



Aviso Legal

Artículo de divulgación

- Título de la obra: Teoría del valor, antropología y praxis filosófica en Augusto Salazar Bondy
- Autor: Arpini, Adriana
- Forma sugerida de citar: Arpini, A. (1998). Teoría del valor, antropología y praxis filosófica en Augusto Salazar Bondy. *Cuadernos Americanos*, 2(68), 173-182.
- Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*
- Datos de la revista:
- ISSN: 0185-156X
- Nueva Época, Año XII, Núm. 68, (marzo-abril de 1998).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Teoría del valor, antropología y praxis filosófica en Augusto Salazar Bondy

Por *Adriana ARPINI*
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

LA PRODUCCIÓN del pensador peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) puede ser considerada como un reordenamiento, profundamente crítico, del saber filosófico de su época. Reordenamiento cuyo punto de partida y de llegada está dado por la realidad histórica, social y cultural peruana y latinoamericana. En su reflexión quedan asumidos algunos de los caracteres del pensamiento latinoamericano, tales como: la afirmación de la subjetividad entendida como fenómeno emergente; el intento dialéctico de alcanzar una síntesis real, no encubridora de las relaciones de dominación; la orientación axiológica de dicho intento de acuerdo con los valores de la libertad y la dignidad del hombre; la consecuente formulación de un humanismo que busca integrar los momentos de la teoría y de la praxis; la concepción de la filosofía como saber auroral estrechamente vinculado a la afirmación de la subjetividad; el rescate de la cultura a través de categorías surgidas de la propia experiencia histórica; la función utópica entendida como crítica de las totalidades cerradas y apertura a nuevas posibilidades de objetivación. Todo ello en el marco de una aguda crítica a lo que denominamos “proyecto modernizador dependiente”.

Aludir al “proyecto modernizador dependiente” implica tener en cuenta la heterogeneidad intrínseca de la modernidad. En este sentido Jesús Martín Barbero habla de *modernidades*, como término que introduce una torsión en el debate, en la medida que pensar la modernidad *desde aquí* supone tomar en cuenta, también, la heterogeneidad de América Latina: “Su modo descentrado, desviado de inclusión en la modernidad y de apropiación de ella... de nuestro particular malestar en la modernidad y con ella”.¹

¹ Jesús Martín-Barbero, “Modernidad, posmodernidad, modernidades. Discurso sobre la crisis y la diferencia”, *Disenso* (Tubinga), núm. 1 (1995), pp. 51-62

Así pues, cabe hablar de *modernidades* para diferenciar los procesos que tuvieron lugar en Europa y América Latina respectivamente. Pero cabe también apreciar diferencias en el interior de cada uno de estos procesos. Para el caso de la Argentina moderna, por ejemplo, Horacio Tarkus ha señalado que ella es el resultado de tres grandes ciclos históricos, tres *modernizaciones desde arriba*, cada una de las cuales expresa una realidad contradictoria, surcada por tendencias conflictivas en lo económico, político y social. El primer ciclo comprende las últimas décadas del siglo pasado y se prolonga hasta 1930, el segundo se extiende hasta el inicio de la década de los setenta, el tercero habría comenzado a implementarse de 1976.

Si cabe aplicar analógicamente este esquema cronológico a otras regiones de América Latina, podríamos, entonces, decir que la producción salazariana se enmarca en la segunda de las etapas mencionadas. Pero es necesario aclarar que el punto de vista del peruano es alternativo respecto del sentido normativo que conlleva la noción de *modernización desde arriba*. Este hecho pone en evidencia la heterogeneidad de los discursos modernizadores y la presencia de posiciones críticas.

Los escritos de Salazar acerca de la *cultura de la dominación*, de la *originalidad y autenticidad* de nuestra filosofía, así como los relativos a la educación del *hombre nuevo*, se articulan como una respuesta crítica y un intento superador del "proyecto modernizador dependiente" impulsado *desde arriba* para América Latina durante el periodo en cuestión. Estos temas, constitutivos de la praxis filosófica salazariana, encuentran sustento teórico-filosófico en la concepción antropológica y en la teoría del valor desarrolladas por el autor. Sobre estos aspectos, poco difundidos del pensamiento del peruano, queremos centrar la atención en nuestro trabajo.

