de despedida entre Bartolomé y Hatuey, donde se analiza la necesidad de poner fin a la dominación de la conciencia y la cultura de la dominación. Bartolomé refiere sus dudas sobre la libertad última del hombre, apoya la lucha de los pueblos que buscan su liberación, pero rechaza el uso de la violencia. Hatuey sostiene que Bartolomé padece de la dominación religiosa, y no será libre hasta que supere dicha subordinación trascendente. Y se interna en el bosque para continuar con su lucha de liberación.

En 1995 David Sobrevilla y Hellen Orvig publican Augusto Salazar Bondy: *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. En dicho texto aparece el artículo “Antropología de la Dominación”, que presenta el esbozo inicial de un proyecto de libro que quedó inconcluso. En su análisis fenomenológico sostiene que la dominación en el ámbito humano se establece entre entes dotados de conciencia y de voluntad y susceptibles de desarrollo, decaimiento, alienación y destrucción. La dominación implica siempre una relación negativa entre dos entidades humanas. La dominación aparece en maneras y acentuaciones diversas. En su análisis lógico, se centra en la condición de *dominación múltiple*, donde sostiene que un sujeto B, puede estar dominado por diversos sujetos como A, C y D. Ello implica que B se encuentra en una condición de dominado respecto a varios dominadores.

Salazar propone una tipología de la dominación: a) dominación biológica, b) dominación entre personas individuales, c) dominación por el rol: c.1) roles psico-biológicos y c.2) roles socio-culturales; d) dominación de clase; e) dominación de colectividades, y por último: f) dominación trascendente.

Una idea favorable a nuestra tesis se evidencia en la sección dominación de colectividades, donde distingue: a) pueblos cautivos (paradigma: el pueblo judío en Egipto), b) minorías étnicas (paradigmas: el negro en los Estados Unidos) y c) naciones dominadas (amplia gama que va desde formas extremas de sujeción colonial al control a través de agencias económicas). Además, incluye en este grupo a las mujeres que pueden estar sujetas a lazos de dominación de este tipo. En el *Anexo I* de este artículo, Salazar sostiene que la dominación puede ser simple o compleja, que es multidimensional y que estas múltiples dimensiones

se refuerzan a sí mismas: Es distinta la condición de un obrero varón blanco y la de una mujer campesina india. Esta idea de la dominación múltiple aparecerá en varios ensayos incluidos en este libro.

4. Anticipaciones para una teoría del reconocimiento nacional en la obra de Augusto Salazar Bondy.

Se es plenamente consciente de que Augusto Salazar Bondy no quiso constituir una “teoría del reconocimiento” sino una filosofía de la liberación, es decir, una interpretación filosófico-política que sirva de fundamento a una praxis revolucionaria de liberación. Sin embargo, se considera que esta interpretación puede tener resultados fecundos y no es incompatible con la motivación inicial de Salazar Bondy, de crear categorías hermenéuticas que permitan reflexionar sobre la realidad peruana. Estos apuntes permitirán posteriormente repensar los conceptos desarrollados por Salazar, a partir de la inclusión del concepto “luchas por el reconocimiento”, categoría hermenéutica que no existía en la época de Salazar, y ver cómo a partir de dicha inclusión, se puede reinterpretar su pensamiento filosófico y crear nuevas categorías hermenéuticas para el análisis de la realidad nacional del siglo XXI.

Luego de haber desarrollado algunas de las principales tesis de Augusto Salazar Bondy sobre la problemática que nos concierne, se examinan las posibles conexiones con conceptos relacionados a las teorías clásicas del reconocimiento. Taylor afirma cómo el no-reconocimiento de los otros puede degradar la identidad de ciertos grupos no-hegemónicos (negros, mujeres, LGBTI+, y pueblos coloniales); los análisis de Salazar en la década del 60, sostenían que la dominación de ciertos pueblos produce la alienación, que se entiende como negación o degradación de su ser (la alienación impide la constitución histórica de una identidad plena creadora y la realización de sus proyectos y metas históricas).

En contraste con Taylor, Salazar postularía que el no-reconocimiento hacia de los grupos hegemónicos a los grupos no hegemónicos se explica por la relación de dominación económica entre naciones; además Salazar anticipa la problemática de las luchas por el reconocimiento cuando se refiere a la dominación de colectividades (pueblos cautivos, minorías étnicas, naciones dominadas, y las mujeres).

Salazar y Taylor analizan la problemática de los pueblos coloniales, negros, y mujeres, a excepción de la problemática del grupo LGBT que no aparece en Salazar. Para Taylor la identidad degradada de estos grupos se debe al no-reconocimiento de los otros, para Salazar la degradación de su identidad se debe a la alienación que es producida por las relaciones de dominación. Salazar sostiene que el dominio de un país sobre otro puede afectar a los miembros del

país dominado, y en ese sentido explica como cierto sistema económico político social dominado afecta la condición humana de los individuos que lo integran.

Taylor pone énfasis en la necesidad de comprender la relación entre el reconocimiento y la identidad, y en generar cambios educativos, morales y legales para resolver dicha situación, sin embargo, Salazar sostiene que la alienación que causa la degradación de la identidad de dichos sujetos se debe a la dominación económica y la dominación cultural. Solo un cambio revolucionario en estas estructuras económicas y culturales podrá poner fin a esta condición negativa.

Otra anticipación que se encuentra en el pensamiento político de Salazar es en relación con la teoría tridimensional de la justicia de Nancy Fraser, que sostiene que las injusticias en las sociedades modernas se pueden producir en lo económico, en lo cultural y en lo político, por ello la justicia integral de la sociedad se constituye a partir de la integración de tres dimensiones: en el ámbito económico se debe lograr la redistribución, en el ámbito cultural el reconocimiento y en el ámbito político la representación de los grupos explotados, subordinados y excluidos.

Salazar desarrolló el concepto de *dominación múltiple*, un mismo sujeto puede padecer varios tipos de relaciones de dominación que se combinan y refuerzan entre sí, complejizando el proceso de liberación. Así, una mujer campesina india, concentra en sí misma tres dominaciones: la dominación como mujer, la dominación como campesina, y la dominación como india. Si se intenta comparar ambos análisis, en tanto campesina sufre explotación económica, en tanto mujer sufre subordinación de género, y en tanto india, sufre discriminación racial, a ello junto con los análisis de Prada, podríamos agregar que padece exclusión política.

La tesis de la dominación múltiple dio lugar a planteamientos políticos de Salazar, donde afirma que en la lucha social convergen tres distintos tipos de dominación, y, por ello, en los años 60, Salazar proponía que en la lucha por la liberación convergen un pluralismo de vías que se deben integrar.

Aunque Salazar, no hable de la exclusión política en el caso indicado, sí sostenía que en los pueblos coloniales, el Estado está alienado de los ciudadanos, porque actúa en función de otros y es ajeno a sus intereses, produciéndose la exclusión del poder político de los grupos dominados.

Actualmente, se comprende que la lucha de una mujer campesina indígena, se da en diversos frentes, en tanto campesina debe luchar contra la explotación, en tanto mujer debe luchar contra la subordinación de género y en tanto indígena debe luchar contra la discriminación, y, a nivel político debe luchar contra la exclusión política.

Conclusiones

Hemos mostrado como la filosofía de la liberación desarrollada por Salazar en sus dos obras filosóficas fundamentales *Entre escila y caribdis* y *Bartolomé o sobre la dominación* anticipan análisis conceptuales sobre problemáticas que actualmente se relacionan con lo que en nuestro siglo ha denominado luchas por el reconocimiento. Desde Perú y Latinoamérica, Salazar Bondy había abordado la problemática de la alienación o “degradación del ser” de los ciudadanos del Tercer Mundo antes de que Taylor abordara “la degradación de la identidad” de los grupos no hegemónicos; también Salazar había defendido la necesidad de articular la lucha política de la liberación en diversos frentes, la lucha por la liberación del indio, del negro, de la mujer, no eran incompatibles entre sí, y desarrolló la idea de que un sujeto puede padecer una doble o triple dominación que se combinaba y refuerza entre sí, antes que Fraser; la muerte frustró sus proyectos filosóficos futuros, su estudio de la *Antropología de la dominación*. Sin embargo, creemos que una tarea futura podría ser la adaptación de los principales conceptos de las teorías del reconocimiento clásicas a partir del pensamiento de Salazar, y la construcción de categorías hermenéuticas que permitan elaborar una interpretación fecunda de los problemas de la realidad latinoamericana o peruana, generar un marco interpretativo novedoso que permita la reflexión en torno a estos problemas y la constitución de nuevas formas de hacer política que sean una herramienta para la liberación integral de nuestro pueblo.

Bibliografía

- Gonzales, M. (1974) *Horas de Lucha*. Ediciones Peisa.
- Fraser, N. (1997) *Iustitia Interrupta*. Reflexiones Críticas desde la posición "postsocialista". Siglo del Hombre Editores: Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (2008) *Escalas de la justicia*. Herder
- Honneth, A (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Mariátegui, J.C. (1993) *Ideología y política*. Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1991) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Ricoeur, P. (2006) *Caminos del reconocimiento*. Tres estudios. FCE.
- Salazar, A. (1973) *Entre escila y caribdis*. INC.
- Salazar, A. (1974) *Bartolomé o de la dominación*. Ed. Ciencia Nueva.
- Sobrevilla, D. & Orvig, H. (1995) *Augusto Salazar Bondy. Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Fondo Editorial de la facultad de letras UNMSM.
- Taylor, Ch. (2021) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. FCE.

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” adquiera 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, traduciéndola 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. (1921, 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.

Filosofía y nación: el (o)caso de Augusto Salazar Bondy⁴⁵
Philosophy and nation: the case of Augusto Salazar Bondy

Jeremy Trujillo Roca⁴⁶

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
david.trujillo03@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0002-8502-8824

Resumen

El presente artículo examina el vínculo entre filosofía y nación en el Perú a partir de la figura paradigmática de Augusto Salazar Bondy, cuya obra y praxis intelectual evidencian las tensiones propias del ethos peruano. Se sostiene que el Perú careció históricamente de un marco social e institucional que legitimara la figura del filósofo, situación que derivó en una relación ambivalente con la reflexión sistemática. A diferencia de la tradición griega o germánica, donde la filosofía se integró orgánicamente en la cultura, el ethos peruano privilegió formas narrativas, estéticas y prácticas que relegaron la conceptualización sistemática a un plano secundario. En este contexto, Salazar Bondy encarna un gesto singular: no solo diagnostica la condición inauténtica y dependiente de la filosofía peruana, sino que realiza un intento programático por revertirla mediante la educación, la praxis política y la reconstrucción cultural. El artículo muestra que la recepción de Salazar Bondy se expresa en múltiples esferas — histórica, pedagógica, política y literaria—, frecuentemente desvinculadas del rigor estrictamente filosófico, lo que revela el modo en que el ethos peruano reinterpreta la experiencia filosófica.

Palabras clave: Salazar Bondy, nación, ethos, educación, praxis.

Abstract

This article examines the link between philosophy and nation in Peru based on the paradigmatic figure of Augusto Salazar Bondy, whose work and intellectual

⁴⁵ El presente artículo es la edición extendida de un primer manuscrito publicado en el blog del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” que se titula “*Filosofía y nación: el caso de Augusto Salazar Bondy*” (cf. <https://filosofiayliberacion.wordpress.com/2025/06/22/filosofia-y-nacion-el-caso-de-augusto-salazar-bondy/>). Se corrigieron algunos errores de redacción y se añadieron referencias para mayor rigurosidad académica. Asimismo, se redactó un tercer subapartado —desde mi punto de vista, el más interesante de todos— donde se discute e interpreta el *ocaso* del proyecto filosófico de Augusto Salazar Bondy desde la producción reciente de la filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

* Estudiante de Maestría con mención en Historia de la Filosofía por la UNMSM. Además, bachiller en Filosofía por la misma institución. Su interés académico gira en torno a la estética y la filosofía latinoamericana. Docente preuniversitario y colaborador en espacios de formación y debate filosófico como el Grupo de Investigación de la “Filosofía y Liberación” y el Grupo de Estudios Peruanos “Láudano”.

praxis reveal the tensions inherent in the Peruvian ethos. It argues that Peru historically lacked a social and institutional framework that legitimized the figure of the philosopher, a situation that led to an ambivalent relationship with systematic reflection. Unlike the Greek or Germanic traditions, where philosophy was organically integrated into culture, the Peruvian ethos privileged narrative, aesthetic, and practical forms that relegated systematic conceptualization to a secondary level. In this context, Salazar Bondy embodies a singular gesture: he not only diagnoses the inauthentic and dependent condition of Peruvian philosophy, but also makes a programmatic attempt to reverse it through education, political praxis, and cultural reconstruction. The article shows that Salazar Bondy's reception is expressed in multiple spheres—historical, pedagogical, political, and literary—often disconnected from strictly philosophical rigor, revealing how the Peruvian ethos reinterprets the philosophical experience.

Keywords: Salazar Bondy, philosophy, nation, Peru, ethos, education, praxis.

Fecha de envío: 05/9/2025 **Fecha de aceptación:** 30/11/2025

Introducción

La vida de muchos filósofos transcurre silenciosamente y sin mayor brillo ante los ojos de numerosos académicos peruanos, y no es casualidad. No lo es, porque, entre nosotros, el filósofo es una figura extraña, grotesca, insípida, a veces subversiva o contradictoria, y siempre en constante peligro de extinción. Jamás la sociedad peruana se molestó en legitimar al filósofo. Y esta decisión no fue por un desprecio explícito, sino más bien por una sutil indiferencia —e incluso ignorancia— hacia la figura de este personaje de presunta naturaleza exótica. Por eso, es comprensible que la escena cultural peruana siempre haya mostrado apatía hacia sus filósofos y, en cambio, destaque lujuriosamente a sus historiadores o literatos, figuras que se consideran portadoras de una sabiduría singular, capaces de satisfacer la necesidad metafísica tanto de la opinión académica como de la curiosidad popular en el Perú⁴⁷.

En ese sentido, las palabras de Nietzsche (2003) sobre la legitimación que otorgaron los griegos a la figura del filósofo cobran pleno sentido: para ellos, el filósofo no fue un cometa imprevisible ni un peregrino solitario surgido «por azar», sino alguien cuya cultura reconoció y amparó (pp. 39-40), incluso en sus

⁴⁷ Sostengo tentativamente que una de las raíces de esta peculiar forma de reconocimiento se encuentra en el estilo de nuestra lengua: el español. En esta, se manifiesta la tendencia histórica y literaria. El ejemplo es Cervantes —a quien algunos pensadores llaman el primer filósofo español— cuando escribe el *Quijote*, obra fundacional de la novela moderna. Allí, el registro de los hechos se entrelaza con la invención imaginativa, la ironía y la reflexión sobre la propia narración. En consecuencia, la lengua española parece que tiene una inclinación hacia lo estético y no se limita a la sistematicidad lógica de la filosofía alemana o la precisión conceptual de la inglesa. Se articula en clave narrativa, crítica y experiencial, dando lugar a un modo peculiar de filosofar.

formas más excéntricas. Así lo ilustra el caso de Diógenes de Sinope, cuya actitud radical no impidió que recibiera la admiración de Alejandro Magno. Las anécdotas que relata Diógenes Laercio (2007) en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* muestran cómo el conquistador griego llegó a expresar una alta estima por el filósofo cínico en la siguiente frase: «Si no fuera Alejandro, querría ser Diógenes» (VI, 32). Esa frase condensa respeto y reconocimiento, pues supone que la vida filosófica podía equipararse —e incluso superar— al poder político y militar, al punto de convertirse en un ideal digno de emulación.

El lugar de la filosofía en el Perú, sin embargo, resulta no solo muy distinto, sino incluso opuesto al contexto griego. En lugar de un entorno cultural que acogiera y legitimara al filósofo, lo que se advierte en el Perú es un escenario adverso a estas “estrellas fugaces”: figuras de gran brillo intelectual, aunque episódicas y frágiles, surgidas más por circunstancias fortuitas que por un *ethos* capaz de sostenerlas. Existen muchos ejemplos que calzarían muy bien en nuestra descripción, pero el caso más ilustrativo es el de Augusto Salazar Bondy, quien además fue el primer filósofo que mostró esta situación precaria o adversa en la que se desarrolla la filosofía en el Perú.

Ahora bien, es probable que el lector perspicaz se pregunte de inmediato: ¿cómo puede un filósofo —figura por excelencia incomprendida y aparentemente ajena a la sociedad peruana— dejar una huella tan profunda en su patria y en la posteridad académica? ¿No se trata, acaso, de una contradicción? La respuesta, en realidad, es bastante sencilla. El recuerdo de Salazar persiste, sí, pero no en la opinión popular, sino únicamente en quienes se dedican a la filosofía⁴⁸. Y más aún: ni siquiera en todas las *escuelas de filosofía* del país se encuentra presente la figura de Salazar Bondy, sino principalmente en la «Escuela de San Marcos»⁴⁹. No es casual, entonces, que la presente reflexión sobre el maestro Salazar surja de alguien que deambula en el ámbito de la filosofía peruana —y, con mayor precisión, en dicha escuela—, y no en otro espacio académico. Resultaría extraño que un historiador elaborara una reflexión semejante, y prácticamente impensable que naciera de la voluntad de un literato. Asimismo, causaría gran sorpresa que una valoración de esta índole surgiera en

⁴⁸ Es curioso que en la urbanización donde he vivido desde niño exista la Institución Educativa N.º 3072 “Augusto Salazar Bondy” y que muchos de mis vecinos no sepan quién fue este hombre. De hecho, yo mismo lo descubrí recién cuando cursé la clase de historia de la filosofía peruana en una academia preuniversitaria. En esa clase conocí la importancia de esta figura central en la reforma educativa del gobierno de Juan Velasco Alvarado.

⁴⁹ Esta denominación es de mi autoría. Llamo «Escuela de San Marcos» al grupo académico conformado por los profesores que desarrollan o desarrollaron investigaciones de índole filosófica en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Aunque no se cuenta con un estudio exhaustivo y actualizado sobre esta *escuela*, sí se cuenta con una antología menor, de carácter recopilatorio y rapsódico, que aborda pasajes de la obra de algunos de sus miembros más destacados: Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, María Luisa Rivara, Juan Abugattás y Zenón Depaz (Véase. Quiroz, R. (2019). *Ni calco ni copia. Antología de la filosofía peruana contemporánea*. Solar Ediciones).

otras escuelas de filosofía del país, donde el nombre “Augusto Salazar Bondy” ni siquiera figura en el léxico académico cotidiano.

No conforme con lo dicho, me atrevo a señalar un hecho aún más inquietante: el reconocimiento mediático que tiene Salazar Bondy —incluso entre los filósofos de la *Escuela de San Marcos* y algunos académicos no especializados en filosofía— no se debe propiamente al valor filosófico de su obra (v.g. la reflexión sobre el concepto de valor, el ser irreal, la dominación, etc.), sino a la medida en que esta se interpreta en clave histórica, política o literaria. Esta circunstancia revela, aunque de manera sutil, el estado de subordinación en el que se encuentra la filosofía en nuestro país. El discurso filosófico carece de legitimidad propia y se subsume a otros discursos culturalmente más aceptados.

A partir de este panorama, se infieren dos ideas fundamentales. En primer lugar, la figura del filósofo, tal como se legitimó en la tradición griega, resulta profundamente incompatible con el *ethos peruano*⁵⁰; de ahí que imponer aquella concepción de filosofía no solo sea un gesto producto de nuestra condición de *dominación*, sino también un esfuerzo estéril y absurdo. En segundo lugar, Augusto Salazar Bondy constituye un ejemplo paradigmático de lo que consiste filosofar en el Perú: no solo por los grandes logros que alcanzó con su obra y su praxis política en vida, sino, sobre todo, por la manera en que se lo reconoce — e interpreta— tras su muerte. Este último aspecto adquiere una relevancia particular en el contexto actual, pues permite reconocer no solo la presencia —o la *sombra*— de Augusto Salazar Bondy en la Escuela de San Marcos, sino también la posibilidad de trascenderla.

A partir de las dos inferencias señaladas, este artículo se propone mostrar el *caso* de Augusto Salazar Bondy como ejemplo paradigmático del vínculo entre filosofía y nación, es decir, de lo que significa filosofar en el Perú. Al mismo tiempo, se plantea interrogar el *ocaso* de dicha figura como signo de un tránsito en nuestro modo de filosofar y, en particular, en la tradición de la *Escuela de San Marcos*.

1. El *ethos peruano* o de la legitimación de la filosofía en el Perú

1.1. Diferencia entre «*ethos*» y «*Kultur*»

Respecto a la primera tesis, se sabe que la cultura de un pueblo es la expresión concreta de su *ethos histórico*. En otras palabras, las expresiones de la vida como el arte, el derecho, la religión o la lengua de una comunidad no son simples productos arbitrarios, sino manifestaciones del modo en que ese pueblo entiende el mundo, se entiende a sí mismo y, sobre todo, actúa en su realidad.

Los filósofos alemanes del siglo XIX —en particular Hegel— emplearon el término *Kultur* para designar el *ethos* de un pueblo, conforme a la orientación

⁵⁰ Uso la palabra *ethos* en el mismo sentido que lo usa Bolívar Echeverría al referirse al *ethos histórico* como un principio que organiza la vida social y configura el mundo de la vida en general.

idealista de su pensamiento. En esta concepción, las expresiones de la vida humana son despojadas de su carácter material, pues la *Kultur* suele aludir a las expresiones más elevadas de la existencia humana —el arte, la religión y la filosofía—, entendidas como manifestaciones históricas del *Geist* (*Espíritu*). Este, a su vez, constituye el principio racional y creador que, siendo invisible, se objetiva y reconoce a sí mismo en la cultura como su supuesta expresión visible y concreta. Se trata de una concepción ensimismada del *ethos histórico* de un pueblo.

