

**Arpini, Adriana. *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017, 257 pp.**

Segundo Montoya Huamaní  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
sersocial@gmail.com

Resulta inexcusable y hasta deshonesto no reconocer la pertinencia que tuvieron y tienen todavía las lecturas, tesis y polémicas —con Leopoldo Zea<sup>1</sup>, Ángel Rama<sup>2</sup>, Wagner de Reyna<sup>3</sup>, Aníbal Quijano, entre otros— del filósofo peruano y sanmarquino Augusto Salazar Bondy. No solo en el proceso de normalización<sup>4</sup> de la filosofía como ejercicio dialógico, reflexivo y crítico actual latinoamericano, sino —y sobre todo— en tanto representante de un modesto «antecedente de la Filosofía de la Liberación» como lo afirman Dussel y Cerutti; o quizá como lo sostuvo Sobrevilla en las *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*<sup>5</sup>: «Salazar es uno de los fundadores de la filosofía de la liberación». En consecuencia, el pensamiento de Salazar ha devenido con el tiempo —por la vitalidad y trascendencia de sus ideas— en una fuerza intelectual latinoamericana sin

---

1 Cfr. David Sobrevilla, *Repensado la tradición de nuestra américa*, Lima: Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú, 1999, pp. 237-253.

2 Dicha polémica tuvo lugar en México en 1972, con motivo de la II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria. A ella asistieron el filósofo mexicano Leopoldo Zea, el antropólogo brasileño Darcy Ribeyro, el crítico literario uruguayo Ángel Rama y Augusto Salazar Bondy. La polémica giró en torno a la concepción de la cultura y la integración latinoamericana. Cfr. David Sobrevilla, *Repensado la tradición nacional I*, Lima: Editorial Hipatia, Vol. 2, 1989, pp.585-584.

3 Crítica los planteamientos de Salazar sobre la «cultura de la dominación», pues según Wagner de Reyna para Salazar la cultura no sería «hibrida» y tampoco está «desintegrada». Cfr. *Op. Cit.*, pp.523-525.

4 Cfr. Leopoldo Zea, «Romero y la normalidad filosófica latinoamericana», en *Sociedad Interamericana de Filosofía* (Ed.), Caracas, 1983, pp. 169-181.

5 El Congreso Internacional sobre Augusto Salazar Bondy se realizó en el año 2012 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; las *Actas* de dicha jornada fueron editadas y compiladas por Rubén Quiroz y publicadas en Lima en el 2014; Cfr. pp. 11-28.

precedentes, en un referente teórico situado digno de releer y repensar, en un audaz programa de investigación nuestro-americano, en una potente coordinada teórica *desde* la periferia, en fin, un ismo, un salazarianismo. No para fetichizarlo y rendirle culto, sino por el contrario hacer de su vida y obra una “brújula” para el largo viaje intelectual que consista en “ir con Salazar más allá de Salazar”. En efecto, salazarianos hay muchos pero me atrevo a decir que ninguno como la filósofa argentina Adriana Arpini que, sin ser peruana, pero sí peruanista por obra y gracia de una afortunada sintonía intelectual —literalmente un amor platónico por las grandes ideas— con Salazar. Pues Adriana, mejor que nadie, muestra erudición, rigor, profundidad y modestia al exponer la obra de Salazar. Sus estudios, conferencias y publicaciones la respaldan. Su interés por el filósofo peruano, va desde que cursaba el pregrado en la Universidad de Cuyo en Mendoza (Argentina) —motivada por las lecciones de Arturo Andrés Roig entre 1971 y 1974—, y lo plasmó en su tesis de licenciatura «El hombre y los valores en el pensamiento de Augusto Salazar Bondy», hasta el día de hoy que el Fondo Editorial del Congreso del Perú publica, con inmensa gratitud, su último libro *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, texto que reseñamos a continuación. El libro está compuesto de una introducción y siete capítulos. En el primer capítulo «Augusto Salazar Bondy: vida y experiencia filosófica», Arpini nos ofrece una impecable y conmovedora biografía intelectual de Salazar pues recrea el contexto, los años de búsqueda, la experiencia de enseñar filosofía, al intelectual comprometido y su propuesta de periodización. Además, cabe destacar que, para la autora, un eje transversal de la obra salazariana lo constituye el interés por el estudio del pensamiento propio y nuestro-americano, desde su tesis para obtener el grado de bachiller en 1950 hasta el diálogo *Bartolomé o de la dominación*, publicado de manera póstuma, en Argentina, en 1974 (p.42).