1 Praxis filosófica: rigor y crítica

Es bien conocida la posición de Salazar en relación con la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica y original. Su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*² dio lugar a una intensa polémica que contribuyó a fecundar los desarrollos posteriores de la Historia de las Ideas latinoamericanas. En ese texto, la parte más importante de la reflexión gira en torno a la pregunta

² *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México, Siglo XXI, 1969

acerca de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha contado con una filosofía original, genuina o peculiar.³ Otras dos cuestiones quedan allí planteadas: por una parte, cómo debe ser, en sentido normativo, una filosofía hispanoamericana auténtica; por otra parte, si es posible y cuál es la significación de tomar a lo hispanoamericano como tema para la construcción de una filosofía propia. Las respuestas a estas dos preguntas, sobre las que centraremos nuestra atención, han de ser buscadas en la totalidad de la producción salazariana. De este modo podremos perfilar tanto el contenido como la forma de una praxis filosófica latinoamericana. Praxis que, en la reflexión del peruano, se encuentra inescindiblemente vinculada a la tematización de una concepción antropológica y una teoría de los valores que la fundamentan.

En su trabajo sobre *La filosofía en el Perú* sostiene Salazar:

Las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía, que subsisten pese a los esfuerzos y progresos actuales, no son pues rasgos negativos de la filosofía tomada separadamente y como tal, sino efectos sintomáticos de una falla más honda y fundamental que afecta a nuestra cultura y a nuestra sociedad en conjunto. La filosofía peruana tendrá inevitablemente carácter reflejo y ancilar mientras exprese la situación histórica de una comunidad alienada. Hoy su autenticidad defectiva y dolorosa es paradójicamente su carencia de originalidad. Y lo será mientras la sociedad y la cultura peruanas estén bajo el signo de una dominación que compromete todos sus valores.⁴

Tal paradoja, que afecta al hombre y a la cultura, significa una grave dificultad, y en más de un caso imposibilita la tarea de elucidar los valores auténticos y los que no lo son. En tal situación, el pensamiento que forma parte de la producción cultural, "funciona como una gran superfetación mistificadora", es alienado y alienante.⁵ El quehacer del filósofo, si quiere ser auténtico, ha de ser crítica filosófica, porque

la clarificación de nuestro propio camino existencial en la selva de la objetividad contemporánea, con sus múltiples niveles de realidad y sus siste-

³ Hemos focalizado el debate en torno a esta pregunta en nuestro trabajo "Desarrollo y crisis del historicismo como metodología para nuestra historia de las ideas", *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo), nums. 8-9 (1996), pp. 179-199.

⁴ Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, segunda edición castellana, revisada y ampliada. Lima, Universo, 1967, p. 118.

⁵ Augusto Salazar Bondy, "Filosofía y alienación ideológica" en *Entre Escala y Caribdis*. Lima, Instituto Nacional de la Cultura, 1973, p. 112.

mas conceptuales cada vez más diversificados y fluctuantes, pide una criba epistemológica y axiológica de las categorías y los principios del conocimiento y la acción, de los signos y valores que pueden ser utilizados como formas de ordenamiento del mundo, es decir como maneras de existir y hacer historia.⁶

Se trata de llevar adelante una praxis filosófica exigente. Por una parte, ha de responder a las demandas de un pensar riguroso y estricto, mediante la utilización de los métodos e instrumentos de análisis más perfilados de la producción filosófica universal; sin llegar a hipostasiarlos o a convertirlos en modelos absolutos. Antes bien, se trata de mantener una severa actitud crítica, tanto en el momento de la selección como en el de la implementación de dichos métodos e instrumentos. Por otra parte, ha de satisfacer la exigencia de sumergirse en la sustancia histórica de nuestras comunidades, a fin de esclarecer las situaciones negativas y potenciar los valores y categorías que la expresan positivamente, vigorizando su capacidad de traducir necesidades y aspiraciones en acciones tendientes a cancelar las formas de existencia enajenada. Esto trae aparejado otro requerimiento, el de un obrar conjunto ordenado al logro de la integración hispanoamericana. Aspiración que no resulta contradictoria con la heterogeneidad intrínseca de la región, pues arraiga en el reconocimiento de realidades históricas y culturales diversas. Por último, cabe señalar que el carácter de reflexión estricta, que Salazar reclama a la filosofía, no significa un divorcio entre la faz teórica y la faz práctica. Tal escisión abortaría todo intento de reflexión fecunda. Al contrario, una praxis filosófica serena y crítica, atenta a las exigencias planteadas, permitiría, en la perspectiva del autor, encaminar a la filosofía por “el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación”, y ser “mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro”.⁷

2. *Concepción antropológica enajenación y emergencia*

CONSECUENTE con las exigencias mencionadas, Salazar desarrolla una reflexión acerca del hombre en la que es dable reconocer una mirada atenta a los contradictorios pliegues de la realidad