No causa sorpresa que dicha concepción diera origen a la identidad nacional germana, cuya base no residía en ámbitos materiales de la cultura — como la técnica, la política o el derecho—, sino en aquellas formas de vida superiores que se manifestaron en el arte romántico, la religión protestante y la filosofía idealista. De este modo, los aún fragmentados feudos germanos llegaron a concebirse —por obra de sus propios intelectuales— como el único espacio donde la antigua “gracia divina” se habría secularizado en forma de *Espíritu* y se manifestaba, ahora, como *cultura*. En consecuencia, los demás pueblos quedaron implícitamente excluidos de esa “revelación” del *Geist* y, por tanto, privados del privilegio de aquella “gracia”⁵¹. En síntesis, los pensadores alemanes construyeron el mito de que su *ethos* era superior al de los demás pueblos: no se trataba de un simple eurocentrismo, sino de un radical germanocentrismo. Pocas expresiones del pensamiento moderno revelan un ensimismamiento intelectual tan profundo como este.

Un ejemplo de esa actitud germanocéntrica se advierte en Hegel (2005), quien en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* sostiene que América es el continente del porvenir y que, hasta ahora, no ha desempeñado un rol relevante en la historia universal. Lo mismo sucede cuando se pronuncia sobre España, que aparece como una potencia “premoderna” y vehículo de expansión religiosa — particularmente *católica*—, pero no como protagonista del espíritu racional de Europa. Hegel reconoce que España desempeñó un papel importante en la defensa de la cristiandad durante las cruzadas contra los musulmanes; sin embargo, sostiene que ese “*espíritu caballeresco*” estuvo impregnado de fanatismo y de la barbarie de la Inquisición⁵², lo que la aleja del verdadero progreso del Espíritu. En otras palabras, España —y, por extensión, sus colonias

⁵¹ Sobre la formación del término “cultura” a partir de la secularización del concepto teológico de “gracia”, véase el capítulo V del libro *El mito de la cultura* (1996), titulado “La génesis de la idea metafísica de cultura. El «Reino de la Gracia» al «Reino de la Cultura»” (pp. 135-158).

⁵² “the particular means by which royal power in Spain consolidated itself was the Inquisition. It was actually instituted for the persecution and extermination of covert Jews, Freemasons, and heretics. But this tribunal soon took on a political character by targeting the enemies of the state. So the Inquisition made the despotic power of the kings secure, for it set itself above the bishops and archbishops, and could have these figures themselves summoned before it. The vast confiscation of goods [from the accused] enriched the state treasury enormously” (Hegel, 2025, p. 329).

americanas— quedaron relegadas a una posición marginal respecto de la historia y la cultura desde la filosofía idealista de Hegel.

No obstante, esta tendencia idealista de los pensadores germanos se equivoca al sustituir el concepto de *ethos* por el de *espíritu*, desplazando así la comprensión histórica y material de la cultura hacia una dimensión metafísica y abstracta, susceptible de ser interpretada desde el fanatismo nacional. En tal operación se consuma la identificación entre “cultura” y “autoconciencia del Espíritu”, lo que conduce a una mistificación de las formas históricas concretas bajo la apariencia de un proceso racional universal. Frente a ello, Gustavo Bueno formula una crítica decisiva en *El mito de la cultura* (1996), donde sostiene que la noción de *Kultur* se ha convertido en una idea sustantivada y moralmente cargada, mediante la cual Europa pretendió legitimar su hegemonía histórica. Para Bueno, la cultura no constituye una esencia espiritual ni un estadio teleológico del desarrollo humano, sino un sistema de procesos materiales, institucionales y técnicos que adquieren configuración histórica en cada sociedad concreta⁵³. De este modo, desmonta el supuesto universalismo del idealismo hegeliano y devuelve al concepto de cultura su carácter plural, conflictivo y político.

1.2. *El ethos peruano*

Desde la perspectiva anterior, el *ethos peruano* —lejos de constituir una carencia de la “gracia” de la cultura o una forma incompleta del “espíritu racional”— debe entenderse como una configuración histórica y simbólica de la vida social, esto es, como una forma particular de articular la producción material, el pensamiento y la sensibilidad en el horizonte de la modernidad capitalista. El *ethos* expresa la manera en que una comunidad enfrenta las contradicciones del mundo moderno y les confiere una significación ética y estética propias (Echeverría, 2000). Así, el *ethos* peruano puede comprenderse como una figura específica de la cultura humana, marcada por un modo de racionalidad que no se subordina enteramente al ideal ilustrado de la interioridad reflexiva, sino que integra la historia, la narración y la afectividad como vías legítimas de sentido.

Por lo tanto, el *ethos* peruano manifiesta cierta indiferencia hacia la filosofía —como se mencionó anteriormente—, solo si se lo evalúa bajo parámetros ajenos, en particular los del *ethos* griego antiguo o, con mayor razón, los del *ethos* germano. En este último caso, la cultura se edificó sobre la exaltación del pensamiento como principio formativo de la vida. Basta recordar el ideal humanista de *Bildung*, concebido por los intelectuales alemanes del siglo XIX —de Humboldt a Hegel— como el proceso mediante el cual el individuo

⁵³ “la concepción [materialista de la cultura es aquella] que incita a aplicar sistemáticamente una metodología que permita determinar las fuentes «materiales» (biológicas, etológicas, económicas) de la cultura humana, en todas sus formas, y la dependencia de la cultura respecto de estas condiciones naturales (entendiendo «natural» aquí en el sentido genérico y no en el sentido específico” (Bueno, 1996, p. 93).

alcanza su plenitud espiritual a través del cultivo de las artes, la ciencia y la filosofía. Tal concepción, más que un simple programa educativo, constituía un proyecto político y simbólico: el intento de fundar la unidad nacional alemana en torno a la *Kultur*, entendida como el espacio de realización del espíritu. De ese modo, el arte, la ciencia y la filosofía se erigieron como el núcleo de la identidad moderna alemana, el fundamento “espiritual” y “moral” de su *ethos*. Ahora bien, si esa perspectiva —la de una cultura definida por la racionalidad reflexiva y el cultivo interior del espíritu— se erige como criterio universal para juzgar otras experiencias históricas, ¿no implica ello un reduccionismo culturalista? ¿No supondría, en el fondo, imponer una sola forma de racionalidad —la germana— como medida de toda expresión cultural, negando así la posibilidad de otros modos de habitar la modernidad?

En contraste, el Perú formó su *ethos* sobre una estructura distinta, mestiza y plural —no homogénea y singular—, donde la racionalidad no se concibe como dominio de lo abstracto, sino como una práctica que articula la narración, la memoria y la experiencia comunitaria. Su racionalidad no se despliega tanto en la sistematización conceptual como en la elaboración simbólica de la experiencia compartida. En lugar de la interioridad reflexiva que caracteriza al *ethos* germano, aquí predomina una *racionalidad narrativa y práctica*, en la que el saber emerge del entrelazamiento entre historia y vida cotidiana. Este modo de habitar la modernidad —*barroco*, en el sentido echevarriano— no opone razón y sentimiento, sino que los reconcilia en una búsqueda ética de sentido que hace de la existencia misma una forma de pensamiento. Más que indiferente, el *ethos* peruano puede describirse como *disidente* frente a la filosofía académica: no la rechaza, pero la reinterpreta desde su propio horizonte simbólico y vital.

Por ello, cuando surja la tentación de interpretar el *ethos* peruano como “indiferente hacia la filosofía”, no debe llevarnos a concluir —de modo apresurado o dogmático— que la reflexión filosófica sea imposible para los peruanos. La aparente indiferencia no señala ausencia de pensamiento crítico, sino una forma distinta de relacionarse con la filosofía, que privilegia otros modelos para abordarla, en contraste con los modelos académicos heredados de Europa. Asimismo, conviene evitar el exceso de los catedráticos que fantasean con la idea de que la filosofía nació y murió con los griegos. Tal idea responde más a un prejuicio histórico y epistemológico que a un análisis riguroso de las formas del pensamiento. Surge por motivaciones psicológicas, no lógicas; obedecen al ímpetu, no a la rigurosidad historiográfica⁵⁴.

⁵⁴ Un estudio riguroso de la historia de la filosofía debe comenzar por cuestionar el *helenocentrismo*, entendido no como una creación de los propios griegos, sino como una construcción del *germanocentrismo filosófico* que, desde el siglo XVIII, erigió a Grecia como el origen absoluto del pensamiento occidental. Esta lectura idealista propone el mito de una Grecia pura y autosuficiente y oculta su profunda deuda con las culturas orientales. Sin embargo, los propios filósofos griegos —Platón y Aristóteles, entre otros— reconocieron la influencia egipcia y oriental en su saber. Sobre la crítica a este *helenocentrismo* y la revalorización

§ 1.3. La legitimación de la filosofía en el Perú

En efecto, los temas filosóficos despiertan interés y pasión entre los peruanos; lo que varía es la forma en que se abordan: con frecuencia desde la historia, la literatura, la política u otras manifestaciones culturales, en lugar de hacerlo según los cánones de la filosofía académica. En este contexto, se comprende mejor que la pretensión salazariana de legitimar la filosofía en el Perú supuso un esfuerzo doble: comprender el *ethos* peruano —como ejercicio de autoconciencia crítica— y, al mismo tiempo, reconfigurarlo desde sus bases. Para él, era posible hacer *tabula rasa* de la cultura imitativa peruana e iniciar un nuevo ciclo mediante la educación y la transformación política, de modo que surgiera un filosofar auténtico, genuino y creativo, capaz de dialogar con la tradición europea sin imitarla. En ausencia de una cultura capaz de sustentar la filosofía y otorgarle sentido, el resultado es un filosofar inauténtico y mistificado, según lo señala el propio Salazar Bondy (2004):

la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da, según esto, el caso de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mixtificado. (p. 100)

Así, es evidente que la filosofía y el *ethos* histórico de una nación mantienen un vínculo mucho más estrecho de lo que suelen suponer muchos intelectuales. A diferencia de Europa, en América Latina esta relación se extiende a todo el continente: los filósofos latinoamericanos han trabajado, con frecuencia, en los márgenes de las instituciones universitarias, cultivando un estilo ensayístico que oscila entre la ironía y el desengaño. Por ello, aunque nuestra filosofía puede carecer de la estructura académica convencional, conserva memoria, sensibilidad y profundidad histórica; puede no ser sistemática, pero sí poseer un carácter estético, como lo subraya Gaos (1990):

El pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento característicamente estético, en una primera acepción muy propia del término, ante todo por aquello en que se dan la calidad y excelencia aludidas: sus formas de expresión y comunicación; sus formas verbales, literarias, escritas y orales; sus formas en la acepción de los géneros literarios y de expresión y comunicación, en general, que usa, que prefiere, y en la acepción del estilo. (p. 59)

A pesar de su agudeza, el diagnóstico de Gaos corre el riesgo de quedar subsumido bajo una lectura historicista heredada de Dilthey, según la cual las filosofías no sistemáticas serían síntomas de crisis cultural o de insuficiencia intelectual. Como advierte González Di Piero (2000), el historicismo de Gaos no procede tanto de Ortega como directamente de Dilthey, lo que explica su tendencia a interpretar la filosofía latinoamericana desde categorías que la sitúan en una posición de déficit estructural. Aunque Gaos intenta reivindicar el

de las raíces orientales —en particular semitas— de la filosofía griega (Dussel, 1994, 2012).

“pensamiento hispanoamericano” —principalmente a su maestro Ortega—, al no superar la dicotomía entre “filosofía sistemática” y “pensamiento estético”, termina reforzando la idea de una carencia más que afirmando una modalidad propia de reflexión filosófica. En última instancia, su planteamiento se sostiene más en una afinidad hispánica y psicológica que en una crítica lógica del germanocentrismo que pretendía superar. Debía cuestionar a Dilthey desde sus cimientos, no aplicarlo, con ciertas modificaciones, al estudio de la historia de la filosofía iberoamericana.

La crítica principal, entonces, es de orden metodológico: al adoptar sin suficiente distancia el marco diltheyano, Gaos termina trasladando a América Latina la noción de que la falta de sistematicidad supone una deficiencia estructural del pensamiento. De ese modo, confunde forma expresiva con valor epistemológico. En lugar de comprender la estilística ensayística o narrativa —tan propia de nuestro *ethos*— como un modo legítimo de conceptualización, la relega implícitamente a un plano secundario o meramente ornamental. Sin embargo, esta forma estética no es una carencia, sino una racionalidad encarnada y hermenéutica que articula reflexión y experiencia, pensamiento y vida. Reconocerlo exige un cambio de perspectiva y superar el *historicismo*: estudiar la filosofía latinoamericana desde sus propios géneros y funciones simbólicas, sin reducir su potencia teórica a los modelos foráneos de sistematicidad y abstracción.

Augusto Salazar Bondy —discípulo de Gaos durante su estancia en México— asume el diagnóstico historicista de su maestro, pero lo lleva a un plano más radical. Este gesto puede interpretarse de manera distinta según el lugar desde donde se lea: desde España, ser *radical* sería prolongar teóricamente el historicismo gaosiano y orteguiano; desde el Perú y América Latina, en cambio, serlo supone la transformación de la realidad en una praxis filosófico-política orientada a la crítica de la dominación cultural.

Esa diferencia de enfoque entre España y América Latina se hace más evidente cuando se compara a Salazar con Ortega. En Ortega, la conciencia de las circunstancias españolas conduce a una *crítica regeneradora*: su filosofía busca elevar a España al nivel de Europa mediante la cultura y la educación. En Salazar, en cambio, la conciencia de las circunstancias peruanas —o del *ethos*— conduce a una *crítica emancipadora*: su filosofía busca liberar no solo a su país, sino a América Latina de la dominación colonial y construir una cultura propia. Desde España, Ortega ve en la filosofía sistemática europea un modelo formativo moderno, opuesto a la escolástica hispana de carácter supuestamente atrasado; desde Perú, Salazar la concibe como un horizonte a conquistar desde la liberación política. Ambos comparten la convicción de que la filosofía sistemática es la forma genuina y correcta de filosofar, pero mientras Ortega aspira a modernizar una nación decadente, Salazar busca liberar un continente dependiente.

Desde esta perspectiva, Salazar se interroga por las causas del carácter estético y asistemático de la filosofía peruana, así como por la posibilidad de transformarlo. A la primera cuestión responde que nuestra filosofía es asistemática porque se halla en una condición de dominación: es una cultura

mistificada e inauténtica (Salazar Bondy, 1969, pp. 61–62). En otras palabras, el carácter estético —que él vincula con lo picaresco y lo barroco— sería el producto de una conciencia enajenada que ha normalizado la improvisación por encima de la reflexión rigurosa. Esta tendencia, heredada de la tradición hispánica, se percibe como una desviación respecto de nuestro “verdadero ser”, el cual, según sugiere Salazar Bondy (1967), se hallaría en las raíces andinas de nuestra cultura:

la filosofía que encontramos en el Perú a partir del siglo XVI está y seguirá estando por mucho tiempo movida por impulsos y alimentada por motivos ajenos y en lo fundamental contrarios a la *tradicón de la cultura anterior* y a las *formas subsistentes* de ella que nutren a las grandes masas indígenas. (pp. 11-12)

Sin embargo, aunque Salazar parece identificar en el *ethos andino* el núcleo originario de autenticidad cultural, no desarrolla esta intuición. En cuanto a la segunda cuestión, sostiene que solo una transformación política y social decisiva permitirá superar la mistificación y generar una filosofía verdaderamente nacional y sistemática: “La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación” (Salazar Bondy, 2004, p. 117). En síntesis, su tesis puede expresarse en un apotegma: *la nación sin filosofía es vacía; la filosofía sin nación es ciega*.

Ahora bien, la lectura salazariana del carácter estético de la filosofía como síntoma de inautenticidad podría invertirse: aquello que interpreta como carencia puede entenderse, más bien, como una forma distinta —y legítima— de racionalidad. La filosofía peruana no es ilegítima porque nuestro *ethos* rechaza la filosofía o porque esté culturalmente mal situada, sino porque carece de pensadores capaces de comprender e interpretar ese *ethos*. Muchos filósofos peruanos conocen mejor el *ethos* de Virginia, Berlín o Londres que el de las provincias del Perú. Por eso no advierten que el *ethos* peruano se manifiesta, una y otra vez, en la ironía y el desengaño: una disposición que, lejos de impedir el filosofar, lo legitima de un modo singular, ajeno a los cánones académicos pero fiel a nuestra experiencia histórica.

La filosofía peruana no necesita adoptar un estilo rígido, lógico o sistemático para ser “profunda” o “auténtica”. La tendencia estética no es un defecto ni una consecuencia de la inestabilidad política, como podría sugerir una lectura diltheyana, sino una concepción materialista de la filosofía, en contraste con la concepción idealista alemana que impone la sistematicidad vacua como medida universal. Recordemos que incluso Platón, modelo de “filosofía sistemática”, no fue estrictamente sistemático y, sin embargo, su obra sigue siendo profundamente influyente. En este sentido, el tono estético permite comunicar su propio sentido, criticar la realidad y afirmar una voz filosófica auténtica sin someterse a criterios externos. Paradójicamente, Salazar mismo encarna este tipo de pensamiento estético, crítico y antagónico, solo que, al igual

que Ortega, ignora esta virtud suya debido a su formación germanocéntrica y europeizante.

En suma, la discusión sobre el carácter sistemático o estético de la filosofía resulta insuficiente si se mide con los parámetros de la estabilidad política o los modelos académicos europeos. La legitimación de la filosofía en el Perú requiere partir de su propio *ethos* histórico y dialogar críticamente tanto con las tradiciones europeas como con su herencia hispánica y andina. Solo de ese modo podrá articularse un modo de filosofar verdaderamente nuestro; todo intento de imitar y forzar modelos foráneos conduce, inevitablemente, a un callejón sin salida.

2. El caso o del ejemplo paradigmático

La segunda tesis que sostenemos es que Salazar Bondy encarna el *ethos* peruano en la filosofía de acuerdo con dos sentidos. En primer lugar, por la manera en que articula su propio proyecto filosófico, reflejando las tensiones y aspiraciones propias de nuestra tradición cultural; y, en segundo lugar, por el reconocimiento que alcanzó, tanto en vida como de manera póstuma, como figura representativa del pensamiento filosófico nacional.

2.1. El proyecto filosófico de Augusto Salazar Bondy

Se puede afirmar que la fuerza intelectual de Salazar radica en la síntesis audaz y despojada de los prejuicios eurocéntricos de la especialización académica de las tres principales tradiciones filosóficas del siglo XX, que muchos consideraban irreconciliables: el marxismo, la fenomenología y la filosofía analítica. A ellas incorpora un cuarto elemento, ya presente en intelectuales peruanos como Mariátegui, Haya de la Torre, Gonzales Prada o Víctor Andrés Belaúnde: el análisis de los problemas de la realidad nacional desde la historia, la economía, la política o la educación. Este componente constituye el eje que vertebra su proyecto filosófico: el *quid* articulador de todas sus dimensiones (ontología, antropología, axiología, política, estética, etc.).

Así, cuando Salazar estudia la filosofía moral inglesa, no lo hace en función de la doxografía académica —es decir, como “especialista académico”—, sino para indagar cómo la noción de valor podía iluminar los dilemas éticos y políticos del Perú de su tiempo y, por extensión, de América Latina. En este gesto se manifiesta, con claridad, el *ethos peruano* que Salazar encarna: una reflexión crítica y abierta al diálogo universal, que no teme la mixtura barroca de las tradiciones filosóficas, pero permanece firmemente anclada a la realidad concreta, antes que en un mundo trascendental, hacia donde suele apuntar el *ethos* de los idealistas.

Lamentablemente, su temprana muerte le impidió dejar una obra que sistematizara el conjunto de sus escritos, es decir, una exposición articulada de su proyecto filosófico, que algunos académicos han intentado adscribir —no sin

errores— a la llamada *filosofía de la liberación*⁵⁵. Tal clasificación resulta, a mi juicio, tanto impropia como innecesaria, pues introduce ambigüedad al momento de interpretar un proyecto filosófico de naturaleza crítica y programática —no sistemática— y, al mismo tiempo, oscurece su impacto e influencia en la posterior *Escuela de San Marcos*.

A diferencia de los filósofos de la liberación —en su mayoría argentinos y profundamente influidos por el pensamiento cristiano—, Salazar Bondy se distancia de toda inspiración eclesiástica y se sitúa en un horizonte materialista y crítico⁵⁶. Además, su proyecto filosófico no pretendía erigirse en un sistema cerrado que compita en igualdad de condiciones con los sistemas europeos, como sí sucede con la *filosofía de la liberación*. El filósofo peruano actuó con prudencia: delineó una *filosofía para la liberación*, un proyecto en construcción que reconoce sus propios límites y concibe la liberación como un proceso histórico, conflictivo y abierto. Intuye la posibilidad de emancipación, pero no la formula como un ideal normativo —ético o político— definitivo.

De este modo, evita el idealismo liberacionista y conserva una prudencia epistemológica que lo distingue de manera notable: su proyecto no pretende constituir un sistema, sino crear las condiciones materiales de un nuevo *ethos* desde el cual pueda surgir, eventualmente, un sistema filosófico auténtico. Así, se infiere que para el Salazar Bondy *la filosofía se vuelve sierva de la política y no al revés*: la cultura solo se libera en la medida en que existan —condiciones de posibilidad materiales y no ideales o normativas— la liberación política y económica:

13. Los peruanos, que sienten la necesidad de ser auténticos, lo cual es, a la vez, una necesidad de bienestar y una *necesidad de cultura integrada y vigorosa*, no de una cultura simplemente peculiar en cuanto ejemplar folklórico, sino de *una cultura capaz de contribuir a las grandes empresas del hombre de hoy*, tienen ante sí el imperativo de liberar a su

⁵⁵ En la Escuela de San Marcos, el primero en asumir dicha pretensión es el filósofo David Sobrevilla, quien, en el estudio introductorio a la obra póstuma de Salazar Bondy, *Dominación y liberación* (1995), sostiene que, hacia fines de 1968, el pensador peruano inaugura una nueva etapa filosófica —prolongada hasta su muerte en 1974— en la que formula una propuesta de *filosofía de la liberación* como filosofía tercermundista, orientada a superar tanto las corrientes hegemónicas del pensamiento como aquellas formas discursivas que reproducen la dominación cultural (p. 17). Posteriormente, el filósofo Joel Rojas retoma y profundiza esta línea interpretativa en su tesis de licenciatura titulada *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy* (2019).