En el segundo capítulo «La cuestión de los valores como eje articulador del pensamiento de Augusto Salazar Bondy», Arpini sostiene que las meditaciones axiológicas de Salazar representan un núcleo teórico-epistemológico que vertebran y articulan otros tópicos, fundamentales del pensamiento salazariano, sobre el hombre, la educación y la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana. Dichas meditaciones axiológicas son ordenadas a través de una periodización que identifica tres momentos de inflexión: 1) Fenomenología del valor (1958-1964): Salazar propone

la idea del «valor como cumplimiento del ser», es decir, el valor no es una instancia de contenido óntico propio, ni independiente de los entes valiosos, sino la realización ontológica de tales entes variables (p.52-54); también muestra la coincidencia con la axiología de Francisco Romero basada en una correspondencia entre axiología (valor) y metafísica (trascender) que lo conducen de un pluralismo axiológico a un monismo axiológico (p. 54-56); asimismo se detiene a explicar que tanto el ente irreal como el ideal pertenecen al ámbito de la no-realidad, lo cual no implica menoscabo de la objetividad de estos entes porque su objetividad se caracteriza por su posibilidad (p. 56-62).

2) Análisis del lenguaje valorativo (1965-1970). Aquí sostiene que el texto de Salazar *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica* representa el «preámbulo indicativo de la tonalidad predominante en la producción axiológica comprendida entre 1965 y 1970.»; también la breve comunicación de Salazar, «El problema del valor en el primer Wittgenstein», donde propone un paralelismo entre lógica (a priori, tautológica, carente de sentido) y ética (como sentido del mundo pertenece al dominio de lo no decible y no por ello es de poca importancia) pues ambas son trascendentales; además explica que para Salazar la «experiencia valorativa» presenta tres elementos: 1) sujeto, 2) objeto y 3) actos que los ligan (de atribución de valor, de realización, de preferencia, de postergación y elección); asimismo «a fin de evitar una recaída en la “guillotina de Hume”, Salazar diferencia los componentes del lenguaje valorativo a la manera de una estratificación semántica: a) Primer momento constatativo que informa sobre las vivencias o actitudes del sujeto. b) Segundo momento constatativo que informa sobre las características, propiedades, situación o estado del objeto que se juzga. c) Momento expresivo en que frases valorativas sirven para exteriorizar estados, tendencias, deseos y actitudes del sujeto»; también Adriana nos advierte que Salazar no cae en la confusión más frecuente entre «problemas de fundamentación» y «problemas de sentido del lenguaje valorativo», y desarrolla una teoría crítico-trascendental de los valores como condiciones de posibilidad de la acción humana que se gestan históricamente. Por último, Arpini hace comentarios a la lectura de Jorge Gracia y Javier Sasso: el primero sostiene que la muerte de Salazar impidió que continuara desarrollando y profundizando en la vertiente filosófica analítica, el segundo sostiene que la «ruptura» de Salazar con la fenomenología representa el hecho

más importante en su programa de investigación. Arpini argumenta que si bien Salazar se orienta a la filosofía analítica, lo hace como insumo teórico-metodológico no solo para los estudios axiológicos, sino también para el examen crítico de la cultura de la dominación, y por otro lado advierte que «Salazar no cayó en la posición reductiva de negar la racionalidad del valor en nombre de la lógica.» (p.85). 3) Valor, cultura y praxis filosófica. Aquí la autora sostiene que Salazar convierte el término «dominación», de un adjetivo calificador de la cultura y la filosofía, en «el núcleo sustantivo de una problemática axiológica» (p. 87), pues «los valores pueden traducir y consolidar la dominación. De ahí la estrecha relación que se da entre *dominación, valores y formación humana,...*» (p. 89). En consecuencia, es «posible proponer una praxis filosófica orientada a cancelar la dominación, “en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación”...» (p.93); por último, sostiene a modo de conclusión, que «la labor práctica y teórica de Augusto Salazar Bondy constituye una respuesta crítica al proceso modernizador dependiente que se implementó en América Latina desde principios del siglo XX (...). Dentro de este marco general, la reflexión sobre los valores constituye un eje teórico y epistemológico que sirve de sustento a la concepción antropológica, a la preocupación por la educación y a las consideraciones acerca de la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana.» (p. 95).