⁶ *Ibid.*, p. 114

⁷ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, pp. 124-125

peruana, pero al mismo tiempo pertrechada de herramientas teóricas del pensamiento universal: la teoría aristotélica del movimiento, la filosofía práctica de Kant, la dialéctica hegeliana, el análisis marxiano de la alienación, la teoría crítica de las ideologías, la filosofía del lenguaje. Todas ellas pasadas por una criba que permita transformar la *crisis de la filosofía* en una *filosofía de la crisis*. Es decir, en una reflexión que penetre los meandros de una realidad humana crítica y conflictiva para comprenderla y encontrar caminos alternativos. De ello resulta, a nuestro juicio, un fecundo reordenamiento del saber antropológico, que presta originalidad al pensamiento salazariano.

En la perspectiva del autor, la existencia humana cumplida se define por su historicidad, su libertad y originalidad. El hombre es una tarea para sí mismo, se va construyendo progresivamente, tanto en lo que respecta a su ser individual como social. La comunidad no le es ajena; tampoco lo son su corporalidad y su pasado. Desde ellos se proyecta, “no hay hecho humano que comience de cero”. Pero el futuro es la dimensión principal del tiempo, en cuanto oportunidad para el cumplimiento de la obra humana. La flecha humana, que ningún modelo físico puede reproducir adecuadamente, tiene esto de peculiar: va construyéndose a lo largo de su trayectoria, distinguiéndose de sí misma e integrándose consigo misma, no existe como entidad acabada sino que se conforma y se da su propio blanco después de ser lanzada.⁸

Por lo mismo que es inacabada, la existencia humana es una tensión permanente entre el pasado y el cuerpo, por una parte, y la apertura al surgimiento de una realidad inédita, por otra parte. Tensión dialéctica que pone de manifiesto el dinamismo de todo lo humano, su carácter procesal y abierto a la existencia. Lo que Salazar llama “el ser emergente del hombre”. Éste se constituye en la historia y lo propio de la historia es el movimiento, entendido como “paso dialéctico a realidades opuestas y sin embargo recuperadoras de la vida precedente”. Ahora bien, en este movimiento, tanto el pasado —cuando se conquista en estructuras que obturan la posibilidad presente de proyectar el futuro—, como el cuerpo entendido como anclaje de todas las relaciones humanas, pueden convertirse en lastre. La realización de la existencia humana queda, entonces, comprometida; resulta degradada y enajenada.

⁸ Augusto Salazar Bondy, “Bases para un socialismo humanista peruano”, en *Entre Escila y Caribdis*, pp. 165-166.

Enajenación y emergencia son, respectivamente, los polos negativo y positivo entre los cuales se juega la "praxis humana". Esta comprende las mediaciones por las cuales los hombres operan sobre el mundo: construyen cosas, formulan ideas, fundan instituciones, se dan valores para vivir. Presenta una estructura compleja cuyos elementos están recíprocamente imbricados: los hombres, la comunidad humana, operan en forma activa y creadora, dentro de los límites fijados por la realidad, sobrepasándolos con el fin de dar cumplimiento cabal al vivir en plan humano; esto es, a la plena universalización de la humanidad expandida y desarrollada al máximo en cada uno de sus agentes. "La verdadera superación de la vida —dice Salazar— se cumple en los hombres y en los grupos no por la limitación o por la anulación del vivir de los demás, sino por su integración, por la consumación en cada uno de la existencia de todos".⁹

En esto consiste la praxis consciente y libre, mas cuando ella queda reducida al circuito necesidad/satisfacción el sentido de la praxis degenera. Es decir, cuando tal mecanismo —que dentro de la estructura dialéctica de la praxis es potenciador de la vida queda abstraído de esa estructura y predomina sobre otras dimensiones del vivir, éste se empobrece.

La dialéctica enajenación-emergencia es tema central del diálogo *Bartolomé o de la dominación*, publicado en 1974. Allí, a través del personaje principal, Bartolomé, expresa Salazar:

El alienado se pierde en una acción sin libertad ni sentido, como la mula que gira en la noria. Pero el hombre puede también recuperar la dimensión perdida y sobrepasarla. Puede llegar a zonas cada vez más altas de la conciencia, de la acción sobre la naturaleza y de la comunicación con sus hermanos en la tierra. La realidad humana no es unidimensional: tiene altura. Por eso todos los hombres son capaces de levantarse, caer y volver a levantarse; de mudar de condición y de ser varios en la vida.¹⁰