⁵⁶ Prueba de ello es su reflexión sobre la *dominación trascendente o teológica* que ejerce lo sagrado (el Otro, Dios) hacia el creyente en el contexto de las religiones monoteístas, principalmente el cristianismo (tanto en su variante católica como protestante): “VI. Dominación trascendente. Sentido de esta relación. Referencia a una entidad superior, de carácter no natural o de índole más bien metafísica. En este caso se encuentra la relación religiosa que tomamos en su forma paradigmática: I. Dios-creyente” (Salazar Bondy, 1995, p. 308).

país de toda dependencia que conlleve sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, *alienación de su ser*.

14. Esta liberación significa, en nuestro caso, *cancelar el sistema económico social capitalista* que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión. (Salazar Bondy, 1969, pp. 56-57)

En suma, el proyecto filosófico de Augusto Salazar Bondy no pretende erigir un sistema que rivalice con los modelos europeos, pues reconoce que surge desde una cultura aún atravesada por la dominación. Por ello, orienta su reflexión —con prudencia y lucidez— hacia la tarea más profunda: la de reconfigurar las bases mismas de nuestro *ethos* para que, sobre ellas, pueda algún día surgir un sistema filosófico auténtico. Su obra, inacabada decisiva, encarna el *ethos* peruano precisamente porque no imita ni se proclama idealistamente liberada, sino que, desde el desengaño y la crítica, emprende la reconstrucción de un nuevo *ethos*. En este sentido, Salazar Bondy no solo representa el *ethos* peruano en la filosofía, sino que lo problematiza y lo transforma en proyecto: una búsqueda incesante de autenticidad que, al reconocer su dependencia histórica, la convierte en el punto de partida de una liberación posible.

2.2. *El reconocimiento de Augusto Salazar Bondy*

La misma dinámica que se expresa en la fuerza intelectual de Salazar Bondy también se manifiesta en la forma en que fue —y sigue siendo— reconocido públicamente. Esta dimensión mediática de su figura, entendida como su recepción pública, intelectual y simbólica, ha sido poco explorada, aunque resulta fundamental para comprender lo que significa filosofar desde el *ethos* peruano. A mi juicio, Salazar Bondy ha sido reconocido, tanto en vida como póstumamente, a través de cinco facetas: filósofo, político, historiador, educador y literato. Sin embargo, solo las cuatro últimas se muestran más compatibles con el *ethos* peruano, en la medida en que expresan el carácter estético, narrativo y práctico de nuestra tradición intelectual —una tradición que privilegia la palabra viva, el relato y la reflexión crítica antes que la sistematicidad abstracta.

En coherencia con ello, no sorprende que su obra sobre la “Historia de las ideas” en el Perú siga siendo, hasta hoy, un clásico en la educación universitaria y preuniversitaria. Al abordar la historia de la filosofía peruana, resulta casi inevitable que los docentes —tanto en los cursos generales de las universidades como en las academias preuniversitarias— recurran a los escritos de Salazar Bondy. Lo preocupante, sin embargo, es que se trata de textos elaborados en las décadas de 1960 y 1970, de modo que enseñar filosofía en el 2025 a partir de esos manuales implica reproducir un marco interpretativo que ya no dialoga plenamente con los desafíos actuales. Por otro lado, difícilmente puede hallarse un historiador bien documentado que, al analizar el pensamiento peruano del siglo XIX en adelante, no dialogue con las categorías y diagnósticos propuestos por el maestro sanmarquino.

Su reconocimiento como educador también es significativo. En 2022, la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos erigió un busto en su honor, gesto que simboliza la vigencia de su legado pedagógico. En esas mismas aulas se estudian aún sus aportes en diálogo con la *pedagogía crítica* de Paulo Freire y otras corrientes contemporáneas que comparten su preocupación por el ejercicio de la pedagogía en los pueblos latinoamericanos.

La faceta literaria de Salazar, en cambio, ha sido menos visible, en parte debido a la sombra de su hermana Sebastián, reconocido escritor. No obstante, recientemente se ha revalorizado su obra *Bartolomé o De la dominación* desde una lectura simbólica y metafórica que permite extraer reflexiones sobre el ethos andino. Este enfoque fue desarrollado por Zenón Depaz, uno de los principales intérpretes de la filosofía andina en la *Escuela de San Marcos*. En su conferencia inaugural del *XX Congreso Nacional de Filosofía “Augusto Salazar Bondy”*, Depaz sostuvo que “*el último Salazar*” adopta un modo dialógico y literario para expresar sus ideas filosóficas, a diferencia del “tercer Salazar” de orientación humanista identificado por David Sobrevilla:

Las tesis que Salazar sostuvo allí [en *Bartolomé o de la dominación*] revaloran los horizontes de sentido heredados de los pueblos originarios de Nuestra América, conllevan —decíamos— una crítica civilizatoria, y esa potencia no ha sido suficientemente apreciada. Esas tesis, ciertamente, lo conducían más allá del horizonte humanista occidental que había presidido sus ideas previas sobre dominación, dependencia y autenticidad, aquellas que recogió la Filosofía de la Liberación, razón por la cual —digamos de paso— sí tiene asidero la tesis de David Sobrevilla, según el cual el pensamiento de Salazar —aquel que todavía circunscribe la dominación en el horizonte humanista— sería la matriz de la Filosofía de la Liberación. (Letras TV – UNMSM, 2025, 1:57:25)

Pese a la riqueza de estas múltiples facetas, el hilo conductor que las articula —y que define su legado— es la política. Salazar Bondy tuvo un claro interés en la transformación de la nación peruana. Este fue el núcleo de su proyecto filosófico. No fue, como alguna vez sugirió el maestro Depaz, un simple y ordenado profesor de filosofía. A mi juicio, tampoco fue un “Ovidio delirante” que mezclaba quechua, griego, latín e ideas sofisticadas al modo de Churata. Su participación en la vida intelectual y pública del país fue más amplia: filosófica, histórica, literaria y pedagógica, pero con un trasfondo político innegable. Y no solo político en el plano teórico o ideológico, sino también en el terreno militante, como lo evidencia su participación en el Movimiento Social Progresista y, posteriormente, en el gobierno del general Velasco Alvarado, donde desempeñó un papel central en la Reforma Educativa.

De este modo, en el maestro Salazar, filosofía y nación van siempre de la mano. Tanto en su labor teórica como en su práctica política, demostró que la filosofía debía estar íntimamente vinculada al ethos nacional. Sus estudios sobre la historia de las ideas en el Perú constituyen, en ese sentido, la aplicación concreta de sus años dedicados al análisis crítico de las corrientes filosóficas europeas. Si su balance histórico es o no del todo acertado, constituye otro

debate; lo innegable es el ejercicio intelectual y vital profundamente comprometido con la historia del país y con el esfuerzo por comprender su ethos. Lo mismo puede decirse de su actividad pedagógica, política y literaria, puesta al servicio de la difusión y aplicación de sus ideas filosóficas.

3. El ocaso o de la nueva *Escuela de San Marcos*

Después de examinar las dos tesis sobre el vínculo entre filosofía y nación en el Perú a partir del proyecto filosófico y la figura de Augusto Salazar Bondy, se puede deducir una tercera sobre cómo se manifiesta dicha relación en el presente. Sin embargo, la respuesta no puede derivarse únicamente de lo analizado hasta aquí, sino que debe ampliarse a partir de mi quehacer filosófico —circunscrito a la *Escuela de San Marcos*— y en diálogo con el legado de Augusto Salazar Bondy.

En este contexto, la figura de Salazar se presenta ya no como un caso paradigmático, sino desde el ocaso de su proyecto filosófico. A mi juicio, su proyecto filosófico resonó en sus estudiantes de filosofía de una manera tan intensa que formó lo que ahora denomino “Escuela de San Marcos”. Esta se vio iluminada por nuevos temas, problemas y enfoques, lo que permitió que surgieran nuevas líneas de diálogo e investigación filosófica⁵⁷.

Aunque aún no existe un estudio exhaustivo sobre el impacto e influencia de Salazar Bondy en la escuela, es posible esbozar esquemáticamente las vertientes principales continuadas por los maestros de mis maestros. La Escuela de San Marcos puede dividirse en dos etapas: etapa historicista (1967–2011) y otra que denominaremos —aunque de modo problemático— etapa decolonial (2014–actualidad). La etapa historicista es en la que Salazar influye de manera directa. Con su historicismo radical, Augusto Salazar Bondy detona el modo de hacer filosofía en San Marcos, generando dos vetas interpretativas y críticas: *el historicismo reconstructivo* y *el historicismo deconstructivo*.

3.1. *El historicismo reconstructivo*

El historicismo reconstructivo se centra en reinterpretar o reconstruir la historia de la filosofía peruana a partir de las categorías que Salazar empleó, como “dominación” o “autenticidad”, así como otras que requieren un estudio más exhaustivo. Desde una mirada general, se observa que su énfasis es principalmente académico más que político. Además, esta veta se abre a cuatro subvertientes, asociadas con cuatro discípulos destacados de Salazar Bondy:

- 1) *Historicismo antropológico* (María Luisa Rivara de Tuesta): Estudió el concepto de “humanismo” en los filósofos peruanos. Entre sus aportes destacan *José de Acosta. Un humanista reformista* (1970) y la dirección de *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana* (2004, UNESCO).

⁵⁷ Algo semejante ocurrió con la denominada “Escuela de Oviedo” en España y el filósofo Gustavo Bueno.

- 2) *Historicismo estético* (David Sobrevilla): Estudió la estética como filosofía del arte y teoría de lo bello. Sus contribuciones incluyen el artículo “El inicio de la estética filosófica en el Perú a principios del siglo XVII: La belleza en Dávalos y Figueroa y el arte de la poesía en la Poetisa Anónima” (2000), su tesis doctoral publicada en español *La estética de la antigüedad: estudios sobre lo bello y el arte en el pensamiento de Platón, Aristóteles, Cicerón y Plotino* (1981) y la dirección de la edición 25 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, titulada *Estética* (2003).
- 3) *Historicismo marxista* (Raimundo Prado): Estudió el concepto de “marxismo heterogéneo” acuñado por Salazar Bondy para referirse al marxismo de José Carlos Mariátegui. La discusión se plasmó en *El marxismo de Mariátegui* (1982).
- 4) *Historicismo hermenéutico* (José Carlos Ballón): Estudia la historia de la filosofía colonial, especialmente los aportes en lógica y filosofía del lenguaje, combinando enfoques de la filosofía continental y analítica⁵⁸. Entre sus publicaciones destacan el artículo “El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano” (1999) y sus dos tomos de *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII* (2011).

Un análisis más detallado sobre estas publicaciones seguramente mostrará cómo los discípulos de Salazar Bondy conservaron, reinterpretaron y problematizaron las categorías de su maestro (v.g. “dominación”, “autenticidad”, “la distinción pensamiento y filosofía”, etc.). En otras palabras, no solo reconstruyeron la historia de la filosofía peruana, sino que la ampliaron, corrigieron e incluso superaron las limitaciones de Salazar Bondy. De este modo, esta vertiente muestra que la tradición salazariana constituyó una antorcha luminosa, guiando el desarrollo de un modo de filosofar en la Escuela de San Marcos que persiste hasta nuestros días, centrado en el estudio crítico de la historia de la filosofía.

3.2. *El historicismo deconstructivo*

El historicismo deconstructivo tiene como principal tarea deconstruir o desmontar las categorías empleadas no solo en la historia de la filosofía peruana, sino en el modo en que se hace filosofía en general. A diferencia del historicismo reconstructivo, su énfasis es principalmente político más que académico, y su crítica se realiza desde una perspectiva civilizatoria. El representante más destacado de esta vertiente fue Juan Abugattás (1948-2005), cuyas dos publicaciones póstumas de 2005 —*Indagaciones filosóficas sobre nuestro futuro* (Fondo Editorial UNMSM y UNESCO) y *La búsqueda de una alternativa civilizatoria* (Ministerio de Educación del Perú)— ejemplifican esta orientación.

⁵⁸ Un esfuerzo semejante se puede observar en México a cargo del filósofo Mauricio Beuchot en obras como *Lógica y metafísica en la Nueva España* (2006) o *Historia de la filosofía en el México colonial* (1996).

En su crítica a la técnica y la racionalidad instrumental de la modernidad, se vislumbra el *ocaso* de las reflexiones salazarianas: categorías como “dominación” o “autenticidad” prácticamente desaparecen, dando paso a un ejercicio más crítico. Abugattás lleva hasta sus últimas consecuencias la tarea de Salazar de desmontar el modo en que hacemos filosofía, evidenciando que dicho modo no solo replica un patrón “europeo” incompatible con el *ethos* de los países del tercer mundo, sino con el propio sentido de la civilización humana. Se trata de una racionalidad que cosifica la naturaleza y somete a la vida a la lógica instrumental; la única forma de enfrentarse a ella no puede limitarse a la praxis política revolucionaria, sino que requiere un sistema de categorías que cuestione los cimientos de la civilización europea que, en nombre de la humanidad, conduce al desastre global.

Así, la transición hacia la segunda etapa —la *etapa decolonial*— no es abrupta. Su representante más notable es Zenón Depaz, quien, al igual que su maestro y amigo Abugattás, cuestiona el horizonte civilizatorio, pero lo hace desde las categorías derivadas de su interpretación de la civilización andina. Esta reflexión se puede estudiar con mayor rigor en su obra magna *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochiri* (2015). Lo que Depaz denomina “*cosmo-visión andina*” constituye un modo alternativo de comprender el mundo, ofreciendo un nuevo horizonte filosófico en la Escuela de San Marcos y compatible con el *ethos* peruano, capaz de desafiar el eurocentrismo sin perder rigor conceptual.

No obstante, Depaz reconoce la huella de Salazar en su propia filosofía, especialmente a través del diálogo *Bartolomé o de la dominación*. Así, la tradición filosófica de la Escuela de San Marcos tiene un filósofo central que orienta el proyecto, pero no se limita a repetirlo; más bien, lo reinterpretamos desde el quehacer filosófico contemporáneo, resaltando su relevancia en algunos aspectos y, en otros, evidenciando su inevitable ocaso.

Conclusiones

1. El análisis desarrollado muestra que el *ethos* peruano constituye un marco singular de legitimación filosófica, distinto de los modelos griegos o germánicos. Lejos de ser una simple indiferencia hacia la filosofía, el *ethos* peruano privilegia formas narrativas, estéticas y prácticas, integrando historia, memoria y experiencia comunitaria. Esta configuración histórica permite un filosofar legítimo, aunque diferente, en el que la sistematicidad europea no constituye un parámetro determinante.
2. La obra y praxis de Salazar Bondy encarnan este *ethos*, al articular su reflexión filosófica desde la realidad peruana y latinoamericana, integrando filosofía, política, historia, educación y literatura. Su proyecto no buscó imitar modelos europeos ni erigirse en un sistema cerrado, sino sentar las bases de un pensamiento auténticamente nacional, capaz de dialogar con tradiciones universales desde una perspectiva crítica y emancipadora. Su legado evidencia cómo la filosofía en el Perú depende del reconocimiento contextual y de la capacidad de interpretar su propio *ethos*.

3. El impacto de Salazar Bondy en la Escuela de San Marcos revela que la filosofía peruana puede sostenerse y transformarse a partir de sus propias categorías y problemáticas. La distinción entre historicismo reconstructivo y deconstructivo ilustra cómo los discípulos de Salazar reinterpretaron, ampliaron y problematizaron las enseñanzas del maestro; mientras que la etapa decolonial evidencia la emergencia de nuevas perspectivas, como la cosmo-visión andina, que dialogan críticamente con el eurocentrismo y articulan un horizonte filosófico contemporáneo coherente con el ethos peruano.
4. Los futuros filósofos debemos asumir el desafío de ser los nuevos pilares de la cultura nacional. Solo bajo esa perspectiva, la filosofía no se mantiene apática a las dinámicas y tensiones que atraviesan nuestra propia realidad; y solo así, la filosofía se vuelve un modo de vida legítimo, al igual —o incluso mayor— al de los griegos o germanos. *Todo rastro de incompatibilidad con nuestro ethos se disipa al contemplar la profundidad de la sombra de Salazar, pues es en ese umbral de penumbra y silencio donde comienza a nacer una nueva luz: una luz que no rechaza la oscuridad, sino que se alimenta de su contraste y halla en ella, también, la profundidad de su propio resplandor.*

Bibliografía

- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (C. García Gual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada ca. siglo III d. C.)
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (2012). *En búsqueda del sentido*. Editorial Docencia.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Gaos, J. (1990). *Obras completas VI: Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- González Di Piero, E. (2000). Historicismo y personismo: Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos. *Devenires*, 1(2), 113–138. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/714>
- Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos, Trad.). Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (2025). *Lectures on the philosophy of world history: Volume II. The lectures of 1830–1831* (R. F. Brown & P. C. Hodgson, Eds. & Trans.). Oxford University Press.
- Letras TV – UNMSM. (2025, agosto 4). *XX Congreso Nacional de Filosofía “Augusto Salazar Bondy”* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=S_-u43ucAIA
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos* (L. Moreno, Trad.). Valdemar.
- Salazar Bondy, A. (1967). *La filosofía en el Perú*. Editorial Universo.
- Salazar Bondy, A. (1969). *Entre Escila y Caribdis*. Casa de la Cultura del Perú.
- Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación: Escritos 1966–1974* (D. Sobrevilla, Ed.). Fondo Editorial de la Facultad de Letras, UNMSM.

Salazar Bondy, A. (2004). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Siglo XXI Editores.

Mariano Iberico desde la mirada de Salazar Bondy⁵⁹
Mariano Iberico from the Perspective of Salazar Bondy

Carlos Reyes Álvarez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima Perú
carlosreyesalvarez99@gmail.com
ORCID: 0009-0001-1795-6493

Resumen

El presente artículo analiza la propuesta de periodificación e interpretación del pensamiento de Mariano Iberico desarrollada por Augusto Salazar Bondy en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. El objetivo es reconstruir sistemáticamente la lectura salazariana, mostrando cómo esta articula el pensamiento ibericano en clave vitalista-idealista espiritualista, desde su giro bergsoniano hasta su etapa madura. A través de un análisis temático, cronológico y conceptual, se examinan las principales fases del pensamiento de Iberico (positivista, bergsoniana, vitalista-idealista y simbólico-metafísica), así como los núcleos problemáticos que estructuran su reflexión: la vida, el espíritu, la libertad, el conocimiento, la moral, la estética, la religión y la relación ser-aparecer. Se sostiene que, para Salazar Bondy, pese a las transformaciones internas, la filosofía ibericana mantiene una continuidad metafísica fundamental.

Palabras clave: Salazar Bondy, Mariano Iberico, vitalismo, idealismo espiritualista, historia de las ideas, filosofía peruana.

Abstract

This article analyzes the proposal for periodization and interpretation of Mariano Ibérico's thought developed by Augusto Salazar Bondy in *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Its aim is to systematically reconstruct Salazar Bondy's reading, showing how it is articulated within a vitalist and spiritualist-idealist framework, from Ibérico's Bergsonian turn to his mature stage. Through a thematic, chronological, and conceptual analysis, the article examines the main phases of Ibérico's thought (positivist, Bergsonian, vitalist-idealist, and symbolic-metaphysical), as well as the core problematics that structure his reflection: life, spirit, freedom, knowledge, morality, aesthetics, religion, and the relationship between being and appearance. It is argued that, for Salazar Bondy, despite internal transformations, Ibérico's philosophy preserves a fundamental metaphysical continuity.

⁵⁹ Este artículo es un fragmento de mi tesis de licenciatura en Filosofía (UNMSM), revisado, corregido y estructurado en la presente forma. Quienes deseen consultar la tesis completa pueden acceder al siguiente enlace: <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/item/d1a2bc1d-2399-4892-92cb-9e6050b12c7c>

Keywords: Salazar Bondy; Mariano Iberico; vitalism; spiritualist idealism; history of ideas; Peruvian philosophy.

Fecha de envío: 15/8/2025 **Fecha de aceptación:** 10/11/2025

1. Introducción

La obra *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* de Augusto Salazar Bondy constituye uno de los esfuerzos más sistemáticos por interpretar la evolución del pensamiento filosófico peruano desde una perspectiva histórica y crítica. En ella, el autor propone no solo una reconstrucción cronológica de las ideas, sino también una interpretación orientada por problemas filosóficos centrales y por la pregunta por la identidad cultural peruana.

En este marco, la lectura que Salazar Bondy realiza del pensamiento de Mariano Iberico ocupa un lugar relevante. El filósofo sitúa a Iberico dentro de la generación de espiritualistas surgida en la década de 1920, junto a figuras como Pedro Zulen y Honorio Delgado, generación que, si bien no introdujo el espiritualismo en el Perú, fue decisiva en su difusión dentro y fuera del ámbito universitario. El presente artículo tiene como objetivo exponer y analizar la propuesta de periodificación del pensamiento ibericano elaborada por Salazar Bondy, atendiendo a su coherencia interna, a los criterios interpretativos utilizados y a las conclusiones filosóficas que de ella se desprenden.

2. Marco metodológico e interpretativo

La interpretación de Salazar Bondy se inscribe en la tradición de la historia de las ideas. Su aproximación al pensamiento de Iberico es, a la vez, temática, analítica, sistemática y cronológica. El autor privilegia el estudio de los principales libros ibericanos, desde *El carácter* (1913) hasta *Perspectivas sobre el tema del tiempo* (1958), incorporando además el artículo “El viaje del espíritu” (1928) como texto clave para comprender ciertos desplazamientos conceptuales.