En el tercer capítulo «El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy». Arpini busca identificar el modo en que se plasman los caracteres del humanismo latinoamericano a través del análisis de la obra de Salazar. Específicamente en los textos —*Introducción a la filosofía* (1961), *En torno a la educación* (1965), *Entre Escila y Caribdis* (1969), *Bartolomé o de la dominación* (1947) y los fragmentos de la *Antropología de la dominación*, publicados en forma póstuma en 1995—se justifica «cómo atraviesa y asume las contradicciones del humanismo del siglo XX, y se fija su postura definitiva al introducir las consideraciones de la cultura de la dominación. » (p.117). En efecto, las reflexiones de Salazar sobre el humanismo se vertebran sobre conceptos que aparecen en las obras ya mencionadas. Por ejemplo, el concepto de «emergencia» «sintetiza el proceso por el cual se pasa de lo orgánico a lo espiritual, de la materia a la razón, de la mera vida a la propiamente humana, de la naturaleza a la

historia. Por tal motivo, Salazar afirma la historicidad como condición humana específica...»; también, la noción de «praxis humana» o «historia» cuyo momento positivo consiste en el conjunto de operaciones por las cuales el hombre transforma la naturaleza y produce una realidad inédita a través del trabajo. En consecuencia, «el humanismo genuino» implica una revalorización del trabajo y con ello la recuperación del sentido creador y libre del ser humano. Por último, en *Bartolomé o de la dominación* propone, por medio del diálogo entre Frans y Bartolomé, un «humanismo crítico» que constituye una superación dialéctica entre la dominación y el humanismo paternalista «en la medida que señala las contradicciones entre las que se juega una dialéctica histórica y a la vez emergente.» (p. 138).

El cuarto capítulo «Fundamentos filosóficos para una reforma educativa latinoamericana. El pensamiento educativo de Augusto Salazar Bondy» trata naturalmente de reflexiones sobre educación basadas en la lectura de los siguientes textos: *En torno a la educación* (recoge escritos que van de 1955 a 1965), *La educación del hombre nuevo* (1976), *Educación y cultura* (1979), *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995). La tesis principal de Arpini es que las reflexiones económicas («desarrollo sin desarrollismo»), antropológicas (el «hombre es un ser emergente e histórico») axiológicas (los valores cumplen la función de socialización, universalización, liberación) y culturales (diferenciar la *cultura de la dominación* de la *cultura de la liberación*) constituyen el eje teórico-epistemológico que sustenta sus concepciones acerca de la educación; asimismo, señala que la participación en la vida política —como ideólogo del Movimiento Social Progresista y como miembro de la Comisión de Reforma de la Educación en el gobierno de Velasco Alvarado en 1970— enriqueció su perspectiva en torno a los problemas educativos. El quinto capítulo «La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una bisagra en la historia de las ideas latinoamericanas», describe las discrepancias en torno al problema de la autenticidad de la filosofía que fue abordado de dos perspectivas: 1) pensar genuinamente desde América los temas de la filosofía universal a través de la categoría de «normalización filosófica» y 2) reflexión acerca de los problemas de nuestra propia cultura e historia a través del debate entre el filósofo peruano Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea. La autora se limita a mostrar la confluencia de diversas líneas teóricas: historicismo,