La culminación de esta dialéctica no puede resolverse en una síntesis aparente, es decir en la integración del dominado dentro del sistema del dominador, es necesario un cuarto momento dialéctico, el de la síntesis real, que consiste en la anulación de la estructura misma de la dominación. Ello comporta la "redefinición

⁹ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰ Augusto Salazar Bondy, *Bartolomé o de la dominación*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, p. 13.

de todas las relaciones individuales, sociales y nacionales y de todos los principios y normas de acción, de tal modo que ninguna sujeción del hombre por el hombre pueda subsistir a la antigua dominación".¹¹ Tal síntesis es anticipada como ideal que, puesto como *a priori* práctico, es orientador de la praxis humana. Sin embargo, siendo ésta una praxis histórica, su análisis fenomenológico muestra el proceso dialéctico en que los hombres pueden levantarse y caer, mudar de condición y ser varios en la vida. De ahí que, antes que una filosofía de la liberación es necesario elaborar una "antropología de la dominación" que provea las herramientas teóricas para comprender la situación real de nuestra condición humana, y que ilumine las vías alternativas de superación. *Antropología de la dominación*, es precisamente el título del último trabajo, inconcluso, de Salazar Bondy.¹² En él se propone estudiar la dominación desde la perspectiva de una antropología filosófica. El análisis fenomenológico, descriptivo de la dominación, revela que ésta es un fenómeno básicamente humano; es decir, se trata de una relación negativa entre dos entidades humanas, en la que quedan comprometidos lazos psicológicos, sociales y culturales, los cuales pueden adoptar diversas formas, susceptibles de ser abarcadas en una tipología. Correlativos de "dominación" son los conceptos de "alienación" y "liberación". La dialéctica de la dominación y la liberación se estructura, entonces, en cuatro momentos: 1) dominación incontestada, 2) dominación cuestionada, 3) dominación combatida, 4) dominación comprendida en su significación estructural. A cada uno corresponden diferentes actitudes por parte del dominador y del dominado:

Dominador	Dominado
<i>Cosificación y explotación</i>	<i>Aceptación y descontento</i>
<i>Mistificación e integración</i>	<i>Integración e identificación</i>
<i>Defensa y ruptura</i>	<i>Rebelión y ruptura</i>
<i>Liberación y diálogo</i>	

¹¹ *Ibid*, p. 63.

¹² Augusto Salazar Bondy. "Antropología de la dominación", en *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, compilado y editado por Helen Orvig y David Sobrevilla, Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, pp. 281-322.

¿Acaso —pregunta Bartolomé a Hatuey en el diálogo sobre la dominación— no podemos comunicarnos todos y ponernos en razón y hacer pactos si queremos? ¿o se juntan los hombres y las mujeres de un pueblo con los de otro, y tienen hijos y los aman por igual? ¿Juntos no se alegran, sufren, e alvan o se pierden aunque sea distinta u raza? ¿Es imposible esto?¹³

3 Teoría del valor: mistificación y autenticidad

Las diversas formas de praxis humana están mediadas por valoraciones. El análisis que el autor realiza de las teorías axiológicas contemporáneas, tanto subjetivista como objetivistas, arroja como conclusión crítica la persistencia del "vicio descriptivista". Es decir, la tendencia a buscar un valor que sea cosa, e ncia o cualidad es causa de los más persistentes errores de la axiología y, correlativamente, se advierte una orientación equivocada en la concepción del lenguaje valorativo, que consiste en tratar los términos y enunciados estimativos como formas del lenguaje descriptivo o constativo:

Aunque resulte paradójico el decirlo, dar respuesta a la cuestión de qué sea el valor no requiere necesariamente encontrar una entidad que pueda llamarse *valor*. Puede evitarse esta tentación ontologista sin caer por eso en ninguna forma de nihilismo axiológico. La recta actitud analítica consiste en tratar de determinar qué es lo que comunica el lenguaje valorativo, sin presuponer algún tipo de respuesta y tomando necesarias precauciones contra toda forma de reificación ilegítima del valor.¹⁴

Desde el punto de vista de la metodología, el análisis lingüístico —que alazar considera un instrumento de primerísima importancia para los estudios axiológicos— pre enta también un obstáculo que impide penetrar en la problemática propiamente crítica. De ahí la necesidad de completar e te enfoque con una reflexión crítica que permita abordar las cuestiones de fundamentación del valor.

El punto de vista crítico-trascendental hace plausible la superación de los problemas planteados por otra teorías axiológicas y

¹³ Augusto Salazar Bondy, *Bartolomé o la dominación*, p. 13

¹⁴ Augusto Salazar Bondy, "El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea", en *Para una filosofía del valor* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971 pp. 74-75.

salvaguarda, al mismo tiempo, la racionalidad del orden valorativo. Pues de la misma manera que los trascendentales (en el sentido kantiano, husserliano o wittgensteiniano) hacen posible los objetos, fundando la idea del mundo, así también es posible considerar un trascendental de la acción que cimente la praxis humana objetiva. Los valores son, en este sentido, trascendentales de la acción. Es decir, los valores son categorías gracias a las cuales hay un orden racional de las acciones e interacciones humanas que podemos entender. Dicho con mayor precisión, los valores, en tanto categorías, hacen posible el entendimiento social, ya en el sentido de acuerdo social, diálogo de personas, ya en el de comprensión de lo social. Son, por tanto, "condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano".¹⁵

La elección, momento decisivo de la experiencia valorativa —tal como la describe Salazar echando mano al método analítico—,¹⁶ presenta una dificultad en relación con la praxis cotidiana, ella es la imposibilidad de eliminar dos situaciones enfrentadas: la arbitrariedad y la no equivalencia de las elecciones. La solución buscada se beneficia de la perspectiva teórica adoptada por Kant al abordar el problema de los juicios sintéticos *a priori*. Se trata, con las salvedades del caso, de adoptar el esquema kantiano postulando una nueva instancia trascendental: el valor, como condición de posibilidad de la acción. Pero, para que dicha solución sea viable es menester observar dos requisitos: 1) eliminar toda especulación metafísica que convierta a los valores en entidades susceptibles de predicación, 2) tomar en cuenta el complejo entero de la existencia histórica, personal y social. De modo que los valores son entendidos, entonces, como categorías al estilo kantiano, pero históricas; es decir, como mediaciones ligadas a la cotidianidad del existir.

Ahora bien, cuando se postula la absolutez de los valores y o se pretende la universalidad de los patrones valorativos, estamos frente a un caso de encubrimiento ideológico de la diversidad real, que promueve conductas imitativas, mistificadoras e inauténticas.

¹⁵ Augusto Salazar Bondy, "Razón y valor: el problema de la fundamentación en el debate axiológico", en *Para una filosofía del valor*, pp. 141-142.

¹⁶ En su análisis de la experiencia valorativa, Salazar distingue, por una parte, entre conciencia constativa y conciencia valorativa, y señala, por otra parte, los siguientes tipos de vivencias valorativas: la atribución de valor, la realización de valor, la preferencia y postergación, y la elección valorativa. "La experiencia del valor", cf. en *Para una filosofía del valor*, pp. 15-61.

La mistificación valorativa constituye uno de los momentos de la dialéctica de la dominación que es necesario superar. Consiste en la sustitución total o parcial de un objeto por otro en el momento de la atribución de valor, sin que el sujeto sea consciente del cambio. Es un caso de confusión de valores y puede, incluso, conducir a la indiferencia valorativa o a la formulación de patrones de valores indiferentes. Este momento puede ser superado dialécticamente mediante valoraciones críticas y *protovaloraciones*. Esto es, mediante experiencias valorativas originarias, auténticas. Pero, ni aún en este caso es posible prescindir de la intersubjetividad y la historicidad propias de la experiencia valorativa.

4. Para concluir

PODEMOS, en síntesis, decir que la existencia humana se construye en la historia, en un proceso dialéctico cuyo momento de mayor tensión se juega entre la enajenación y la emergencia, y cuya superación exige una síntesis real, no formal o aparente. La *antropología de la dominación* ha de proveer las herramientas que hagan posible la comprensión de una realidad humana —individual y colectiva— alienada, cuyo rasgo más auténtico es, paradójicamente, la inautenticidad. Situación que es el resultado de una vida cultural mediada por valoraciones mistificadas. La *filosofía del valor* ha de proponerse, entonces, la tarea de superar los “vicios descriptivistas”, y avanzar hacia una concepción axiológica que considere a los valores como categorías criticotranscendentales e históricas que hacen posible el mundo objetivo, social y humano.

El análisis de las propuestas de Salazar en torno a la antropología y a la teoría de los valores pone de manifiesto el momento teórico fundante de una praxis filosófica auténtica que satisface las exigencias de rigurosidad y crítica, y permite vislumbrar cuál es el sentido normativo de una filosofía que toma lo hispanoamericano como tema de una reflexión propia. Praxis filosófica que es articulada por el peruano como respuesta alternativa y crítica respecto del “proyecto modernizador dependiente”, hegemónicamente impulsado para América Latina en los años cincuenta y sesenta.