Este enfoque le permite identificar tanto las continuidades como los momentos de tránsito en la obra de Iberico, especialmente el cambio de perspectiva que Salazar sitúa en *La aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer* (1950), obra en la que se produciría un “rescate ontológico de la exterioridad” y una concepción más rica del espacio real. A pesar de estas transformaciones, Salazar sostiene que la filosofía ibericana permanece anclada en un vitalismo de raíz bergsoniana y en un idealismo espiritualista de carácter metafísico.

3. Propuesta de periodificación en clave vitalista

3.1. Del positivismo al bergsonismo

Salazar Bondy ubica los inicios del pensamiento de Iberico en el positivismo, particularmente en *El carácter*. En esta obra temprana identifica la influencia de autores como Guyau, Fouillée, Höffding y Ribot, representantes del positivismo de segunda generación. El contenido y el estilo del texto reflejarían un tono crítico y antimetafísico propio de la filosofía experimentalista.

Sin embargo, Salazar considera esta etapa como episódica. Aun cuando *El carácter* presenta una orientación analítica que el propio Iberico cuestiona, el filósofo pronto se distancia del positivismo gracias a la influencia decisiva de Henri Bergson. Su tesis doctoral sobre el pensador francés es interpretada como la primera exposición sistemática del bergsonismo en el Perú y como el punto de inflexión que define el rumbo posterior de su obra.

A diferencia del positivismo, el bergsonismo no sería una influencia pasajera, sino la matriz desde la cual Iberico desarrolla su originalidad filosófica. Salazar destaca, además, que esta orientación respondió a las aspiraciones ideológicas de las primeras generaciones del siglo XX, que buscaban una renovación profunda de la vida cultural y social peruana.

3.2. El vitalismo idealista

La etapa propiamente vitalista-idealista se expresa con claridad en obras como *La filosofía de Enrique Bergson* y *Una filosofía estética*. En ellas, Iberico afirma una concepción de la realidad centrada en la vida, la libertad y el ideal, entendiendo al espíritu como fundamento ontológico de lo real.

Este idealismo espiritualista no se limita a una tesis gnoseológica, sino que adquiere un carácter metafísico: la realidad última es identificada con el espíritu viviente, fluente e imprevisible. En este marco, la materia aparece como una instancia secundaria, incluso negativa, una suerte de decantación o parálisis de la vida. Salazar subraya que esta valoración polar (positividad del espíritu y negatividad de la materia) constituye uno de los rasgos estructurales del pensamiento ibericano.

4. Moral, estética y religión

Una vez afirmados los principios vitalistas, Iberico se propone fundamentar una ética coherente con ellos. Según Salazar, el vitalismo ofrece un cimiento suficiente para comprender tanto la experiencia moral cotidiana como las formas superiores de acción personal y social. En esta ética, el bien se identifica con la afirmación de la vida, mientras que el mal se concibe como negación vital, inercia y caída en la materialidad.

Iberico busca, además, un fundamento unitario para la moral, la estética y la religión. Dicho fundamento reside en la posibilidad de una comunicación profunda entre el yo y el ser, una fusión que adopta un carácter místico. En este contexto, la experiencia estética adquiere una relevancia especial mediante el concepto de simpatía (*Einfühlung*), entendido como una operación espiritual que permite al sujeto reencontrar la fuente originaria de la vida.

5. El absoluto dinámico y la experiencia religiosa

En *El nuevo absoluto*, Iberico traslada el vitalismo al plano de la religión y propone una concepción dinámica del absoluto. Frente al absoluto estático de la tradición metafísica, afirma un absoluto viviente y móvil, concebido como “la vida de la vida”. Esta concepción no elimina la idea de permanencia, pero la redefine en términos no físicos.

Salazar señala que, en esta etapa, Iberico integra aportes tanto de Bergson como de Nietzsche. Del primero retoma la crítica al absoluto inmóvil; del segundo, la afirmación de la implicación mutua entre vida y muerte. El ser es comprendido, así, como aventura abierta y disponibilidad radical a la novedad.

6. Naturaleza, conocimiento y simbolismo

El interés religioso conduce a Iberico a una reflexión sobre la naturaleza, desarrollada en *Notas sobre el paisaje de la sierra* y *El sentimiento de la vida cósmica*. Aunque con registros distintos, ambas obras ratifican el vitalismo teórico y práctico, orientado a restablecer el vínculo entre el ser humano y el mundo natural.

En el plano gnoseológico, Salazar identifica una constante antiintelectualista desde el giro bergsonian. Iberico cuestiona la primacía de la razón y la ciencia, asociadas a la inercia material, y reivindica formas de conocimiento estético, religioso y mítico, basadas en la participación.

Esta orientación culmina en *La aparición*, donde Iberico desarrolla una teoría del conocimiento simbólico y una concepción de la verdad como armonía entre representación y sentido. El lenguaje, y en particular la metáfora poética, adquiere aquí un valor gnoseológico central.

7. El ser y el aparecer

En su etapa madura, Iberico aborda de manera sistemática la relación entre ser y aparecer. Salazar destaca que ambos son concebidos como momentos solidarios y positivos de la realidad, superando la jerarquía tradicional que subordinaba el aparecer al ser.

Asimismo, se produce una revaloración del espacio, que deja de ser entendido como inercia material para convertirse en instancia ontológicamente positiva y solidaria del tiempo. Este “rescate de la exterioridad” marca uno de los desarrollos más originales del pensamiento ibericano, sin implicar, no obstante, un abandono de su idealismo espiritualista de fondo.

8. Conclusiones

La propuesta de periodificación del pensamiento de Mariano Iberico elaborada por Salazar Bondy se articula en clave vitalista e idealista espiritualista que confiere unidad a una obra diversa y compleja. Aunque reconoce etapas y desplazamientos conceptuales (del positivismo al bergsonismo, del vitalismo estético a la metafísica del simbolismo y del ser-aparecer), Salazar sostiene que el núcleo metafísico de la filosofía ibericana permanece constante.

Esta interpretación no solo permite comprender la coherencia interna del pensamiento de Iberico, sino que lo sitúa en un lugar significativo dentro de la filosofía peruana e iberoamericana del siglo XX, como expresión de una búsqueda persistente por pensar la vida, el espíritu y la realidad más allá de los límites del racionalismo moderno.

Bibliografía

- Iberico, M. (1920). *Una filosofía estética*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Iberico, M. (1926). *El nuevo absoluto*. Minerva.
- Iberico, M. (1926). Los dos absolutos y la defensa de Occidente. *Mercurio Peruano*, 16(111–112), 341–346.
- Iberico, M. (1929). El viaje del espíritu. *Letras*, 1(1), 61–72.
- Iberico, M. (1932). *La unidad dividida*. Compañía de Impresiones y Publicidad.
- Iberico, M. (1946). *El sentimiento de la vida cósmica*. Editorial Losada.
- Iberico, C. (1950). *La aparición: Ensayos sobre el ser y el aparecer*. Imprenta Santa María.
- Iberico, M. (1958). *Perspectivas sobre el tema del tiempo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Iberico, M. (1964). *Psicología* (6.ª ed.). Editorial Científico-Médica.
- Iberico, M. (1969). *El espacio humano*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Iberico, M. (1971). *La aparición histórica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Iberico, M. (1973). *Notas sobre el paisaje de la sierra*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Reyes, C. (2014). Bibliografía de Mariano Iberico. *Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana*, 10(2), 121–139.
- Reyes, C. (2023). *De una ontología positiva a una ontología negativa en Mariano Iberico* (Tesis de licenciatura en Filosofía). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
<https://cybertesis.unmsm.edu.pe/item/d1a2bc1d-2399-4892-92cb-9e6050b12c7c>
- Salazar Bondy, A. (2012). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

La filosofía dialógica en el Perú. Tres diálogos: Haya, Salazar y Churata Dialogic philosophy in Peru. Three dialogues: Haya, Salazar and Churata

Alonso Emilio Castillo-Flores

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y
Ciencias Sociales

acastillof@unsa.edu.pe

ORCID: 0000-0002-6512-9820

Resumen

El presente artículo explora la presencia del diálogo como estilo literario y método en la filosofía hecha en el Perú. Como ejemplos paradigmáticos se exponen brevemente tres casos: los diálogos para el esclarecimiento de *Espacio-tiempo histórico* de Víctor Raúl Haya de la Torre, *Bartolomé o de la dominación* de Augusto Salazar Bondy, y *Resurrección de los muertos / Alfabeto de lo incognoscible* de Gamaliel Churata. Se intenta dialogar con las ideas de los tres pensadores y enjuiciar críticamente la capacidad de diálogo de los tres textos, en especial la del diálogo intercultural con nuestra “indianidad”.

Palabras clave: Filosofía dialógica, diálogo socrático, filosofía en el Perú, interculturalidad, indianidad

Abstract

This article explores the presence of dialogue as a literary style and method in the philosophy made in Peru. As paradigmatic examples three cases are briefly presented: the dialogues for clarifying Víctor Raúl Haya de la Torre's *Espacio tiempo-histórico*, Augusto Salazar Bondy's *Bartolomé o de la dominación* and Gamaliel Churata's *Resurrección de los muertos / Alfabeto de lo incognoscible*. We try to dialogue with the three thinkers' ideas and critically judge the ability for dialogue in the three texts, especially intercultural dialogue with our “Indianness”.

Keywords: Dialogic philosophy, Socratic dialogue, philosophy in Peru, interculturality, Indianness

Fecha de envío: 21/9/2025 **Fecha de aceptación:** 28/11/2025

Introducción

El diálogo socrático o platónico es la forma antigua de concebir la dialéctica, una manera de discutir y descubrir la verdad filosófica haciendo uso de un estilo literario similar al del teatro. En el diálogo los interlocutores discurren sobre uno o varios asuntos apremiantes. El diálogo filosófico ha sido utilizado por Platón (portavoz de Sócrates), Cicerón, Luciano de Samosata, Boecio, Fray Luis de León, Erasmo, Juan Luis Vives, Voltaire, Denis Diderot, Hume, etc. Con el tiempo, la presencia de este método ha ido decayendo en la historia de la filosofía. No es común ver este tipo de género en textos contemporáneos, lo que

contrasta con la importancia de la interculturalidad, la teoría de la acción comunicativa, la teoría de la argumentación y la lógica dialógica en el mundo actual.

Daremos un vistazo a cómo se concibe el diálogo filosófico en algunos pensadores peruanos del siglo XX. César Vallejo y José Carlos Mariátegui creían que la dialéctica era un método dialógico, además de ser dinamista, revolucionario, empírico e histórico. En Vallejo encontramos una crónica donde dos personas en Rusia dialogan en un tren. El mundo ágil y moderno da lugar a la posibilidad del diálogo:

La vida humana es semejante a un diálogo. Del mismo modo que las opiniones de los interlocutores se transforman en el curso de una conversación fecunda y rica en ideas, así nuestros conceptos sobre las gentes y las cosas también se transforman con la edad y la experiencia. En esta transformación involuntaria y necesaria de nuestro concepto sobre la vida y sobre el mundo, consiste la experiencia. Es así como Hegel, comparando el desenvolvimiento de la conciencia con el de una conversación filosófica ha designado con el nombre de dialéctica o *movimiento dialéctico*. (Vallejo, 1987, p. 341)

Vallejo atribuye erróneamente esta cita a Marx, pero se trata de las palabras del erudito alemán Kuno Fischer. Sin embargo, lo importante aquí es cómo nuestro poeta resalta el carácter dialógico del método filosófico. De modo parecido, Mariátegui comenta la conversación al ritmo de la velocidad del automóvil en *Allen*, novela de Valery Larbaud. El autor elaboró un texto a modo de conversación:

Para esto le convenía admirablemente el diálogo, el diálogo a la manera de Fontenelle, W. S. Landor y Luciano, pero modernizado, adecuado a la movilidad de los tiempos, de los espíritus, arreglado a la velocidad del automóvil. Bajo este aspecto, su obra comprueba que ningún género literario ha envejecido lo bastante para no ser susceptible de feliz manejo, de acertada y natural inserción en la modernidad. El diálogo, instrumentalmente, como elemento de la novela o del teatro, no había podido decaer nunca; pero específicamente, en su autonomía de forma artística, había sufrido cierto relegamiento. El pensamiento, el discurso moderno son, sin embargo, absolutamente dialécticos, polémicos. Y el diálogo, en su tipo clásico, encuentra razones de subsistir y prosperar. El diálogo, sobre todo, logra mejor su desarrollo y su atmósfera con el excitante de la velocidad. (Mariátegui, 1978, p. 59)

En ese diálogo, dice Larbaud hay tesis, antítesis y síntesis. De hecho, la idea de la tríada hegeliana “tesis – antítesis – síntesis” se encuentra en los autores que discutiremos aquí: Víctor Raúl Haya de la Torre (2010, p. 196), Augusto Salazar Bondy (2009, p. 274), y Gamaliel Churata (2010, p. 115). Pero la dialéctica que nos compete aquí no es la de Hegel sino el método dialogado de Sócrates y Platón.

Es cierto que el teatro es un estilo literario cercano al diálogo. De hecho, el drama *A puerta cerrada* es una obra teatral de Jean-Paul Sartre donde presenta la tesis (filosófica) de que “el infierno es la mirada del otro”. Además, se sabe que Vallejo tiene varias obras de teatro. En una de ellas, *La piedra cansada*, el Inca dialoga con los quipucamayoc y los amautas, a quienes llama filósofos (Vallejo, 1977, pp. 209-212), igual que el Inca Garcilaso y Guamán Poma de Ayala. Sin embargo, se trata de una narración más que un intercambio de ideas. Aquí trataremos sobre las ideas de Haya, Salazar y Churata, que han sido tratadas como parte de la historia de la filosofía contemporánea en el Perú (Sobrevilla, 1992). Quedamos en deuda con César Guardia Mayorga, cuyo texto *En el camino* (1978) recoge diálogos didácticos para divulgar problemas de filosofía y sociología. Lamentablemente, se trata de un texto marginal de Guardia — marxista ortodoxo, filósofo, poeta y quechuista—, quien en otros momentos realizó escritos críticos sobre Haya, sobre Salazar Bondy y la filosofía andina en el Perú.

1. Haya, Salazar y Churata y el diálogo intercultural en el Perú

En el Perú existen tres textos clásicos en los que encontramos el diálogo de tipo filosófico o platónico. Pertenecen a tres destacados pensadores en la filosofía del país durante el siglo XX: Haya de la Torre, Salazar Bondy y Churata. Los tres tienen muchas coincidencias, fueron connacionales, fueron contemporáneos y dejaron de existir en el lapso comprendido entre 1969 y 1979. Todos hicieron política desde las izquierdas en el país, en mayor o menor medida, pero su relación con la filosofía es muy distinta.

Haya de la Torre fue fundador del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y del Partido Aprista Peruano, y destacó como diputado constituyente de 1978 a 1979. Estudió letras en la Universidad Nacional de Trujillo, derecho en San Marcos, economía en la London School of Economics and Political Science y antropología en la Universidad de Oxford. Haya fue deportado a Panamá, lo que le permitió viajar México y a Europa, luego se refugió en la Embajada de Colombia y finalmente en Argentina.

Augusto Salazar Bondy fue uno de los fundadores del Movimiento Social Progresista, junto a su hermano Sebastián y José Matos Mar, y luego fue el ideólogo responsable de la reforma educativa de Juan Velasco Alvarado. Estudió filosofía y educación en la Universidad de San Marcos, además del Colegio de México y la Universidad Nacional Autónoma de México, asimismo, estudió en La Sorbona, en un seminario de Gaston Bachelard y también llevó clases en Alemania.

Gamaliel Churata (seudónimo de Arturo Peralta) fue colaborador de la Revista *Amauta* de Mariátegui, influyente en el establecimiento del Partido Socialista del Perú en Puno. Lideró el Grupo Orkopata, donde participaron su hermano Alejandro Peralta, Inocencio Mamani, Emilio Romero, entre otros. Churata no fue a la universidad —al igual que Mariátegui—, fue autodidacta y se formó en lecturas multidisciplinares. Es más reconocido en la literatura que en la filosofía. También sufrió persecución política y vivió gran parte de su vida en Bolivia.

Los tres diálogos que comentaremos muy someramente tienen un contenido social e histórico con pretensiones políticas de emancipación de las clases oprimidas. Queremos saber si el diálogo formal (socrático o platónico) da lugar a un diálogo intercultural con el pensamiento autóctono del Perú y Nuestra América. Esto se debe a las referencias sobre el “indio” o lo andino, que encontramos el indoamericanismo de Haya, la filosofía de la liberación latinoamericana de Salazar, y el indigenismo vanguardista de Churata.

Para ello, nos resulta importante ver cómo en el presente siglo los textos sobre el pensamiento andino peruano están entrelazados con las discusiones sobre la interculturalidad. Recordemos en énfasis que pone Josep Estermann (2006) en el diálogo intercultural para poder estudiar la filosofía andina. El polílogo (diálogo entre varios) — según cree el teólogo suizo— puede evitar los conflictos y las guerras. Las epistememes occidentales deben dialogar interculturalmente con otros saberes, racionalidades y sensibilidades, sin violencia epistémica (Tubino y Mansilla, 2012, p. 24). Sylvia Schmelkes agrega que: “Las universidades son sitios en los que, por definición, se da el diálogo entre las culturas del universo. En ese diálogo, sin embargo, no han estado presentes las culturas indígenas” (p. 74). José Yáñez (2002) en su texto sobre el *yanantin* apuesta por el dialogismo, que es el modo epistemológico para dialogar no solo entre diferentes culturas sino entre diferentes lenguas, buscando puentes entre las racionalidades andina y occidental.

Debe agregarse aquí que la filosofía del *yanantin* (dualidad de opuestos) permite el diálogo entre los pares porque no es dualista (o dicotómica), sino dialógica. El diálogo es el puente, la mediación, el *chawpi*, entre las culturas. Esa filosofía no esconde el conflicto, el *tinkuy* (encuentro), sino que lo usa como forma de resolver conflictos. Ese *tinkuy* puede tener caracteres análogos al método del debate (o la disputa) durante la Edad Media, encontrado en los diálogos de Alcuino de York, Sedulio Escoto, entre otros.

1. Haya y los diálogos para el esclarecimiento de *Espacio-tiempo histórico*

Víctor Raúl Haya de la Torre sostenía que su filosofía se basaba en el marxismo y buscaba emancipar a Indoamérica del imperialismo norteamericano. Con el tiempo, se fue alejando de ambas ideas. Sin embargo, estas forman parte de la génesis del aprismo y, hasta el día de hoy el APRA es miembro de la Internacional Socialista. Para muchos autores, Víctor Raúl fue el pensador político más importante de Latinoamérica (Sobrevilla, 1996, p. 52).

El texto filosófico más destacado de Haya de la Torre (1986) es *Espacio tiempo-histórico*, publicado en 1948. En él, Haya afirma partir de la dialéctica hegeliana y el determinismo histórico de Marx, pero adaptados a la realidad indoamericana con ayuda del descubrimiento por Albert Einstein de la unidad y la relatividad del espacio y el tiempo. El texto contiene cinco ensayos y tres “diálogos esclarecedores”. En estos diálogos, dos personajes ficticios, Telésforo y Fidel, conversan sobre la nueva filosofía de la historia del aprismo. En el nombre de Telésforo, que es quien conduce el diálogo, puede descubrirse la raigambre griega: *Τελέσφορος*, etimológicamente “el que lleva al fin”, nombre

del dios de la curación en la mitología griega. Se trata del maestro filósofo frente a Fidel, el joven aprendiz ávido de conocimientos.

Resulta interesante que Telésforo, basado en un libro de Herbert Dingle, pone el mundo físico en una escena teatral donde la materia ya no es el drama mientras el espacio y el tiempo son el escenario, sino que ahora el drama es el escenario, la propia masa afecta la estructura espaciotemporal del universo. Del mismo modo, los fenómenos históricos son inseparables del espacio-tiempo.

Los dos interlocutores conversan sobre el relativismo y el marxismo, además de la filosofía de la historia, de Hegel, de Ostwald Spengler y Arnold Toynbee. Luego ponen en evidencia el concepto muy europeo que tenía Marx sobre Simón Bolívar, algo contrario a cómo se aprecia al libertador en el “campo gravitacional” indoamericano (p. 99). En Marx, Bolívar aparece como un “cobarde, vil y miserable”, y los marxistas soviéticos repetían dogmáticamente esos calificativos.

Para Haya de la Torre lo principal de la dialéctica es el enunciado de la negación de la negación, la cual niega para continuar y no para destruir, niega y conserva a la vez. Fidel recuerda una hermosa cita de sir Arthur Eddington: “Cuando Einstein derrocó la teoría de Newton tomó la planta de Newton que había crecido más que la capacidad de la maceta y la trasplantó en un terreno más amplio” (p. 76). La teoría de Marx también se habría expandido demasiado para confinarla en los límites de su iniciador. Dice Telésforo:

[...] lo fundamental en el marxismo es la negación, el fluir, el pasar y declinar de todas las creaciones del pensamiento y de la acción del hombre. Que ninguna puede ser eterna y que así como fue negado el hegelianismo, aplicándole su propio método dialéctico, así también tiene que ser negado también dialécticamente, el marxismo. (pp. 61-62)

El texto de Haya representa una forma muy sugerente e inteligente de estudiar la concepción del espacio y del tiempo desde culturas ancestrales y religiosas hasta la producción científica e histórica de su época. Haya parecía ir al día de las publicaciones de divulgación científica. Lamentablemente, cae en un determinismo fisicalista. En palabras de Telésforo: “la revolución profunda de la ciencia física determina la revolución del curso y de la interpretación de la Historia” (p. 110). Más que un diálogo interdisciplinario de las ciencias hay una actitud reduccionista, donde la ciencia social debe seguir las pautas de la física.

Telésforo y Fidel creen que la libertad no es la misma en Inglaterra que en Rusia ni en Indoamérica. El Imperio ruso no conocía la libertad formal de los ciudadanos, por eso en la URSS la dictadura del proletariado era posible, no así en América. Dice Telésforo:

Lo que ocurriría en Norteamérica también [se realizaría] [por medios pacíficos y legales], que es asimismo lo que caracteriza a la lucha por la justicia social en nuestro Continente. La lucha por la libertad es para nuestros pueblos inseparable de la lucha por la justicia. Contamos, para

que así sea, con nuestras peculiares condiciones de espacio-tiempo (p. 121).

Las ideas de Haya, personalizadas en Telésforo y Fidel, dieron soporte teórico a la praxis del APRA. En su texto sobre la historia de las ideas en el Perú, Salazar Bondy (2013, pp. 313-320) reconoce que Haya era el político peruano más importante y discutido del momento. Salazar considera que el relativismo aprista contrasta con el intento de Einstein de buscar un sistema físico que pueda asegurar la validez absoluta de los enunciados científicos. También pone en duda si Haya sostiene la afirmación de los valores de Indoamérica o la dependencia y la alienación frente a los Estados Unidos.

Incluso Gamaliel Churata (2014) llegó a simpatizar con sus ideas tempranas. Escribía ya en 1933:

Al diálogo entre las tendencias que asignan prioridad al ancestro europeo, exclusivo hispano o latino, para América, se ha opuesto recientemente una tendencia indígena de que ha nacido la denominación de Indoamérica. [...] Haya de la Torre ha establecido la oposición triple de estos nombres: Hispanoamérica es la conquista; Latinoamérica la Independencia; Indoamérica la autonomía. (p. 90)

Sin embargo, tres años después, en un diálogo con el entrevistador Walter Martínez, Churata recuerda que un admirador de Haya lo comparaba con Hitler, como si ambos fueran grandes hombres. Gamaliel enjuicia el relativismo aprista como ambidiestro y ambivalente (p. 99). El APRA no lograba romper con una u otra forma del civilismo de la élite criolla peruana: “Cuando el civilismo se hallaba convaleciente de los once años de la dictadura leguista, el APRA, asumiendo personería dialéctica, se le enfrentó con el resultado que todos conocemos” (p. 99). La dialéctica aprista figura aquí más como una retórica sofista.

El relativismo del APRA al final consistió en que era capaz de aliarse con sus propios verdugos, es decir, con Prado Ugarteche y con Manuel Odría, llamándose “izquierdista” se puso del lado de la derecha oligárquica del país. Esta relatividad pudo servir para demostrar el locus de enunciación, hacer frente al eurocentrismo —presente en muchos discursos marxistas de la época—, afirmando la particularidad de Indoamérica, descolonizando las ideas del Perú. Sin embargo, representó a la élite criolla instalada en la Costa peruana, despreocupada del problema del indio. Parece que Haya era tan abierto que “dialogó” con la izquierda y la derecha en vaivenes inesperados. Aunque debe decirse que, al encabezar la Constitución del '79 sí logró un diálogo democrático productivo con las fuerzas políticas del país.

Ahora bien, el diálogo de Telésforo y Fidel prácticamente es un diálogo entre dos apristas, dos Hayas, prácticamente es un monólogo. Telésforo le dice irónicamente a Fidel que es el hombre de las citas exactas, pero él hace exactamente lo mismo. Se trata de una conversación entre dos hombres de letras, dos hombres-letra, dos universitarios criollos que comulgan con la misma idea.

2. Salazar y el *Bartolomé o de la dominación*

El pensamiento de Augusto Salazar Bondy es lo que puede denominarse una filosofía profesional y académica, que atraviesa por varios momentos, uno fenomenológico ontologista (hasta 1965), otro analítico (hasta 1968/1969), y finalmente el de la filosofía de la liberación (hasta su muerte) (Dussel et. al. 926-929), mucho más politizada. Es en este último donde se enmarca el diálogo que nos interesa. Antes de comentar el *Bartolomé* debemos echar un vistazo a la importancia del diálogo para nuestro filósofo.

El método dialogado en Salazar es tan importante que su antología filosófica (1967a) se abre con un extracto de la *Apología de Sócrates* e incluye una parte de *La República*, ambos diálogos de Platón. Según filósofo peruano, el diálogo socrático es uno de los métodos de la enseñanza filosófica, junto a la lectura y comentario de textos, el análisis lingüístico y el método fenomenológico (Salazar, 1967c). Con el método dialogado “el pensamiento del educando es incorporado por acción del profesor en el proceso dialéctico de la reflexión filosófica” (p. 117), donde las ideas se enriquecen con la confrontación y la convergencia, el intercambio y la oposición de los interlocutores. Ese método didáctico se halla en la naturaleza misma del filosofar del filosofar. El pensador puede dialogar no solo en las aulas sino incluso consigo mismo en soledad.

El método socrático tiene dos momentos, uno histórico, el de Sócrates y Platón, y otro actual, el pedagógico, basado en las ideas de Leonard Nelson y otros pensadores. El método socrático es la mayéutica, el arte de “parir” ideas, a través de 1) la ironía, donde al interlocutor se le hace reconocer la propia ignorancia de su ciencia y, 2) la inducción, donde se buscan los conceptos que faltan, formulando definiciones necesarias. El diálogo pedagógico actual consistía en todo un procedimiento de una clase dialogada donde el profesor 1) plantea preguntas a los alumnos buscando las respuestas con ellos, o 2) propone que los alumnos dialoguen entre sí mientras él interviene y corrige (pp. 117-119).

Para Salazar Bondy el diálogo es tan importante como la filosofía misma, la filosofía es en esencia dialógica:

Quando el filósofo medita en soledad, cuando expone y defiende en público sus tesis, cuando intercambia opiniones con otros filósofos, cuando lee las obras de éstos, cuando las comenta e interpreta, está dialogando. Diálogo polémico es siempre su pensar al elaborar tesis y formular enunciados en cualquiera de los modos que hemos expuesto. El debate, en efecto, puede ser metafísico, crítico o estimativo. Por esta presencia universal del diálogo como forma de filosofar puede decirse que en esencia toda filosofía es dialéctica. (Salazar, 2000, p. 208)

El diálogo polémico es una forma de dialéctica. La dialéctica está definida como 1) proceso discontinuo del pensamiento que va de la tesis a la antítesis y la síntesis (en Platón, Hegel, Marx), 2) parte de la lógica trascendental que se ocupa de la razón fuera de la experiencia (en Kant) y 3) arte de discutir. Luego Salazar define diálogo como 1) encadenamiento de argumentos y razones

entre dos o más personas y, 2) relación entre dos o más personas que intercambian ideas o sentimientos y actitudes (1967b, p. 30).

Existe también un texto inédito de nuestro filósofo llamado *Diálogos políticos-1962*, año en el que milita en el Partido Social Progresista. En el diálogo hay cuatro interlocutores: un social progresista, un reaccionario de derecha, un comunista y un joven que quiere integrarse a un partido político. El portavoz de Salazar apuesta por un socialismo humanista y una democracia integral en debate con los extremos del espectro político (Rojas Huaynates, 2021).

Ahora bien, el diálogo *Bartolomé o de la dominación* —escrito en 1973 y publicado póstumamente en 1974— es una forma didáctica de presentar la filosofía de la liberación latinoamericana frente a la dominación colonial del imperio español. El texto retrata la Controversia de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza humana de los nativos americanos. Sin embargo, intervienen de forma horizontal los propios nativos usualmente invisibilizados: Hatuey (el cacique taíno) y Micaela (Bastidas), además del africano Frans (Frantz Fanon), quienes combaten en defensa de los pueblos oprimidos y de la mujer frente a la dominación de Don Diego (de Almagro) y Ginés (de Sepúlveda). En tanto, Bartolomé (de las Casas) trata de abogar por los oprimidos sin salir del marco conceptual europeo y cristiano. Pues bien, Don Diego es el reaccionario opresor, Ginés el teólogo de la dominación y Bartolomé el teólogo de la liberación, Hatuey es el insurrecto latinoamericano, Micaela la india feminista y Frans el revolucionario afrodescendiente. Hay aquí un salto respecto de la filosofía académica de Salazar. Además, ya no se trata de los criollos apristas o de los partidarios ciudadanos de *Diálogos políticos-1962*, estamos frente a unos “diálogos indios” de acuerdo con su autor (Salazar, 1977, p. 7).

El diálogo aquí no es solo un estilo literario o un método filosófico, sino que es la esencia misma de la sociedad. Para Bartolomé, “una sociedad humana no es una máquina bien aceiteada ni un hormiguero; / es un diálogo de personas” (p. 136). El diálogo consigue ahondar en la antropología filosófica. Frans afirma que “un análisis como el que estamos haciendo en este diálogo [...] nos permite entender la dialéctica de la existencia humana” (p. 110). En cambio, los dominadores impiden el diálogo. Frans le dice a Ginés que está fuera del juego de la razón: “tú solo te cierras el camino del diálogo”, en cambio —dice—, Hatuey y Bartolomé “avanzan firmemente por la vía de la verdad comunicable, por vía del lenguaje humano” (p. 111).

Pero la dialógica de Salazar está lejos de ocultar los antagonismos, antes bien los entiende como un momento de la dialéctica de la dominación y la liberación. Según Frans:

La dialéctica de la dominación es
—si me atrevo a expresarla en una fórmula simple—
el proceso de las contradicciones que surgen en el seno de
colectividades humanas,
en las agrupaciones de individuos o de pueblos.

Este proceso, en todos los casos, está determinado por la lucha que se establece entre los dominados y los dominadores. (1977, p. 85)

Bartolomé encuentra una dialéctica de la historia análoga a una dialéctica de la naturaleza, porque el ser humano se encuentra dividido:

Como las aguas que caen sobre una montaña y discurren, de una parte y de otra, en dos vertientes, así también la condición del hombre se ha quebrado, polarizándose. En el hombre histórico hay el polo de la negación y el de la afirmación, el de ser menos y el de ser más, el de la autenticidad y el del malogro. (p. 25)

Al final, Hatuey se dirige a Bartolomé y cierra con un grito de libertad:

No olvides, hermano,
que la libertad y su sostén cotidiano tienen color de sangre
y están henchidos de sacrificio.
Sabemos que tenemos que pagar un precio por el hecho heroico de
constituir una vanguardia.
Somos únicamente los iniciadores de una gesta nacional que se
proyectará por muchos años en el futuro.
El presente es de lucha, el futuro es nuestro.
¡Venceremos!” (p. 159).

En su texto inacabado *Antropología de la liberación* Salazar (1965, p. 309) ensaya una dialéctica de la dominación y la liberación. La dominación pasa por cuatro etapas: dominación incontestada, dominación cuestionada, dominación combatida y dominación comprendida en su significación estructural. Es en esta última donde se entiende que la dominación es el “lazo estructural que divorcia y hace imposible el diálogo y la solidaridad de los hombres en todas sus formas” (p. 310). En la dialéctica de la liberación también existen cuatro etapas: 1) aceptación y descontento, 2) integración e identificación, 3) rebelión y ruptura, 4) liberación y diálogo. En la última el dominado reconoce el ser libre del otro donde se “establece una comunicación dialógica de seres libres” (p. 311).

3. Churata y la *Resurrección de los muertos*. *Alfabeto de lo incognoscible*

Gamaliel Churata es el filósofo peruano contemporáneo más importante y paradójicamente el más desconocido a tal punto que no figura en la historia de las ideas de Salazar Bondy, así lo cree el profesor Zenón Depaz (Apuntes de Filosofía, 2024). Salazar no pudo conocerlo porque sus ideas no fueron difundidas en el Perú y era más conocido en Bolivia, donde se exilió. Churata, profunda pero desordenadamente leído, reaccionó contra el logocentrismo y el pensamiento cartesiano occidental. David Sobrevilla (1996, pp. 464-465) escribía hace décadas que no había una interpretación satisfactoria de su obra. Gamaliel representa al indigenismo vanguardista y anticipa el pensamiento decolonial desde el imaginario aimara.

Vale la pena observar qué nos puede decir nuestro pensador sobre el método dialogado socrático. Gamaliel Churata tiene un poemario llamado

Mayéutica, que es, según su autor (2010, p. 72), “la discusión del socratismo”. Pero en otro lugar, el método socrático es elogiado por Churata y utilizado como insumo de su obra: “Ha sostenido el genio de la mayéutica que la mejor manera de enseñar es partear; pues la sabiduría es connatural y ella se manifiesta en la personalidad” (1957, p. 252). El escritor peruano participó del movimiento boliviano *Gesta Bárbara* que, según él, “hizo todo: teatro, conferencias, veladas literarias, revista, revolución aristárquica, dialogaciones platónicas” (2014, p. 179). Churata entiende muchas veces la dialéctica en sentido dialógico: A *El pez de oro* le llama “Dialéctica del realismo psíquico”, y *Resurrección de los muertos* es “dialéctica de su estructura en forma dramática” (2014, p. 240). Pero la dialéctica también es vida, es la “dialéctica germinal” (2010, pp. 676 y 747) que engendra la vida.

Ahora bien, debe resaltarse que el pensador puneño se siente enormemente influenciado por los diálogos satíricos de Luciano de Samosata de quien recuerda los *Diálogos de los muertos*, que son, “maravillas de casualidad y de gracia”, (Churata, 1957, p. 296), donde el humorista sirio habla irónicamente de filósofos ya muertos. Nótese la similitud con el título *Resurrección de los muertos*.

La obra cumbre de nuestro escritor es *El pez de oro*, donde combina prosa, poesía, ensayos, oraciones, y los combina con diálogos. Pero es en *Resurrección de los muertos* donde el teatro y el diálogo copan la totalidad de la obra. Escrita por varios años antes del *Bartolomé* de Salazar, fue publicada recién en 2010. Por eso la presentamos después del diálogo salazariano. El vanguardismo y el indigenismo del autor se dejan ver en su uso de neologismos y términos quechuas y aimaras. En casi 800 páginas, el Profesor Analfabeto se enfrenta a Platón, precisamente el pionero del diálogo filosófico. Platón es una figura central de la tradición filosófica predominante a tal punto que según Alfred North Whitehead (1929, pp. 67-68): “La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea, es que ésta consiste en una serie de notas marginales a Platón”. Usando la filosofía platónica se puede concluir que el pensamiento andino no sería *episteme* (saber verdadero) sino *doxa* (opinión dudosa).

Participa también el Khorí-Puma (puma de oro), en quien el profesor se convierte, y ocasionalmente la sacerdotisa Sakha-Aklla, Kant y el hermano Francisco (de Asís). La racionalidad andina, mágica y mítica, debate con el racionalismo clásico occidental. El profesor es zapatero y ágrafo, hombre no letrado, igual que Sócrates, y, como éste, dialoga con paradojas e ironías. El mismo núcleo de *Resurrección de los muertos* es la paradoja de que los muertos viven, el principio de *ahayu-watan* (el alma amarra). Según Churata, Marx mismo manda en la China comunista aun estando muerto. En una entrevista sobre *El pez de oro*, Churata afirma que “cuando se entienda su dialéctica, se comprenderá que el vuelo de ultratumba háse raído finalmente, porque la muerte fue un mito de la patología del alma humana y los muertos viven con los vivos” (2014, p. 240).

El Profesor Analfabeto asevera que la muerte no existe para los hombres del Tiwanaku:

Para estos pueblos la muerte es un mito y es ese mito en manos de las religiones positivas el fundamento de la dualidad de Esencia y Sustancia como factores dialécticos de la conciencia humana. Si sostenemos lo primero, habremos de implantar de entrada este fundamento, la muerte es sino una creación de la palabra humana y no posee otro valor que el de las cinco letras que la forman. (2010, p. 59)

Churata intenta poner en evidencia la muerte de los mitos europeos y modernos: la razón, el progreso y de la libertad. Ante todo, anuncia la resurrección de los muertos. El texto termina con las voces exclamando:

¡Gloria al binomio humano que en Ultratumba organiza el Ejército de la Resurrección!... ¡Gloria al Khorí-Puma!... ¡Viva el Profesor Analfabeto!... ¡Haylli!... ¡Haylli!... ¡Explotan los sepulcros y los muertos se levantan!... ¡Gloria al Tawantinsuyu!... ¡El hombre es inmortal como la vida!... (Churata, 2010, p. 842)

Toda filosofía, por muy presentista que se considere, dialoga siempre con el pasado, todo texto escrito que asimilamos o refutamos pertenece al pasado. No podemos polemizar con textos ni autores del futuro. Las figuras más predominantes presentes en las discusiones filosóficas están muertas: Sócrates, Platón, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx. Muertos están Las Casas, Sepúlveda, Hatuey, y también lo están Haya, Salazar y Churata y sin embargo “cobran vida” en este texto. Para Churata, estaban todos vivos, andinos y occidentales, sin caer en chovinismo o un indianismo fundamentalista. Creía que Marx y Nietzsche eran más importantes que, digamos, Haya de la Torre.

La filosofía aprista no dialoga con el pensamiento andino ni con la indianidad del Perú. El Perú nació fragmentado, la peruanidad fue rota cuando la nacionalidad se pasó de los Andes a la Costa, y el APRA solo hablaba de “indoamericanismo” de forma retórica.

Sin metáforas, que el Perú traído de las orejas por Pizarro sobre la costa, es eso: una nación traída de las orejas. Y el APRA y sus jóvenes acólitos podrán saber entonces que, dialécticamente inclusive, la realidad del Perú está en los Andes, que el Perú es un fenómeno andino, como el APRA es un fenómeno de la costa; que el indoamericanismo para los peruanos principalmente no tiene tantas letras como estupideces en cada una de ellas; y que no queda otro camino que “peruanizar el Perú”, como quería el “comunista” Mariátegui, lo cual implícitamente quiere decir: andinizar el Perú. Hacer de un esperpento grotesco una nación genuina. Como se ve, el APRA, mi amigo, sobre todo desde el punto de vista peruano, carece de una filosofía... (Churata, 2014, p. 101)

Nada hay que decir respecto a Salazar, ni quiera sobre el régimen de Velasco, que Churata a las justas llegó a ver ascender. Pero a diferencia de los diálogos hayistas, los del escritor puneño son, como el *Bartolomé*, diálogos indios. La filosofía churateana es ese pensamiento genuino de Latinoamérica que Salazar buscó y nunca encontró.

Conclusiones

1. La filosofía del siglo XX rara vez ha cultivado el diálogo. Vallejo y Mariátegui resaltaron la importancia del diálogo en un siglo en el que la velocidad del transporte era propicia a la conversación dinámica y dialéctica. El teatro de Vallejo y los diálogos de Guardia Mayorga también podrían ser considerados en un trabajo más amplio.
2. Existen tres pensadores peruanos cuyos diálogos filosóficos han sido notorios: los de *Espacio-tiempo histórico* de Haya de la Torre, *Bartolomé o de la dominación* de Salazar Bondy y *Resurrección de los muertos* de Churata. Todos desde la izquierda tienen pretensiones de emancipación de los oprimidos. Vale la pena evaluarlos en tanto diálogos interculturales frente a nuestra indianidad.
3. Los diálogos de *Espacio-tiempo histórico* se centran en defender las ideas relativistas de Haya como superación indoamericana de la dialéctica de Hegel y Marx, aun partiendo de ella. Los personajes, Telésforo y Fidel representan dos apistas criollos esclareciendo sus propias ideas en un diálogo parecido a un monólogo. No trata en ningún momento nuestra indianidad sino que discute la historia vista desde el campo gravitacional indoamericano.
4. *Bartolomé o de la dominación* es un diálogo indiano donde Hatuey, Micaela y Frans luchan por la liberación de los oprimidos frente a sus dominadores Don Diego y Ginés, y dialogando de forma horizontal, racional y fraterna con Bartolomé. Se trata de un diálogo intercultural donde Salazar toma en cuenta nuestra indianidad en el marco de la discusión sobre la naturaleza humana.
5. *Resurrección de los muertos* es un diálogo denso donde el Profesor Analfabeto (portavoz de Churata) se enfrenta a Platón en una conferencia donde se convierte en el Khori-Puma. La temática es amplísima, pero se centra en la imposibilidad de la muerte. Es el diálogo intercultural por excelencia desde nuestra indianidad discutiendo la naturaleza de la vida y la muerte.
6. Los tres pensadores reconocen de una u otra forma la raigambre griega del diálogo filosófico en Sócrates y Platón. Salazar en particular tiene importantes estudios sobre el método dialogado. Los tres hacen uso de la dialéctica, la negación de la negación en Haya, la dialéctica de la dominación y la liberación en Salazar y la dialéctica germinal del *ahayu-watan* en Churata.
7. El diálogo entre los tres pensadores no fue siempre posible. Pero la presencia predominante de Haya en la política peruana y sus vaivenes a la izquierda y la derecha permiten la crítica de Salazar y sobre todo de Churata. El indoamericanismo apista no logra, según este último, representar ni dialogar con nuestra indianidad.
- 8.

Bibliografía

- Apuntes de Filosofía (2024). El Pez de oro de Gamaliel Churata - Viernes filosófico- Dr. Zenón de Paz Toledo.
<https://www.youtube.com/watch?v=RM7tWUVkkrq>
- Churata, G. (1957). *El pez de oro. (Retablos del Laykhakuy)*. Canata.
- Churata, G. (2010). *Resurrección de los muertos*. Asamblea Nacional de Rectores.
- Churata, G. (2014). *Textos esenciales*. Khrekhenek.
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría andina para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico de Teología.
- Haya de la Torre, V. R. (1986). *Espacio tiempo-histórico*. Serie Ideología Aprista.
- Haya de la Torre, V. R. (2010). *El antiimperialismo y el APRA*. Congreso del Perú.
- Mariátegui, J. C. (1978). *Signos y obras*. Amauta.
- Rojas Huaynates, J. (2021). Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana. Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds.). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico*. Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán, pp.109-142.
- Salazar Bondy, A. (1967a). *Breve antología filosófica*. Universo.
- Salazar Bondy, A. (1967b). *Breve vocabulario filosófico*. Universo.
- Salazar Bondy, A. (1967c). *Didáctica de la filosofía*. Universo.
- Salazar Bondy, A. (1977). *Bartolomé o de la dominación*. Peisa.
- Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1976-1974*. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Salazar Bondy, A. (2000). *Iniciación filosófica*. Mantaro.
- Salazar Bondy, A. (2013). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía en nuestra América?* Fondo Editorial del Congreso del Perú / Banco Central de Reserva del Perú.
- Sobrevilla, D. (1992). *La filosofía contemporánea en el Perú*. Carlos Matta.
- Tubino, F. y Mansilla, K. (2012). *Universalidad e interculturalidad*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vallejo, C. (1979). *Teatro completo. Tomo II*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vallejo, C. (1987). *Desde Europa. Crónicas y artículos (1923-1938)*. Fuente de Cultura Peruana.
- Whitehead, A. N. (1956). *Proceso y realidad*. Losada.
- Yáñez del Pozo, J. (2002). *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural en el Manuscrito de Huarochirí*. Abya-Yala.

Itinerario filosófico en Humberto Vidal Unda

Philosophical Itinerary in Humberto Vidal Unda

Jesus Alexander Galdos Gamarra

Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Cusco, Perú

galdosgamarra@gmail.com

ORCID: 0009-0000-6844-3818

Resumen

En el itinerario filosófico de Vidal se condensan, en esencia, las ideas que desarrolla a lo largo de sus múltiples escritos. En ellos recoge intereses sociales y culturales del Cusco, así como la influencia recibida de sus maestros y contemporáneos. Humberto Vidal Unda representa uno de los rostros centrales de la filosofía en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC) entre 1940 y 1965, periodo en el que se posiciona como un referente para reflexionar sobre las necesidades sociales, la construcción de identidad y el horizonte desde el cual debe trabajarse el pensamiento. Su obra no se limita a la producción académica universitaria: también contribuye a la revalorización y posicionamiento del Inti Raymi en el Cusco, y figura entre los primeros en plantear una filosofía incaica. En ese sentido, Vidal resulta clave para comprender el desarrollo de las ideas filosóficas en el Cusco y su proyección en la historia intelectual del Perú.

Palabras clave: Cusqueñismo, Inti Raymi, Identidad cultural, realismo científico, estética vital.

Abstract

In Vidal's philosophical itinerary, the ideas he develops throughout his many writings are distilled in essence. These texts bring together the social and cultural concerns of Cusco, as well as the influence he received from his teachers and contemporaries. Humberto Vidal Unda stands as one of the central figures of philosophy at the National University of San Antonio Abad of Cusco (UNSAAC) between 1940 and 1965, a period in which he emerged as a key reference for reflecting on social needs, the construction of identity, and the horizon from which philosophical thought should be pursued. His work is not limited to academic production within the university: he also contributed to the revaluation and cultural positioning of the Inti Raymi in Cusco, and he is among the first to propose an Inca philosophy. In this sense, Vidal is essential for understanding the development of philosophical ideas in Cusco and their projection within Peru's intellectual history.

Keywords: Cusco, regionalism, cusqueñismo, Inti Raymi, cultural identity, scientific realism, vital aesthetics.

Fecha de envío: 03/08/2025 **Fecha de aceptación:** 06/11/2025

Biografía de Humberto Vidal Unda

Para comprender el pensamiento de un filósofo es necesario atender a las premisas sociales y culturales que lo formaron. Las ideas no se gestan únicamente en el terreno del intelecto, sino que emergen de la experiencia vital, de la familia, de las condiciones históricas y del entorno simbólico que marcan a la persona. En el caso de Humberto Vidal Unda, aproximarse a su biografía resulta indispensable para entender la raíz de su propuesta filosófica.

Nacido el 9 de septiembre de 1906 en Urubambilla, distrito de Acomayo (Cusco), fue el primogénito de ocho hermanos (Vidal de Milla, 1982). Según el testimonio de su hermana Delia Vidal de Milla, Humberto fue un hombre pasional, inclinado hacia la naturaleza y profundamente marcado por las adversidades de su infancia, experiencias que alimentaron la dimensión existencial de su carácter. Su madre le enseñó a leer, gesto inicial que se transformó en la semilla de su vocación intelectual.

Realizó sus primeros estudios en el colegio de varones de Sicuani y posteriormente se trasladó al Cusco, ciudad que lo impresionó de manera decisiva. Relata Delia que su primer ingreso a la capital imperial, guiado por un anciano español apodado “Chapete” —siendo el padre de Humberto Vidal— dejó en él una huella imborrable. En la memoria de Vidal, el Cusco se elevaba como un “templo de la cultura”, cuya grandeza lo ligaba con las civilizaciones universales. Más adelante, en artículos de la Revista Universitaria, comparó a la ciudad con Babilonia, Nínive o Fenicia, afirmando que el Cusco sobrevivía porque poseía una “semilla” superior que garantizaba su continuidad histórica (Vidal de Milla, 1982).

Ingresó al Colegio Nacional de Ciencias, institución que llamó su “alma mater” y por la que guardó un profundo afecto, expresado en cartas y escritos. Allí recibió formación de maestros de gran talla como José Gabriel Cosío, Rafael Aguilar, Fortunato L. Herrera, Uriel García, Genaro Fernández Baca, César Jesús Gallegos y Rafael Calderón Peña y Lillo, entre otros. Estos docentes moldearon en él una visión amplia de la cultura y del pensamiento, y en particular Uriel García lo acompañó más adelante como revisor de su tesis doctoral.

Vidal culminó sus estudios en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, donde obtuvo el grado de Doctor en Filosofía y Letras. En su vida profesional combinó la docencia escolar —en colegios como Las Mercedes, Santa Ana, San Francisco, el Nacional de Ciencias y la Escuela de Artes y Oficios— con la enseñanza universitaria, dictando cursos de Moral, Metafísica, Lógica y Ética. Su labor académica reflejó un estilo formador, centrado en el vínculo entre filosofía y vida práctica.

En lo personal, se casó a los 22 años con Olinda Riquelme Zevallos Ortiz, con quien tuvo cinco hijos y doce nietos. Su vida familiar, sin embargo, no lo apartó de una fuerte vocación pública: fue impulsor del cusqueñismo, entendido no solo como amor a la ciudad, sino como programa intelectual y cultural para rescatar el valor del arte, la cultura popular y la identidad regional. A lo largo de su trayectoria asumió un rol protagónico en iniciativas que marcaron la vida cultural del Cusco: cofundador del Centro Qosqo de Arte Nativo (1924), promotor del

Inti Raymi y la Semana del Cusco (1944), presidente del Instituto Americano de Arte (1945) y creador de espacios de difusión cultural como la Hora del Charango en 1937.

Por qué leer a Humberto Vidal

Este volumen de *Obras escogidas de Humberto Vidal Unda* ofrece al lector un itinerario por un pensamiento gestado en el Cusco entre las décadas de 1930 y 1960, en diálogo con debates nacionales e internacionales. La selección reúne textos de naturaleza diversa —tesis, ensayos, boletines, coloquio— que convergen en un mismo núcleo: el arte y la filosofía como fuerzas orgánicas de integración social, orientadas por una ética pública y por la convicción de que la cultura no es un ornamento, sino una potencia formativa y política.

La propuesta de Vidal puede leerse como un arco que se tensa en tres direcciones complementarias. Primero, una estética vital que piensa la belleza como contenido activo capaz de movilizar, educar y unir; segundo, una reconstrucción filosófica que devuelve a la filosofía el papel de rectora de la conducta y coordinadora de los saberes científicos; y tercero, una metafísica unitaria —de cuño realista-científico— que busca superar dualismos heredados y abrir hipótesis racionales a la verificación futura. Todo ello se relaciona con una lectura histórica del Perú —y particularmente del Cusco— que concibe símbolos, fiestas y tradiciones como dispositivos de cohesión y proyección de futuro.

Este estudio presenta, en primer término, un contexto vital e intelectual; luego, un recorrido descriptivo por cada obra incluida, enfatizando sus tesis, estructura argumental y relevancia; finalmente, se exponen los problemas transversales y los aportes que hacen de Vidal una voz singular de la filosofía peruana y latinoamericana del siglo XX.

Contexto vital e intelectual: Cusco, indigenismo y diálogo con la filosofía universal

La formación del pensamiento filosófico de Humberto Vidal Unda no puede entenderse al margen del contexto cusqueño de la primera mitad del siglo XX. El Cusco era entonces una ciudad marcada por profundas fracturas sociales: una élite criollo-mestiza urbana que ejercía poder político y económico, y una población indígena mayoritaria sometida al gamonalismo agrario. En este escenario el formo parte del cusqueñismo, corriente que buscaba revalorizar la identidad regional frente al centralismo limeño y frente al desprecio hacia lo indígena, tanto en las élites como en los propios sectores populares (Calvo, 2006). Dentro de este movimiento surgieron dos líneas: el incaismo, que exaltaba el pasado incaico como símbolo de grandeza, y el incanismo, que, en la lectura de Uriel García, proponía un mestizaje cultural integrador mediante procesos de endoculturación.

En este clima de ideologías cusqueñas, Vidal toma una postura de Praxis, donde se encamino en la búsqueda de identidad, orientó su filosofía hacia la articulación entre arte, vida y comunidad. Desde su tesis doctoral “Hacia un

nuevo arte peruano” (1938), asumió que el arte no debía reducirse a placer o adorno, sino concebirse como contenido vital, una fuerza pedagógica y emancipadora capaz de cohesionar a la sociedad. Esta concepción estética no se agota en la teoría: se vincula directamente con el proyecto cusqueñista de revitalizar símbolos colectivos —como el Inti Raymi en la Semana del Cusco— para construir una identidad cultural activa y transformadora.

La trayectoria académica de Vidal —formado en el Colegio de Ciencias y en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco— consolidó un enfoque que unía rigor filosófico con compromiso social. Una vez graduado se convirtió en catedrático de los cursos de ética, lógica, metafísica y moral, evidenciado que para él la filosofía no era mera especulación, sino guía de conducta y forma de vida.

En ese contexto, Vidal no se limitó al plano académico. Fue cofundador del Centro Qosqo de Arte Nativo (1924), impulsor de la Semana del Cusco y del Inti Raymi (1944), presidente del Instituto Americano de Arte (1945), y participante activo de la Sociedad de Cholos (1939). También incursionó en el ámbito comunicativo con programas radiales como Hora del Charango (1937), que acercaban el folclore y la reflexión cultural a públicos amplios.

Estas acciones evidencian que su compromiso filosófico se expresaba a la par en la institucionalidad cusqueña: rescatar tradiciones, articular la vida cultural con proyectos de modernización y proponer al Cusco como centro de irradiación identitaria. En suma, su ideario se sostuvo en una praxis donde la filosofía se vinculaba orgánicamente con la vida cultural y política de la región.

Hacia un nuevo arte peruano (1938)

La tesis doctoral de 1938 marca el inicio del programa estético-político de Vidal y constituye uno de los pilares para comprender su pensamiento filosófico en torno al arte como factor de cohesión cultural. El texto avanza en dos movimientos. El primero corresponde a una crítica depuradora de las doctrinas estéticas que, en opinión de Vidal, reducen la experiencia artística a dimensiones parciales, como por ejemplo la del placer en Tolstói, juego en Schiller e instinto en Spencer. Aun reconociendo sus aportes, advierte que tales concepciones quedan limitadas a marcos sociales y morales de su tiempo y no alcanzan a revelar la fuerza orgánica del arte en la vida de los pueblos (Vidal, 1938). En contraste, recupera intuiciones como de Guyau y Véron sobre el arte como germen de sentimientos y voluntad, para proyectarlas en su propia tesis: la belleza entendida como contenido vital, una energía emotiva que moviliza a la acción y que se despliega en el plano pedagógico, comunitario y cultural.

El segundo movimiento es propositivo y formula los lineamientos del denominado “nuevo arte peruano”. Vidal distingue entre “artes vitales”, con poder educativo y transformador, y “artes secundarias”, de carácter ornamental. Esta distinción no tiene un sentido peyorativo, sino metodológico: busca dotar al arte de una función activa en la vida colectiva. Así, el nuevo arte debe contribuir a la unidad nacional, promover la libertad, elevar la sensibilidad común y consolidar un horizonte identitario. La apelación al arte indígena cumple aquí un papel decisivo: no se trata de un rescate arqueológico, sino de valorar el carácter

comunitario y anónimo de la creación estética incaica y popular, en oposición al individualismo del arte moderno de firma. De este modo, el arte se convierte en medio de transformación cultural y en herramienta de afirmación identitaria, vinculando la memoria ancestral con los desafíos contemporáneos del Cusco y del Perú.

En este sentido, Hacia un nuevo arte peruano no es únicamente un tratado estético, sino un manifiesto filosófico que inaugura la proyección cusqueña de Vidal. La centralidad del arte como “contenido vital” anticipa la función cultural que desempeñarán iniciativas como la revitalización del Inti Raymi (1944) y el impulso de su cusqueñismo, donde el arte ya no se concibe como adorno, sino como práctica viva que articula pedagogía, identidad y política.

El problema del indio y el indigenismo (1940)

En el discurso del Día del Indio, Vidal desmonta el prejuicio racial y redefine el “problema del indio” como cuestión nacional, social y económica. Recuerda la reiteración —y vaciamiento— de leyes protectoras desde el período colonial y denuncia la distancia entre norma y realidad. Apoyándose en referencias de la ciencia de su tiempo y en ejemplos concretos, insiste en que no hay inferioridad biológica; lo que existe es una situación histórica de postración propia de un pueblo vencido (Vidal, 1940). El indigenismo, por tanto, no puede ser nostalgia arqueológica; debe convertirse en actitud beligerante por la unidad nacional, integrando al indígena espiritual, social y económicamente. Este texto ilumina la conexión entre estética e identidad: al valorar la arquitectura, el textil y la cerámica indígenas como expresiones de capacidad cultural, prepara el terreno para que el arte y la fiesta funcionen como palancas de dignificación y ciudadanía.

Arte y vida (1944)

Este ensayo profundiza el giro vital de 1938. El hombre, dice Vidal, es un ser de anhelos que tiende a ser más; cuando se cancela esa dinámica, sobreviene la muerte en sentido existencial (Vidal, 1944). En tal marco, el arte se revela como expresión exaltada de ese anhelo: anticipa horizontes que la conciencia ordinaria aún no capta y por eso los artistas se adelantan a su tiempo. El texto asocia el “vivir con intensidad” con una visión dialéctica del mundo, en la que cada fenómeno se entiende como parte de un todo orgánico.

Por un lado, el arte no puede reducirse a técnica o adorno; es emoción auténtica que interpela la conducta. Por otro, la filosofía misma —y sus sistemas— se hallan determinados por condiciones de vida; no hay pensamiento puro al margen de la historia y las estructuras sociales. *Arte y vida* afianza, pues, un método: partir de la vida para pensar el sentido y devolver a la cultura su potencia formativa.

Semana del Cuzco (Boletines del Inti Raymi) (1945–1946)

Los boletines de 1945–1946 constituyen un laboratorio de política cultural. En 1945 se fundamenta la elección del 24 de junio por su coincidencia con el

solsticio de invierno y la antigua fiesta del Inti Raymi, por su reconocimiento popular, conveniencia climática y atractivo turístico. En 1946, el texto “Lo que significa la Semana del Cuzco” articula cuatro dimensiones: emocional (orgullo cusqueño frente al menosprecio interno), histórica (Cusco como cuna de la peruanidad y centro cultural de América), económica (dinamización productiva y comercial) y práctica (posicionar a Cusco como primer centro turístico del continente e inducir inversión estatal en infraestructura urbana) (Vidal, 1945/1946).

Desde una perspectiva descriptiva, estos documentos muestran cómo la revitalización simbólica —no folclorista— puede organizar afectos, mover economía y dirigir políticas públicas. La comparación con celebraciones internacionales (Semana Santa de Sevilla, Carnaval de Venecia) apunta a estándares de proyección y revela una estrategia de presión sobre el Estado para convertir la memoria en programa de futuro.

Congreso de filosofía (1951)

A partir del congreso de 1950 en Lima, Vidal publica un ensayo diagnóstico sobre el estado de la filosofía. Sostiene que, históricamente, la disciplina ha perdido su papel rector: primero subordinada a la fe en la Edad Media, luego enclaustrada en lenguajes herméticos o al servicio de intereses políticos y religiosos (Vidal, 1951). La tarea es devolverle el trono, no para erigir un dogma, sino para orientar la conducta en tiempos de crisis.

El texto tiene un tono pedagógico donde interpela a la juventud e insiste en que un congreso filosófico no debe limitarse a protocolos, sino a valentía intelectual. Se perfila aquí el vínculo entre filosofía y vida pública que madurará en 1952: pensar la totalidad, integrar ciencias y mostrar caminos.

Hacia una filosofía americana (1952)

El ensayo constituye uno de los textos programáticos más relevantes de Vidal, pues en él se condensa tanto una metodología como una propuesta de horizonte filosófico. Vidal define la filosofía como un conocimiento racional de la realidad en su totalidad, apoyado en el diálogo con las ciencias, pero también como una interpretación hipotética de lo desconocido o insuficientemente conocido (Vidal, 1952). De esta manera, la filosofía no se limita a sistematizar los saberes existentes, sino que cumple la función creadora de abrir hipótesis que orienten y anticipen nuevas formas de verificación empírica.

La categoría —“el hombre piensa como vive y actúa como piensa”— sintetiza la correlación entre sistemas de vida y sistemas de pensamiento, situando a la filosofía en una estrecha relación con la existencia histórica y social. Frente a la fragmentación doctrinaria y al predominio de una tecnociencia sin horizonte ético, Vidal propone el realismo científico como vía para recuperar la función integradora de la filosofía. Este realismo otorga a la metafísica el papel de elaborar hipótesis racionales que den coherencia a la totalidad del saber, mientras que la ética adquiere la misión de orientar la técnica y el conocimiento hacia la construcción de una vida buena y plena.

La dimensión “americana” de esta filosofía no se reduce a un localismo folclórico ni a una simple imitación de modelos europeos, sino que remite a una posibilidad histórica de síntesis. Para Vidal, lo americano implica asumir nuestras condiciones geográficas, sociales y culturales como punto de partida para pensar y superar la dependencia intelectual. De este modo, su proyecto se inserta en un debate más amplio sobre la necesidad de una filosofía situada, capaz de dialogar con las tradiciones universales sin renunciar a su anclaje en la experiencia andina y latinoamericana. En esta perspectiva, Hacia una filosofía americana puede leerse como un manifiesto que busca reconfigurar la filosofía en clave histórica, vital y social, restituyéndole su papel de orientadora de la existencia colectiva en un contexto de modernidad en crisis.

Dimensión humana de José de San Martín (1954)

En este ensayo, Humberto Vidal Unda compone un retrato moral de José de San Martín que trasciende la simple narración de campañas militares para destacar una ética de servicio. Resalta virtudes como la austeridad, la renuncia a honores y recursos, la prioridad del bien común, el impulso a instituciones públicas (bibliotecas, hospitales) y una pedagogía cívica ejemplificada en las Máximas dirigidas a su hija (Vidal, 1954). La célebre renuncia en Guayaquil se presenta como gesto de grandeza moral: ceder protagonismo en aras de garantizar la independencia sudamericana.

La pieza cumple, dentro de la economía del pensamiento de Vidal, una función de espejo ético: la filosofía no es mera especulación abstracta, sino un estilo de vida. San Martín encarna así la unidad entre virtud y política, en sintonía con el programa de reconstrucción filosófica que Vidal había delineado entre 1951 y 1952: orientar el poder, la técnica y la acción social hacia fines humanistas.

Este enfoque supone, además, un distanciamiento crítico frente a corrientes contemporáneas como el existencialismo sartreano. Vidal cuestiona la deriva hacia un subjetivismo radical que, en el caso de Sartre, conduce a una exaltación de la libertad desligada de coordenadas éticas y comunitarias. En contraste, su lectura de San Martín reivindica una libertad orientada por la responsabilidad, la renuncia personal y el compromiso con la colectividad. De este modo, el héroe libertador no es un individuo ensoñado en su angustia, sino un modelo de acción histórica que integra vida personal y destino común.

En consecuencia, este ensayo puede leerse como un capítulo clave en la propuesta vidaliana de una filosofía encarnada: una reflexión que hunde sus raíces en ejemplos históricos y que, frente a la fragmentación doctrinaria y los discursos existencialistas de su tiempo, postula una filosofía vital, ética y orientadora de la vida pública.

La substancia del mundo (1955)

Aquí Vidal desarrolla una de sus contribuciones más ambiciosas al debate filosófico latinoamericano: la hipótesis unitaria frente al dualismo clásico que separa materia y espíritu. Para Vidal, los avances de la ciencia contemporánea

—desde la teoría de la relatividad hasta la física cuántica— han puesto en crisis las concepciones mecanicistas y atomistas de la materia. En este contexto, plantea que materia y espíritu no deben entenderse como entidades contrapuestas, sino como manifestaciones diversas de un mismo principio originario: una energía viva, espacio-temporal y participada por todo lo existente (Vidal, 1955).

Este planteamiento no constituye un desplazamiento de la ciencia por la metafísica, sino una colaboración fecunda. Mientras la ciencia se ocupa de describir fenómenos verificables, la metafísica, de la forma en que la entiende Vidal, cumple la función de proponer hipótesis rectoras cuando el dato empírico resulta insuficiente o fragmentario. La filosofía, así concebida, no compete con la ciencia, sino que la acompaña en su tarea de comprender la totalidad, formulando conceptos que orienten su desarrollo hacia horizontes de sentido.

El texto recoge las transformaciones epistemológicas de la física contemporánea para formular lo que Vidal denomina un monismo dinámico. Se trata de una visión unitaria que supera tanto el materialismo reductivo como el espiritualismo abstracto, integrando en un mismo proceso vital las dimensiones físicas, biológicas y culturales de la existencia. En esta concepción, la “substancia del mundo” no es una entidad estática, sino una energía creadora en permanente transformación, cuya manifestación más alta se verifica en la conciencia humana y en su capacidad de orientar técnica y cultura hacia fines superiores.

El valor del ensayo radica no solo en la síntesis conceptual, sino en su programa filosófico: vincular el conocimiento científico con una orientación humanista. Vidal advierte que la ciencia y la técnica, si se desarrollan sin guía ética, pueden convertirse en una amenaza para la humanidad. De allí la célebre metáfora del “niño con revólver”, imagen crítica de un poder técnico sin dirección moral (Vidal, 1952). Frente a ello, la filosofía debe asumir un rol rector, articulando metafísica, ciencia y ética en una misma perspectiva: la construcción de un saber integral al servicio de la vida.

De este modo, “La substancia del mundo” no es solo un ensayo metafísico, sino una pieza clave dentro del programa de reconstrucción filosófica vidaliana. En ella se evidencia su intento por conciliar ciencia moderna y tradición filosófica, superando el dualismo heredado de Occidente y proyectando una ontología unitaria que responda a las condiciones históricas de América Latina. Esta propuesta refuerza la coherencia del realismo científico de Vidal.

La substancia del mundo: Ensayo de interpretación de algunos fenómenos metacientíficos (1957)

En este ensayo, Vidal prolonga la hipótesis unitaria desarrollada en “La substancia del mundo” (1955) hacia un ámbito fronterizo del saber: los llamados fenómenos “metacientíficos”. Inspirado en la categoría de los “residuos inclasificados” de William James, Vidal incorpora a la reflexión filosófica experiencias como la telepatía, el hipnotismo, la clarividencia, los sueños premonitorios, las curaciones espontáneas o la adivinación (Vidal, 1957). Lejos

de aceptarlos de manera acrítica, critica con severidad la actitud del cientificismo que los descarta a priori como superstición o charlatanería, denunciando en ello una “pedantería” que clausura la posibilidad de conocimiento antes de someterlo a examen.

Desde una perspectiva descriptiva, el ensayo cumple la función de mapear dichos fenómenos en su persistencia histórica, religiosa y folclórica, mostrando que no se trata de invenciones aisladas, sino de experiencias recurrentes en diversas culturas. Desde una perspectiva metodológica, sostiene que la metafísica, entendida en clave de realismo científico, tiene la tarea de formular hipótesis racionales que otorguen un marco de comprensión a tales experiencias, aun cuando su verificación empírica quede abierta para el futuro. En otras palabras, la filosofía no sustituye a la ciencia, pero tampoco renuncia a problematizar aquello que todavía escapa a la experimentación controlada.

El aporte del texto no reside tanto en validar estos fenómenos como en ensanchar el horizonte de lo pensable. Vidal reconoce el riesgo de extrapolación, pero reivindica la función eurística de la metafísica: impedir que la ciencia, en nombre de una racionalidad limitada, cierre prematuramente la pregunta por la realidad. Así, los fenómenos metacientíficos son considerados como señales de zonas inexploradas del mismo principio unitario —la energía viva— que subyace a lo material y espiritual. Con ello, La substancia del mundo en su versión de 1957 reafirma el programa vidaliano de reconstrucción filosófica: articular ciencia, metafísica y cultura en una visión integral de la realidad.

Bosquejo de una antropología filosófica (1960)

Este ensayo se abre con una constatación fundamental: el hombre, en virtud de su ciencia, técnica y cultura, se ha convertido en un “gigante cósmico”, pero, paradójicamente, continúa siendo un “desconocido” para sí mismo (Vidal, 1960). A partir de esta tensión, Vidal plantea la necesidad de una antropología filosófica que, más allá de las aproximaciones parciales de la antropología física o cultural, sea capaz de captar la totalidad de lo humano en su complejidad existencial y espiritual.

El texto despliega un recorrido por diversas tradiciones del pensamiento, desde la mayéutica socrática hasta la filosofía contemporánea de Zubiri, recogiendo los aportes que permiten delinear las notas esenciales de la condición humana. Entre ellas destacan la libertad, la historicidad, la espiritualidad, la trascendencia, el ensimismamiento, la religación, el amor y el sacrificio. Estas categorías no se presentan como definiciones cerradas, sino como claves interpretativas para comprender al hombre como ser en devenir, marcado por la apertura y la autotrascendencia.

En este sentido, ordena un corpus plural de tradiciones filosóficas y concluye que el hombre no puede concebirse como un ente acabado o estático, sino como un drama en permanente construcción que se realiza a través de su obra cultural: el arte, la religión, la ciencia y la filosofía constituyen expresiones mediante las cuales el ser humano se hace a sí mismo y deja huella en la historia. Metodológicamente, aparece nuevamente una de las constantes del pensamiento vidaliano: la necesidad de coordinar los saberes. La ciencia aporta luces decisivas

para comprender aspectos biológicos y sociales del hombre, pero su alcance resulta incompleto sin la mediación de la filosofía, que es la única capaz de dotar de sentido y de articular en un todo coherente la experiencia humana.

En consecuencia, este bosquejo no debe leerse como un tratado sistemático, sino como un manifiesto abierto hacia una filosofía de lo humano que integra tradición y contemporaneidad. En él se percibe la coherencia del programa vidaliano de reconstrucción filosófica: situar al hombre como centro de la reflexión, entenderlo en su condición histórica y espiritual, y orientar el desarrollo del conocimiento hacia fines humanistas.

Coloquio sobre Cultura y Filosofía Inca (1965)

El coloquio organizado por Vidal en Cusco en 1965 plantea que una obra civilizatoria tan vasta como el Tahuantinsuyo no pudo nacer del instinto ni del azar, sino que estuvo animada por un sistema de pensamiento —una filosofía práctica— que integró ciencia, arte, religión y organización social (Vidal, 1965). A partir de esta premisa, Vidal postula la existencia de un humanismo integral que se expresó en principios éticos como el ama llulla, ama sua, ama quella, y en una estética del trabajo donde la utilidad y la belleza convergen, como puede apreciarse en la arquitectura de Sacsayhuamán.

Más allá de una relectura arqueológica, el coloquio constituye un marco de investigación filosófica que busca extraer principios orientadores de la tradición incaica para la regeneración de la vida pública contemporánea. No se trata de un retorno romántico al pasado ni de un folclorismo superficial, sino de articular la herencia cultural andina con los avances de la ciencia y la cultura occidental. Para Vidal, la reconstrucción de una filosofía inca no puede hacerse únicamente desde la arqueología monumental ni desde lecturas eruditas externas, sino desde la cultura viva, el folclore y el lenguaje que aún preservan los núcleos de sentido de aquella cosmovisión. La belleza como contenido vital, la ética comunitaria y la metafísica unitaria encuentran aquí su convergencia en un proyecto cultural y filosófico destinado a pensar el Perú desde sus propias raíces y proyectarlo, en diálogo con la modernidad, hacia un horizonte universal.

Conclusión

Al recorrer las obras de Vidal, aparecen una serie de problemas transversales que permiten configurar su propuesta filosófica en clave de proyecto cultural. Una primera categoría decisiva es la de la belleza como contenido vital, formulada en *Hacia un nuevo arte peruano* (1938) y proyectada en sus reflexiones posteriores de 1944 y 1945/1946. Lejos de concebirla como un lujo o adorno, Vidal la entiende como energía emocional, donde aquel que siente más los contenidos vitales expresa arte, aquel que es entendido por aquellos que sienten emociones igual de vitales. Desde esta óptica, el arte adquiere un valor político y pedagógico, pues en lugar de separar y diferenciar, se convierte en un medio a través del cual se expresa la identidad, ya sea de una comunidad o de una nacionalidad. Con ello se busca que las personas se reconozcan en un mismo horizonte cultural, superando la fractura que en Cusco se marcó históricamente entre el criollo-mestizo y el indígena.

En relación con ello surge la distinción entre arte vital y arte secundario. El criterio, más que estético, es pedagógico y ético; el arte vital es aquel que conmueve, educa y unifica, mientras que el arte secundario se agota en la ornamentación. En esta línea, la defensa del arte anónimo —heredada del incario y del folclore— consolida la idea de una comunidad creadora y ofrece claves para pensar políticas culturales y educativas (Vidal, 1938).

Otro problema transversal es la comprensión de la filosofía como forma de vida. En sus intervenciones de 1951–1952, Vidal critica la tecnificación académica y reclama una filosofía que oriente la conducta y coordine los saberes. La filosofía, en este sentido, no es torre de marfil ni disciplina aislada, sino guía pública que interpela a la juventud y orienta la acción en tiempos de crisis.

Este horizonte se enlaza con la categoría de realismo científico y metafísica como hipótesis racional. En lugar de competir con la ciencia, la filosofía debe organizarla, formular hipótesis que den coherencia al conjunto del saber y recibir de vuelta la prueba empírica. Esta sinergia, desarrollada en *Hacia una filosofía americana* (1952) y en *La substancia del mundo* (1955, 1957), busca superar la alternativa estrecha entre un positivismo que clausura preguntas y un idealismo evasivo que se refugia en abstracciones.

La obra de Vidal ofrece claves operativas de notable vigencia. Su estética vital permite pensar políticas culturales que no folkloricen la memoria; su reconstrucción filosófica invita a coordinar las ciencias con finalidades humanas explícitas; su metafísica unitaria rescata el valor heurístico de las hipótesis para no clausurar prematuramente la investigación; y su humanismo andino provee principios para orientar instituciones y ciudadanía en sociedades culturalmente diversas.

Leído en secuencia, las obras de Vidal, se revela la coherencia de un pensamiento que nace de un lugar y, al mismo tiempo, dialoga con el mundo. No hay provincianismo, sino arraigo; no hay cosmopolitismo acrítico, sino interlocución. Las *Obras escogidas de Humberto Vidal Unda* no constituyen solo una antología, sino la cartografía de una empresa intelectual que conjuga arte, metafísica y ética pública para devolver a la cultura su potencia de integración. Desde la belleza como contenido vital (1938) hasta el humanismo andino (1965), pasando por la reconstrucción de la filosofía (1951–1952) y la hipótesis unitaria (1955–1957), el lector se enfrenta a un programa: volver a poner el pensamiento en obra. Si —como afirma Vidal— “el hombre piensa como vive y actúa como piensa” (1952), leerlo hoy es también ensayar otra manera de vivir juntos.

Bibliografía

- Calvo, R. (2006). *Ideologías locales del Perú: El Cusqueñismo*. Edición del autor.
- Vidal de Milla, D. (1982). *Humberto Vidal Unda: Su pensamiento, su obra, su pasión en Cusco*. Garcilaso.
- Vidal, H. (1938). *Hacia un nuevo arte peruano*. Universidad del Cuzco.
- Vidal, H. (1940). El problema del indio y el indigenismo. *Revista Universitaria* (78), p. 83-93.
- Vidal, H. (1944). Arte y vida. *Revista del instituto americano del arte, Cuzco, I* (3), p. 107-109.
- Vidal, H. (1946). Lo que significa la semana del Cuzco. *Semana del Cuzco del 24 de junio al 1 de julio* (2), p. 03-06.
- Vidal, H. (1951). Congreso de Filosofía. *Revista Universitaria* (100), p. 252-258.
- Vidal, H. (1952). Hacia una filosofía Americana. *Revista Universitaria* (102), p.2-37.
- Vidal, H. (1954). Dimensión humana de José de San Martín. *Revista Universitaria* (106), p.87-95.
- Vidal, H. (1955). La sustancia del mundo. *Revista Universitaria* (108), p. 83-98.
- Vidal, H. (1957). La substancia del mundo: Ensayo de interpretación de algunos fenómenos metacientíficos. *Revista universitaria* (112), p.223-226.
- Vidal, H. (1960). Bosquejo de una Antropología Filosófica. *Revista Universitaria* (118), p.9-31.
- Vidal, H. (1965). *Coloquio sobre cultura y filosofía inca*. Universidad del Cuzco.

Máquina portaliana y miedo a las masas: una lectura del *Fantasma portaliano* e *Imaginación conservadora y miedo a las masas*

The Portalian Machine and Fear of the Masses: A Reading of The *Portalian Ghost* and *Conservative Imagination and Fear of the Masses*

Gonzalo Jara Townsend⁶⁰

Universidad de Chile.

gajaratownsend@hotmail.cl

ORCID: 0000-0002-3086-0891

Resumen

El presente artículo examina críticamente dos obras recientes de la filosofía política chilena: *El fantasma portaliano* (2022) de Rodrigo Karmy Bolton e *Imaginación conservadora y miedo a las masas* (2024) de Claudio Aguayo Bórquez. Ambos textos abordan la persistencia del portalianismo como matriz simbólica del pensamiento conservador chileno, situando la figura de Diego Portales como un mitologema que organiza imaginarios, afectos y dispositivos de poder desde el siglo XIX hasta la actualidad. A partir de las nociones de “máquina mitológica” (Furio Jesi), “fantasma” (Jacques Lacan) y “jerga de la autenticidad” (Theodor Adorno), se analiza cómo el conservadurismo articula un discurso que patologiza a las masas y moviliza una ontología nacional esencialista. El estudio muestra que el portalianismo opera como una estructura afectiva y política que captura el deseo colectivo, clausura la imaginación transformadora y reproduce una temporalidad abstracta basada en la repetición del orden. Finalmente, se sostiene que ambos autores convergen en señalar la necesidad de destituir esta máquina discursiva para abrir un horizonte político orientado a lo común, lo plural y lo vital.

Palabras clave: portalianismo; máquina mitológica; conservadurismo chileno; miedo a las masas; jerga de la autenticidad.

Abstract

This article critically examines two recent works in Chilean political philosophy: *El fantasma portaliano* (2022) by Rodrigo Karmy Bolton and *Imaginación conservadora y miedo a las masas* (2024) by Claudio Aguayo Bórquez. Both texts explore the persistence of Portalianism as a symbolic matrix of Chilean conservative thought, positioning the figure of Diego Portales as a mythologeme

⁶⁰ Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV) y miembro de la Asociación Gramsci Chile (ASGCH). Este trabajo se presentó en el Coloquio Estados generales de la filosofía en Chile: enseñanza, investigación, institución realizada en la Universidad de Playa Ancha (UPLA). La mesa llevaba como título “Filosofía, experiencia y pensamiento”. La idea era presentar dos libros de filosofía política publicados en Chile que intentaran reflexionar sobre el pensamiento conservador desde la disciplina problematizando con este con nuevas categorías.

that organizes imaginaries, affects, and power dispositifs from the nineteenth century to the present. Drawing on the concepts of “mythological machine” (Furio Jesi), “phantasm” (Jacques Lacan), and “jargon of authenticity” (Theodor Adorno), the article analyzes how conservatism constructs a discourse that pathologizes the masses and mobilizes an essentialist national ontology. The study argues that Portalianism operates as an affective and political structure that captures collective desire, blocks transformative imagination, and sustains an abstract temporality grounded in the repetition of order. Ultimately, both authors converge in suggesting the need to dismantle this discursive machine in order to open a political horizon oriented toward plurality, vitality, and the common.

Keywords

Portalianism; mythological machine; Chilean conservatism; fear of the masses; jargon of authenticity.

Fecha de envío: 22/09/2025 **Fecha de aceptación:** 28/11/2025

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo relacionar dos libros relevantes en el ámbito de la filosofía política chilena publicados en los últimos años: *El fantasma portaliano*, escrito por Rodrigo Karmy Bolton y publicado por la editorial de la UFRO en 2022; e *Imaginación conservadora y miedo a las masas*, de Claudio Aguayo Bórquez, editado por Voces Opuestas en 2024. Ambos textos comparten el propósito de indagar en las raíces del pensamiento conservador y autoritario en Chile, situando como eje central la figura de Diego Portales. Para ambos autores, el portalianismo opera como un principio movilizador del pensamiento conservador, desde el siglo XIX hasta el presente. Un ejemplo contemporáneo de su vigencia es la reedición en 2024 del libro *Don Diego Portales* de Benjamín Vicuña Mackenna, a cargo de la editorial de extrema derecha Ediciones Ignacio Carrera Pinto. Por ello, estas obras deben ser leídas como referentes que permiten problematizar a los grupos conservadores que encuentran en Portales una fuerza teórico-práctica para sostener una forma de gobierno fuerte, centralizado y autoritario.

El fantasma portaliano como máquina mitológica

En primer lugar, Rodrigo Karmy desarrolla una lectura crítica del pensamiento político chileno a partir de la figura de Diego Portales. Su tesis central sostiene que Portales no es simplemente un personaje histórico, sino una imagen, un mito, un “fantasma”. Para sustentar esta afirmación, Karmy se apoya en Furio Jesi y Jacques Lacan.

Hay que destacar que, la “máquina mitológica”, según Jesi, es un dispositivo que reproduce imágenes míticas que se manifiestan en el mundo humano por medio del lenguaje. Estas imágenes no poseen una sustancia propia, sino que adquieren sentido únicamente en la palabra del poeta, del ideólogo o del publicista. Son estos actores quienes construyen una exégesis del símbolo,

transformándolo en mito y luego en mitología. Quienes manipulan estas formas simbólicas terminan desplegando perversiones y pulsiones de control sobre todo el cuerpo social. No obstante, el “fantasma” lacaniano es una estructura vacía que organiza el deseo alrededor de imágenes que prometen colmar su vacío estructural. El fantasma, al igual que las mitologías producidas por la máquina, no tiene substancia: se constituye performativamente mediante la repetición de imágenes. Así, la figura de Portales se convierte en el centro de esta repetición, bloqueando la posibilidad de apertura vital. La mitología de Portales, de apariencia suprahumana, se cristaliza como una inscripción en la piedra, un lugar común que perpetúa la idea reaccionaria de un eterno retorno.

Según Karmy, la imagen carece de substancia, pero opera en tres niveles: como forma de saber (produce un sujeto que cree conocer “lo mejor” para lo público), como forma de poder (justifica un gobierno fuerte basado en una excepción autoimpuesta) y como forma de subjetivación (configura un yo nacional homogéneo que rechaza lo marginal). Este último nivel, afirma Karmy, es el más peligroso: fomenta el miedo de las masas hacia sí mismas.

El fantasma portaliano, moldeado por la historiografía conservadora, genera nuevas imágenes movilizadoras: transforma el deseo en inercia, anestesia. El deseo -entendido desde el psicoanálisis como lo que constituye al sujeto en su apertura- es capturado por el fantasma, convirtiendo su potencia en pasividad. Esta dimensión afectiva es crucial: el poder no solo organiza lo político, sino también lo afectivo. El miedo, el retraimiento y la resignación se instalan como norma subjetiva y colectiva. En este sentido, el “peso de la noche” se transforma en la metáfora central de una abstracción que administra la dominación.

Karmy cita a Encina para subrayar este punto: “En la concepción portaliana, el gobierno es una entidad abstracta, un símbolo llamado presidente de la república, absolutamente separado de la persona que lo ejerce” (2022: 63) Así, el portalianismo no puede combatirse únicamente con hechos o argumentos racionales, porque no se trata de un error cognitivo, sino de un modo de gobierno sobre los cuerpos y el deseo.

Frente a esto, la revuelta -en clave jesiana- ofrece un momento privilegiado para suspender la máquina mitológica: interrumpe la repetición y abre paso a la reapropiación del deseo. Para Karmy, solo la destitución de esta máquina puede conducir a una “república de los cuerpos”, en contraposición a la república del orden de Portales. Recupera aquí el pensamiento materialista y poético de Luis Emilio Recabarren, cuya cosmología -descrita en *La materia eterna e inteligente*- permitiría abrir un campo anárquico que destituye la república portaliana e inaugura una república vital y material en donde los cuerpos verdaderamente pueden formarse.

La “jerga de la autenticidad” y el miedo a las masas

En su libro *Imaginación conservadora y miedo a las masas*, Claudio Aguayo dedica un capítulo titulado “Psicología de masas y jerga de la autenticidad” a trazar un mapa genealógico del pensamiento conservador en Sudamérica, con

especial énfasis en el caso chileno. En él articula dos grandes ejes: la psicología de masas como dispositivo de contención frente a la irrupción de lo plebeyo y, siguiendo a Theodor Adorno, la “jerga de la autenticidad” como forma discursiva que moviliza una supuesta substancia nacional que se encuentra en decadencia, la primera estaría anclada en el mitologema de Diego Portales.

Aguayo interpreta el conservadurismo como una respuesta patológica frente a la aparición de las masas, vistas como una amenaza al orden burgués. Este “miedo que implica el mal” ha impulsado múltiples formulaciones ideológicas reaccionarias. La psicología de masas, en este contexto, opera como un intento de diagnóstico que encierra y patologiza lo incontrolable: las oligarquías centralistas perciben en las masas una pulsión desbordante, contagiosa y degenerativa del orden social decimonónico.

En diálogo con Karmy, Aguayo retoma la noción del “fantasma portaliano”, reconociéndolo como un mitologema: una figura vaciada de contenido que opera como máquina de proyección imaginaria. A esta lectura agrega la idea de Adorno sobre la “aura residual” de la autoridad muerta, que continúa determinando lo político desde su ausencia glorificada.

Asimismo, Aguayo profundiza en el concepto adorniano de “jerga de la autenticidad”: un discurso que se presenta como originario, esencial y puro, pero que en realidad encubre una racionalidad reaccionaria disfrazada de irracionalismo romántico. Este tipo de retórica se ampara en una “ontología nacional” idealizada -viril, ordenada, no contaminada por lo moderno- y se proyecta sobre una imagen del pueblo supuestamente inalterable.

A juicio del autor, el portalianismo actúa como el mito fundacional del conservadurismo chileno. Desde historiadores como Encina hasta intelectuales contemporáneos como Hugo Herrera, este pensamiento construye al “roto chileno” -símbolo mestizo y popular- como una figura ambigua: exaltada y patologizada a la vez. Portales, en este marco, se convierte en la imagen-autoridad que da forma a ese pueblo desde la negación de su pluralidad, creatividad y deseo.