filosofía analítica, teoría de la dependencia y la problemática ideológica. Asimismo, busca ampliar el ámbito teórico de la historia de las ideas e incorporar nuevos instrumentos de análisis. Para Adriana, Salazar en su obra ¿Existe una filosofía de nuestra América? «se propone dilucidar tres cuestiones: 1) cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha contado con una filosofía original, genuina o peculiar; 2) cómo debe ser (en sentido normativo) una filosofía hispanoamericana auténtica; 3) si esta es posible y cuál es la significación de tomar a lo hispanoamericano como tema para constitución de una filosofía propia.» (p.181). La respuesta de Salazar es negativa y desalentadora pues la filosofía es imitativa e inauténtica. El problema de la inauténticidad de la filosofía es el problema del hombre y los valores (p. 182). «El sujeto filosofante tiene una existencia alienada en su propia realidad social y cultural, por lo que su pensar es un producto “sin sustancia ni efecto en la historia”.» En último término, la inauténticidad de las obras filosóficas hispanoamericanas es una expresión de la cultura de la dominación. La respuesta de Leopoldo Zea en su obra *Filosofía americana como filosofía sin más*, según Adriana, es una reafirmación de posturas desarrolladas en sus obras anteriores, las cuales se inscriben en la posición historicista de impronta gaosiana (p.190). Para el filósofo mexicano, la originalidad radica en la *adaptación* de las ideas foráneas a nuestras necesidades y conveniencias. Asimismo, elabora sus argumentos «partiendo de la afirmación que presenta a la filosofía latinoamericana como problema del hombre.» (p. 192). Dicho «hombre» está marcado por su circunstancia (americana) y definido por su *logos* universal; sin embargo, la preocupación que surge por el hombre concreto de esta América, periférica, colonizada y enajenada, es debida a la captación del espíritu de la cultura europea y que el hombre americano «inicia la búsqueda de una originalidad» que manifieste lo que es propio como parte de lo humano (p.195). Pero, de ningún modo, la inauténticidad de la filosofía es un problema de subdesarrollo como sostiene Salazar. Entonces, ¿cómo superar la inauténticidad? La respuesta radica en la *actitud* del hombre, pues toda «posibilidad de revolucionar las condiciones económicas o sociales “será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento”.» Aunque para Adriana, «el planteo zeiano gana en generalidad lo que pierde en concreción». En efecto, para la filósofa argentina, «los supuestos que sostienen la argumentación de uno y otro autor son diferentes y que sus respectivas

reflexiones no agotan el problema de la originalidad y autenticidad de nuestra cultura y nuestra filosofía.» (p.198). Por último, la polémica funcionó como bisagra, pues cerró un ciclo de estudios en historia de las ideas y, al mismo tiempo, abrió las posibilidades teóricas y metodológicas que re-direccionaron los estudios de las ideas latinoamericanas.

El capítulo seis «La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación/liberación en los escritos de Augusto Salazar Bondy», trata sobre la dicotomía dominación/liberación en el marco de una singular tensión dialéctica, pues son temas frecuentes en la reflexiones de Salazar posteriores a 1968 (p.223). Para Salazar, según Adriana, la compleja realidad peruana exige avanzar hacia una explicación integral de tipo política, ética y antropológica que Salazar intenta sintetizar bajo el concepto de dominación. En tal virtud el análisis antropológico supone una concepción no acabada del hombre y la cultura, de modo que es posible la emergencia de formas inéditas de ser. En consecuencia, Adriana no comparte la lectura de que Salazar habría quedado atrapado en el «círculo infernal de la dominación» ni que interprete el concepto de «cultura de la dominación» como producto de la escisión entre pensamiento y realidad (p.225). En suma, la concepción salazariana de la «cultura de la dominación» no es una simple descripción negativa de la cultura peruana y latinoamericana, sino una posición dentro de una tensión dialéctica que apertura la emergencia de lo otro como novedad histórica (p.227).