Aguayo observa que este discurso de autenticidad adopta hoy nuevas formas. Las derechas contemporáneas se reinventan como defensoras de lo originario, apelando a valores como la tradición, la patria, el paisaje o el “sentido espiritual” de la nación. Pero esta narrativa, aunque cercana en su tono, sostiene un proyecto de exclusión que rechaza toda diferencia y toda forma de vida que no se someta a la homogeneidad del pasado. En términos de Furio Jesi, se trata de una convocatoria al secreto, pero dirigida solo a quienes aceptan su clausura voluntariamente.

El capítulo revela cómo el pensamiento conservador chileno se articula mediante un doble movimiento: el diagnóstico patológico de las masas y la invocación de un origen nacional mítico, cristalizado en la figura de Diego Portales. Esta estrategia, claramente psicologista como también espiritualista, produce un dispositivo de saber-poder que clausura la imaginación política.

Aguayo coincide con Karmy en que existe una repetición de imágenes míticas que organizan afectos, miedos e identificaciones sociales. Su propuesta final es que la “máquina discursiva” conservadora logra inhibir el deseo colectivo de transformación. Aunque se reviste de autenticidad y tradición, esta racionalidad niega radicalmente la posibilidad de apertura a lo nuevo, a lo común y a lo plural.

Conclusión

Ambos textos analizados evidencian que el pensamiento conservador chileno ha sido movilizado por la imagen cristalizada de Diego Portales, una figura que ha dado forma a un mundo espiritual donde las masas son representadas como portadoras del mal. Este pensamiento cree proteger una fuerza suprahumana que, al ser abstracta, trasciende la materia y la imaginación humana. Las imágenes que produce operan como símbolos de poder: construyen la figura del representante de la tradición, la autoridad y el orden, y logran mutar en distintos mitologemas según el contexto histórico en que se reactualiza.

El conservadurismo chileno se encuentra profundamente inscrito en la política nacional, tanto en la derecha como en sectores de la izquierda. Sin embargo, en la derecha, sus intelectuales más influyentes comparten una concepción abstracta del poder que excluye a quienes están fuera de los circuitos de educación de élite. Hugo Herrera, Pablo Ortúzar, Daniel Manssuy, Lucy Oporto, Carlos Peña e incluso el ideólogo de cuneta Axel Kaiser, coinciden en ver en las masas una amenaza. Proyectan sobre ellas una violencia malévola metafísica que no se origina en su seno, sino que es atribuida desde afuera, como si se tratara de un reflejo del miedo de las oligarquías a lo que no pueden controlar.

Este horror se manifiesta, en figuras poéticas como los ángeles de Rilke: seres que no traen consuelo ni amor, sino horror ante una vida que se vuelve suprahumana e inalcanzable, la cual, los conservadores creen proteger por medio de la fe en ellas. Así, el conservadurismo aparece como una sensibilidad nostálgica, atrapada en un mundo que ya no existe, pero que intenta restaurar a través de ruinas simbólicas que interpreta como verdades absolutas.

En ese horizonte, Diego Portales se convierte en una mónada del orden: un símbolo cerrado que no deja entrar ni salir nada, y que perpetúa en su exegesis la ilusión de un pasado idílico, lleno de cultura nacional, tradiciones y rituales arquetípicos. En esta lógica, se resume la creencia que recorre el imaginario popular de los que buscan salir del horror provocado por las masas: “éramos felices y no lo sabíamos”.

Finalmente, tanto Karmy como Aguayo muestran que el pensamiento conservador no comprende la vida como devenir, sino como abstracción y clausura. Al concebir el mundo como una estructura inmutable, niega toda apertura al futuro y suprime la posibilidad del cambio. La abstracción portalianista impone una temporalidad congelada, donde el tiempo se vive como repetición ritual y no como horizonte de transformación. Desde esta perspectiva, el portalianismo bloquea la construcción de vínculos comunitarios genuinos,

anula la responsabilidad afectiva y política entre sujetos, y promueve una lógica fáustica: sacrificar lo vivo por la conservación de lo eterno. En su abstracción, niega la vida misma, interrumpiéndola por medio de la memoria de unas ruinas incomprensibles y aceptando sus sedimentaciones.

Bibliografía

Karmy, Rodrigo (2022). *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y republica de los cuerpos*, Temuco: UFRO.

Aguayo, Claudio (2024). *Imaginación conservadora y miedo a las masas*, Valparaíso: Voces Opuestas Ediciones.

Humberto Vida Unda. Filósofo del Inti Raymi. Obras filosóficas, Segundo Montoya y Jesus Galdos (Compiladores), Grupo Heraldos Editores, 2025, pp. 411

Wenner Wells Aliaga Silva

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

wenner.aliaga@unmsm.edu.pe

ORCID: 0009-0001-2472-704X

La primera vez que encontré el nombre de Humberto Vidal Unda (HVU, en adelante) fue en la revista *Rikchariy Yuyaykunata —Despertar el pensamiento, en español—*. Ese primer número constituía un homenaje al filósofo, cuya obra —hasta esta compilación— permanecía en la oscuridad: dispersa, fragmentada y alejada de la circulación académica. No resulta casual que la revista naciera bajo la dirección de Segundo Montoya Huamaní y que el artículo inaugural, “Trayectoria y pensamiento filosófico de Humberto Vidal Unda”, llevara la firma de Jesús Galdos Gamarra; puesto que ambos hoy figuran como editores de la compilación que motiva esta reseña, prolongando un compromiso sostenido con la obra y la memoria de HVU.

De aquel primer encuentro surgió una pregunta: ¿cómo explicar que un pensador con aportes significativos hubiera permanecido al margen del reconocimiento público y académico? ¿por qué un filósofo profundamente preocupado por el Cusco y el Perú era, sin embargo, desconocido para cusqueños y, con mayor razón, para los peruanos? La historia de las ideas muestra que algunos pensadores no alcanzan en vida el reconocimiento que merecen: sus escritos se pierden, se dispersan o quedan enterrados en bibliotecas, eclipsados entre otros volúmenes. El olvido parece ser el destino probable de muchas figuras del pensamiento. Tal podría haber sido también la suerte de HVU, de no mediar la curiosidad intelectual, la dedicación y la constancia de Montoya y Galdos.

Pensar en un filósofo cusqueño no evoca, en el imaginario colectivo, un nombre de referencia inmediata. Existe una marcada ignorancia respecto de la genealogía filosófica del Cusco y de su producción académica. Este volumen busca remediar dicha situación proponiendo a HVU como figura de referencia. Su obra y su influencia en la ciudad imperial fueron considerables, aunque no corrieron la misma suerte: mientras su producción académica quedó relegada a la Biblioteca Municipal del Cusco —olvidada por muchos, recordada por pocos—, su influencia cultural continúa viva a través de la representación anual del Inti Raymi, instituida en 1944 gracias, en parte, a su impulso.

La compilación reseñada reúne su tesis doctoral, ensayos, artículos y ponencias producidos entre 1938 y 1965. El trabajo de rescate produce una doble operación: (1) habilita el acceso a un corpus que había permanecido fragmentado por las condiciones de su publicación y, al mismo tiempo, (2) reabre discusiones que HVU supo plantear con notable lucidez. El volumen organiza los textos en orden cronológico, mostrando la evolución de su pensamiento desde una etapa inicial ecléctica hasta una fase metafísica. Este gesto editorial permite identificar la unidad subyacente que sostiene, bajo la aparente heterogeneidad de los escritos, la pregunta central que articuló su trayectoria: *¿de qué manera el arte y*

la filosofía pueden contribuir a integrar un proyecto de nación históricamente frustrado?

La interrogante, de naturaleza estética y política, adquiere densidad a medida que se recorre la compilación. HVU puede situarse dentro de la tradición de intelectuales peruanos —entendidos como agentes orientados a comprender y transformar su realidad histórica— que buscaron pensar la identidad nacional y formular una filosofía auténticamente peruana, como José Carlos Mariátegui y, posteriormente, Augusto Salazar Bondy. El punto de encuentro entre estos pensadores reside en su acercamiento crítico al marxismo: lo usaron como método interpretativo y no como guía ortodoxa. Sin embargo, HVU se distingue por optar por la vía estética como fundamento analítico. Allí se concentra la originalidad de su pensamiento temprano.

Es sin duda la etapa ecléctica de HVU la más interesante, por ser la más fecunda y variada, y puede examinarse a partir de tres ejes: (1) el arte vital, (2) el problema del indio y (3) una filosofía americana. El trasfondo de estos tres núcleos es el mismo: la búsqueda de categorías capaces de comprender e integrar una nación fragmentada.

1. El arte vital

Uno de los aportes más significativos de HVU aparece en su tesis doctoral *Hacia un nuevo arte peruano* (1938). El texto despliega un análisis crítico de las teorías estéticas europeas contemporáneas, revelando un conocimiento amplio y profundo de la tradición artística y filosófica. HVU las examina, contextualiza y reinterpreta desde las condiciones materiales e históricas del Perú. Su originalidad radica en la capacidad de traducir categorías europeas a su realidad inmediata, anticipando una actitud que más tarde caracterizaría la defensa que Leopoldo Zea realizó de la filosofía latinoamericana frente a las objeciones de dependencia formuladas por Augusto Salazar Bondy.

La noción de *arte vital* sintetiza el aporte estético de HVU: un arte que forma, eleva y transforma el espíritu humano. Su función es simultáneamente ética, cultural e histórica. Sin embargo, en este punto se evidencia una tensión que es necesario poner de relieve. La categoría adquiere una dimensión normativa: presupone un ideal de formación y cohesión nacional que corre el riesgo de homogeneizar la diversidad cultural del país. La aspiración de diluir diferencias raciales y antagonismos mediante un arte unificador revela el horizonte integrador del pensamiento de HVU, pero también limita su alcance si se lee desde perspectivas multiculturales o pluriculturalistas.

La apuesta de HVU por un arte articulador del proyecto de nación es filosóficamente sugerente: desplaza la estética del plano ornamental al plano político. No obstante, este desplazamiento exige preguntarse si un programa estético puede asumir funciones históricas tan amplias sin recaer en una pedagogía cultural del consenso. El mérito de HVU reside en haber planteado la pregunta; la limitación, en no haber explorado suficientemente sus implicancias para un país multiétnico, multilingüe y atravesado por desigualdades profundas.

2. El problema del indio

Leer a HVU en este punto resulta particularmente familiar. La presencia conceptual de José Carlos Mariátegui es evidente, y el propio HVU reconoce que su propósito no es ofrecer una teoría novedosa, sino ordenar y repetir lo ya dicho por otros pensadores. Esta declaración anticipa tanto la familiaridad conceptual del texto como las limitaciones de su aporte teórico.

HVU sostiene que el problema del indio es, en el fondo, un problema económico y social. La dominación racial se sostiene en una estructura de explotación material que define las relaciones de producción en el Perú. En ese sentido, coincide con Mariátegui: la cuestión indígena no puede resolverse únicamente en el terreno cultural, sino en el nivel material que reproduce y sostiene la desigualdad histórica.

Sin embargo, esta afinidad introduce una tensión evidente. Si en el plano estético HVU muestra una originalidad notable, su reflexión sobre el problema del indio resulta comparativamente menos innovadora. El texto no alcanza la fuerza conceptual de sus escritos estéticos o filosóficos posteriores. Se advierte la ausencia de una elaboración conceptual propia que vaya más allá de las ideas ya establecidas.

Esta limitación no le resta relevancia histórica. La lectura permite comprender cómo un filósofo formado en Cusco asumió, desde su realidad regional, una problemática nacional que lo precedía y lo excedía. Además, permite observar cómo articula lo indígena en el proyecto nacional que su estética propone: el arte vital debía contribuir a superar las fracturas raciales del país. Así, este eje no está aislado del resto de su obra, aunque su tratamiento no alcance —como él mismo admite— el grado de originalidad presente en otros temas.

3. Una filosofía americana

El tercer eje aborda la posibilidad de una filosofía auténticamente americana. Para HVU, esta posibilidad es real, pues toda filosofía auténtica surge de un sistema de vida y no únicamente de un conjunto abstracto de ideas. De allí que dos conceptos resulten centrales: *sistema de vida* y *sistema de pensamiento*. El pensamiento nace de la vida; sin un modo particular de vivir, no puede surgir un modo singular de pensar.

Desde esta perspectiva, HVU concluye que el Perú carece de una filosofía que corresponda a su estructura histórica. No existe una elaboración filosófica capaz de interpretar y transformar la realidad social y cultural de manera orgánica, como sí ocurrió en Grecia, India o China. Esta carencia no es incapacidad, sino una tarea pendiente: elaborar una filosofía que articule la experiencia peruana en su complejidad, contradicciones y potencialidades. El planteamiento anticipa —con premisas distintas— las propuestas de Augusto Salazar Bondy, quien también reclamó la necesidad de una filosofía propia, aunque desde la crítica a la dependencia cultural.

En este punto HVU revela sus principales influencias filosóficas: el materialismo dialéctico, el realismo científico, el naturalismo y el indigenismo. La combinación es peculiar, pero coherente con su intento de construir un marco conceptual que articule ciencia, historia y cultura. Su preocupación por la autenticidad filosófica no se limita a la identidad nacional; se orienta a la construcción de un pensamiento sistemático y coherente.

Esta compilación constituye un documento indispensable para comprender la vida intelectual del Cusco y, de modo más amplio, para reconstruir un capítulo poco explorado de la filosofía peruana. HVU aparece como un pensador complejo, capaz de articular estética, política y metafísica en un proyecto orientado a contribuir a la construcción de una nación inconclusa.

El volumen es una invitación a releer las preguntas que animaron la obra de HVU: ¿qué lugar ocupa el arte en la formación de un país fragmentado?, ¿cómo se integra la cuestión indígena en un proyecto nacional?, ¿es posible elaborar una filosofía auténtica desde América Latina? Estas preguntas siguen abiertas. La compilación demuestra que HVU aún tiene mucho por decir, su rescate reabre debates que siguen siendo los nuestros y nos recuerda que la tarea de pensar el país permanece inacabada.

Rubén Quiroz, Apocalipsis peruano. El caso del teólogo Francisco de la Cruz en el Perú del siglo XVI, Grupo Heraldos Editores, 2025, pp.139.

Renzo Rodrigo De La Quintana Bejar

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú

215740@unsaac.edu.pe

ORCID: 0009-0002-3900-460x

Rubén Quiroz Ávila, catedrático, investigador y docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima), inicia este destacado ensayo: *Apocalipsis peruano: el caso del teólogo Francisco de la Cruz en el Perú del siglo XVI*, advirtiéndonos que la génesis histórica de la peruanidad siempre ha sido articulada de manera fragmentaria, bajo la retórica de minimizar y atacar al oponente y de borrar todo edicto disidente; en el presente caso, mediante la condena por herejía de quien se sospechara que pusiera en riesgo la hegemonía del Reino español. Donde el "hereje" es todo aquel que ejerce una interpretación distinta de lo hegemónico, lo que constituye una antigua táctica política para eliminar a audaces oponentes intelectuales.

En tal sentido, la voz de fray Francisco de la Cruz (1529-1578), es la voz de una propuesta emancipatoria temprana en nuestra historia, silenciada por la más dura opresión que a través de las centurias marcó la pauta de nuestra historia colonial, empleando el recurso de complejas negociaciones conceptuales que instalaron un paradigma de colonización, suficientemente poderoso para garantizar la mayor permanencia en el tiempo y la máxima eficacia en el control de las narrativas. En efecto, fray Francisco de la Cruz, eminente teólogo de profesión y rector de la Universidad Mayor de San Marcos, encarnó la voz de una excepcional propuesta radical, que pretendía remover los cimientos del modelo de expansión europeo, mediante un nuevo cristianismo naciente y remozado, con una agenda local, indígena y mestiza.

Es de suma importancia la descripción y el análisis que el Dr. Quiroz nos ofrece acerca de la enrevesada trama de conflictos políticos e insignes proyectos intelectuales, originados en nuestras tierras entre los siglos XVI y XVII, con importantes notas ontológicas, epistémicas y teológicas que repercutirán en el singular caso de fray Francisco de la Cruz. Por ejemplo, recordando la gran polémica de Valladolid (1550-1551), épico debate histórico entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, debate que representa un hito definitivo en el curso de nuestra historia. Mientras que, para Sepúlveda la conquista lleva la impronta de una jerarquía moral civilizatoria, de indiscutible legitimidad ontológica, para De las Casas primordialmente se enfatiza una conquista espiritual, providencialmente legitimada por el canon y la historia occidental, concediéndole al "otro" (al indígena) legítima humanidad y, por ende, habilitándolo como sujeto real de evangelización.

Al concluir el siglo XVI con la estabilidad colonial, donde se desarrolla un ámbito intelectual que se decanta por el debate sobre la organización social o el nuevo modelo de sociedad que debía regir en las nuevas tierras post conquista, hecho reafirmado por el cumplimiento de las Sagradas Escrituras y la inevitable

segunda venida de Cristo. Configurándose así una nueva política de evangelización americana y contra reformista, mediante la pugna entre las cada vez más debilitadas órdenes mendicantes y la pujante orden jesuita, para establecer una evangelización institucionalizada.

En el atril de sendos pensadores de esta época, el Dr. Quiroz recuerda también a Fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570), pionero en traducir una lengua eminentemente oral a una escrita: el quechua, cuya notable obra acerca de este idioma, consolidadas en su *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú* y *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, fue acuñada por la urgencia pragmática y espiritual de salvar las almas de los indígenas, poniendo de manifiesto la suficiencia de su humana naturaleza para la recepción de la evangelización y la adopción del orden legal y moral de los evangelizadores.

Consolidándose el quechua así, como aparato utilitario por excelencia para incrementar la evangelización. Adaptándose esta a los contextos locales, producto de las revisiones hechas por los jesuitas de tan complejo proyecto de control sistemático, mediante la codificación idiomática originaria, instrumentalizada premeditadamente para tal fin. Dato no menos interesante que el autor menciona, es la ardua reflexión acerca de los fallidos primeros intentos de la evangelización, cuestión que llevó a la comprobación de que el idioma quechua, contenía en efecto, universales lógico-lingüísticos, para describir niveles de abstracción teológica imprescindibles para evangelizar.

Se inicia así la institucionalización del bautizo de los indígenas bajo condición de que entendieran los argumentos básicos del cristianismo y que no se hiciese contra su voluntad, pues recién comprendido el sentido de la salvación es que se los podía bautizar; además de refrendar la destrucción sistemática de las huacas, intensificando la lucha contra la religiosidad nativa. El autor nos conduce así en el convulso contexto de la Contrarreforma post-Concilio de Trento y su reverberación a través del clamor de los Concilios Limenses, afianzada la Sagrada Escritura y la Tradición Cristiana, como armas retóricas que consolidan un biopoder con pretensiones de controlar todo el sistema de vida indígena.

A continuación, se nos presenta el impresionante caso María Pizarro, mujer presuntamente poseída, que profetizó en latín que la parusía acontecería en el Perú, haciendo de este la Nueva Jerusalén, signo divino inequívoco para el erudito teólogo fray Francisco de la Cruz. Caso que, de forma insospechada e impensable, remeció los cimientos de la Orden de Predicadores, ya tan menguada en su vitalidad por su enfrentamiento con demás órdenes mendicantes y, sobre todo, con el poderío político, financiero y administrativo de los jesuitas, haciendo que esta perdiera el control de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. El Dr. Quiroz nos explica cómo, tras el caso de esta presunta posesión demoníaca, sobre la cual el autor indaga en sus componentes teológicos, bíblicos y antropológicos más fascinantes: la realidad de las entidades angélicas, la realidad del demonio, y la lucha por la salvación del género humano entre ambos

bandos espirituales; así como el ritual del exorcismo y la necesidad de su acucioso discernimiento espiritual.

Se destila la tesis principal de fray Francisco De la Cruz: la declaración del Apocalipsis en tierras peruanas mediante el recurso de la indianización, por cuanto toda su reflexión escatológica acerca de la revelación bíblica, lo condujo a postular que la población regente de la futura iglesia cristiana sería concedida a los indígenas (o indigenismo radical). De esta manera, el surgimiento de una nueva sociedad global regida por indígenas significaba, la necesaria obsolescencia, decadencia y muerte de la simiente europea. Así, el Nuevo Mundo debía nacer del Viejo Mundo, como el resurgir refundacional del cristianismo, en territorio americano y regido por sus habitantes indígenas, tras las cenizas del declive moral y epistémico de Europa.

El pueblo indígena se identifica así con el pueblo de Israel, descendientes únicos de su legendaria tribu perdida, confiriendo el poder y la legitimidad a los indígenas como vicarios del poder Divino para conducir la nueva iglesia. Es decir, las tierras del naciente Perú serían la cuna de una nueva civilización, donde se dé perfecto cumplimiento a la escatología con el retorno triunfante del Verbo Encarnado. Tal es la propuesta de radicalidad discursiva y subversiva de De la Cruz, con un talante fuertemente identitario con todo lo indígena y lo mestizo.

Tesis que produjo tal conmoción afectiva, que condujo a fray Francisco a la más profunda ignominia, siendo enfrentado con los mejores teólogos del Perú del siglo XVI y, en última instancia, con la tragedia: la prisión, la tortura, la excomunión y la muerte en la hoguera. Siendo su renovada e insurgente interpretación, silenciada, demolida y olvidada por centurias, hechos que reflejan la encarnizada y violenta censura y coacción que un sistema hegemónico impone sobre interpretaciones alternas, activando toda una maquinaria de estrategias impositivas, que nos enfrentan a una innegable realidad: una realidad donde el fin no es ya la búsqueda y manifestación de la verdad, sino las fuentes del "poder" para decir lo que es verdad y lo que no.

Así concluye este espléndido ensayo, que rescata y visibiliza la vida y obra de un pensador que nunca se arrepintió de sus revolucionarias y férreas convicciones, ni aun ante el fuego de la más cruda represión política y religiosa. Este es el hombre y visionario que en estas páginas cobra vida y es rescatado y dado a conocer en nuestro medio, gracias a la ardua labor académica que el Dr. Quiroz pone a nuestra disposición, a quien le reiteramos nuestro profundo agradecimiento y admiración, así como a Heraldos Editores, por la alta calidad de su producción.