El capítulo siete «Tramas discursivas: diálogos de Augusto Salazar Bondy con Gastón Bachelard y Maurice Merleau-Ponty», tematiza, al comenzar, la naturaleza lingüística y social del texto como mediación entre al menos dos instancias subjetivas: el emisor y receptor. Asimismo, Adriana nos advierte que Salazar sucumbe ante el «imperialismo de las categorías» pues coloca a los pensadores en la «posición de receptores pasivos de aquellas influencias y apelando las categorías como “ilustración”, “romanticismo”, “positivismo” para caracterizar las etapas en el desarrollo de la propia filosofía...» (p.232). Adriana nos recuerda que Salazar traduce y publica en 1972 la obra de Gastón Bachelard *Le nouvel esprit scientifique*. En resumen, «Bachelard se propone “[c]aptar el pensamiento científico contemporáneo en su dialéctica y, mostrar así su novedad esencial” (ibíd.: 14). Tal novedad no es un hallazgo, sino la de un método en que la teoría no está escindida de la práctica, ni la razón de



la experiencia.» (p.234). A continuación, Arpini expone brevemente el «estudio preliminar» de Salazar sobre el texto de Bachelard. Salazar realiza una semblanza del filósofo francés reconociendo que el hombre y su obra son inseparables, pues esta refleja su personalidad. Luego, Adriana se pregunta por el lugar y la importancia de los motivos bachelardianos en la trama discursiva de Salazar Bondy. La respuesta es que Salazar se interesa por el pensamiento epistemológico de Bachelard, debido principalmente a la concepción de «ruptura» o «discontinuidad» en el progreso de la ciencia (p. 236). Al finalizar el «estudio preliminar», Salazar destaca la importancia ontológica (critica el concepto de objetividad), antropológica (por la fecundidad del enfoque psicoanalítico para esclarecer los factores ideológicos) y ética (por la mutua fecundación de los espíritus en el diálogo con las ciencias) de la epistemología que propone el filósofo francés. En relación a Merleau-Ponty (1908-1961), Arpini señala que Salazar preparó una conferencia dedicada a exponer una «síntesis» de su filosofía con motivo de su fallecimiento. Dicha conferencia es publicada en 1961 en dos artículos: «El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty» y «Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty». Los dos trabajos de Salazar revelan el amplio conocimiento que tenía de la obra filosófica del francés (p. 243). También, la autora se pregunta por la sintonía y conexión de la lectura de Merleau-Ponty en la trama discursiva de Salazar. Descarta que Salazar lo haga por mera erudición y sostiene la hipótesis de que sus lecturas forman parte de la búsqueda por «superar las limitaciones de la moderna filosofía de la conciencia» para explicar el nexo del hombre con la historia y por su «insatisfacción con cierta política de la filosofía» desde una perspectiva latinoamericana. Merleau-Ponty fue un filósofo francés que en sus primeras obras, *La estructura del comportamiento* (1943) y *Fenomenología de la percepción* (1945), se esfuerza por disolver los dualismos (alma/cuerpo, subjetivismo/objetivismo) de la tradición filosófica a través de la categoría de percepción en clave husserliana. Arpini sostiene que en el texto de Salazar, «Bases para un socialismo humanista peruano», podemos rastrear afinidades con los temas merleau-pontianos. Desde una perspectiva existencialista-marxista, Salazar entiende el «compromiso» como una relación inseparable entre teoría y práctica que condujo a Merleau-Ponty a tomar decisiones radicales en su época (p. 248). Salazar comparte su crítica al capitalismo y advierte que en los países industrializados, «las realizaciones del capitalismo se apoyan



en la miseria de los países coloniales y dependientes». La salida que propone Salazar es «abrir paso a un socialismo humanista» que parte de una praxis histórica contingente (p.249). Por último, frente a la lectura de Eliseo Verón de que la intelectualidad de izquierda atravesó un pasaje del marxismo al antimarxismo —específicamente con Merleau-Ponty ante la imposibilidad de asimilar el marxismo a la fenomenología—, Adriana sostiene que «para Merleau-Ponty es la presión que el momento de la externalidad histórica ejerce sobre la teoría la que vuelve abstracta la racionalidad de la crítica y provoca una desviación que impide el ejercicio de la autocrítica.» (p.251).

Por último, creemos sin lugar a dudas que el texto de Adriana Arpini es de lectura indispensable, pues abre nuevas rutas de interpretación sobre el pensamiento y obra de Augusto Salazar Bondy. En tal virtud, he aquí la tesis principal y original que nos invita a leer y discutir: las meditaciones axiológicas de Salazar representan un núcleo teórico-epistemológico que vertebran y articulan otros tópicos, fundamentales del pensamiento salazariano, sobre el hombre, la educación y la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana.