



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Rengifo, S. (1999). *Tradición y modernidad: Aspectos de antropología filosófica en las obras de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy*. [Tesis para optar el grado de Licenciatura en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Saúl Rengifo Vela

Título

Tradición y modernidad: Aspectos de antropología filosófica en las obras de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1999

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

Esta tesis realiza un análisis comparativo de las antropologías filosóficas de José Antonio Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy, dos importantes pensadores sanmarquinos. La obra de Russo se presenta de manera más completa debido a su menor atención por parte de los estudiosos. En cambio, la de Salazar ha sido ampliamente estudiada, aunque poco en términos antropológicos. El trabajo se estructura en tres capítulos: en los dos primeros, se exploran sus vidas, obras y pensamientos; en el tercero, se contextualizan sus contribuciones en la filosofía peruana. Se concluye con una valoración comparativa de ambos filósofos.

Palabras clave

Antropología; Filosofía; Russo; Salazar.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciatura en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(*Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA*)

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE FILOSOFÍA



TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Aspectos de antropología filosófica en las obras de

José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy

TESIS

para optar el Título Profesional de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presentada por

SAÚL RENGIFO VELA

Lima – PERÚ

1999

DEDICATORIA	3
I. INTRODUCCIÓN	4
II. TRADICIÓN Y MODERNIDAD: José Russo y Augusto Salazar	6
1. JOSÉ ANTONIO RUSSO DELGADO	6
1.1 Vida y obra.	6
1.2 Pensamiento.	22
1.3 Tradición: Hombre y Universalismo.	24
2. AUGUSTO SALAZAR BONDY	26
2.1 Vida y obra.	26
2.2 Pensamiento.	29
2.3 Modernidad: Hombre y Racionalidad.	45
3. ¿UNIVERSALISMO O RACIONALIDAD?	47
3.1 El desarrollo filosófico nacional.	47
3.2 Russo y Salazar en el desarrollo filosófico nacional.	55
3.3 Tradición y Modernidad: ¿Antinomia o complementariedad?	62
III. CONCLUSIONES	67
IV. BIBLIOGRAFÍA	71
APÉNDICE: Bibliografía completa –editada e inédita– de José Russo Delgado; premios, conferencias y separatas.	74



101833

*Con amor y gratitud
a mis padres,
a quienes les debo todo.*

I. INTRODUCCIÓN

La tesis que presentamos es fundamentalmente un trabajo comparativo de las antropologías filosóficas de dos ilustres y entrañables maestros sanmarquinos: José Antonio Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy. Usamos el término antropología filosófica en un sentido lato, aludiendo más bien a aspectos o tratamientos antropológicos que encontramos dispersos aquí y allá, a lo largo de toda su obra, en el caso de José Russo, o bien en forma tentativa y a modo de proyección, lamentablemente inconclusa, en el caso de Augusto Salazar.

El cuerpo del trabajo se compone de tres capítulos. En cada uno de los dos primeros hemos optado por presentar al filósofo correspondiente, nos detuvimos en sus vidas, en sus obras, y en una visión de sus respectivos pensamientos, antes de caracterizar los aspectos más saltantes de sus respectivas antropologías filosóficas. Salta a la vista una notoria asimetría en el tratamiento más integral dedicado a José Russo frente al dedicado a Augusto Salazar. Ello obedece a nuestro deseo de aprovechar la presente circunstancia para presentar de la manera más completa posible la vida y sobre todo el conjunto de la obra de uno de nuestros principales pensadores, el cual –acaso por su desaparición más bien reciente– casi no ha recibido todavía, por parte de nuestros estudiosos, la atención que la alta calidad de su obra merece. Actuamos, por tanto, con la esperanza de que esta presentación motive otras más calificadas aproximaciones a esta obra. En contrapartida, la vida y la obra de Augusto Salazar ha sido y es –con toda justicia– objeto de un gran número de estudios, de nacionales y extranjeros, sobre los más diversos aspectos de la misma, aun cuando muy pocos han incidido sobre los aspectos antropológicos de la obra salazariana, y los más, si lo han hecho, no ha sido sino en forma limitada o tangencial.

En el tercer capítulo procuramos ubicar a nuestros dos pensadores en el contexto del desarrollo de la filosofía peruana en la primera mitad de este siglo y, sobre todo, intentamos ofrecer una valoración de sus obras en dicho contexto y –como resulta lógico e inevitable– una ponderación de la una a la luz de la otra.

Cierran el trabajo, como corresponde, las conclusiones, la bibliografía, y un apéndice que contiene la bibliografía completa de José Russo Delgado.

II. TRADICIÓN Y MODERNIDAD

1. JOSÉ ANTONIO RUSSO DELGADO

1.1 Vida y obra

José Russo Delgado nació en Chiclayo el 18 de febrero de 1917. Sus padres, Guillermo Russo Fry y Consuelo Delgado de Russo, lo inscriben en el Colegio Nacional "San José", de su ciudad natal, colegio ya entonces de singular tradición republicana y cívica desde su fundación por Castilla en 1859, que con el correr del tiempo se ha convertido en todo un símbolo de la capital lambayecana. A ello contribuyó decisivamente la labor como director del colegio de un alemán con auténtica vocación de maestro, Karl Weiss, que empieza su gestión unos años antes que empezara sus estudios nuestro biografiado.¹ Éste recibe además la benéfica –y quizá decisiva, en aquellos primeros años de aprendizaje– influencia de una maestra que dedicara su vida entera a la enseñanza, Leonor Quintana de Mayorga.

Desde muy joven, su temperamento e inquietudes lo empujan a desplegar una decidida actividad política que lo llevará a ocupar altos cargos partidarios –miembro del ejecutivo del APRA en 1941– y que le va a deparar también prisión (1941) y destierros (1944, 1948). Siendo estudiante, llegó a presidir en 1941 la Comisión Organizadora de la Federación de Estudiantes del

¹ A fin de ilustrar algo de la obra de K. Weiss (1882-1962), y de la noble influencia que pudo significar para Russo adolescente, cabe señalar que su dinamismo y capacidad de trabajo favoreció notablemente al colegio tanto en lo académico como en lo físico: lo dotó de un nuevo ambiente y estableció una sana disciplina que llegó a ser proverbial. De otro lado, apoyó con entusiasmo el esfuerzo de algunos jóvenes por editar, hacia principios de la década del veinte, revistas que llevaban nombres tan significativos para la época como "Germinal" y "Colónida". En estos esfuerzos participó Alfonso Russo Fry, lo que echa luz sobre el interés por las letras de nuestro filósofo.

Perú. Sus estudios superiores, tanto en Derecho y Ciencias Políticas como en Filosofía y Humanidades, los realiza entre los últimos años de la década del treinta y la primera mitad de la siguiente, en la Universidad Católica de Lima, primero; posteriormente en la Universidad Mayor de San Marcos, institución a la que luego, ya como docente, quedará vinculado por espacio de más de tres décadas.

En 1939, a causa del comienzo de la segunda Guerra Mundial, se frustra un viaje a Europa que con fines de estudio tenía preparado el joven Russo. Ese año inicia su labor docente en el colegio Edelmira del Pando y la continúa años después –1944– en el colegio Franco-español de Lima. Al año siguiente lo hace en un colegio de México, a donde ha llegado exiliado por Prado.

En México asiste a la Universidad Autónoma a fin de concluir sus estudios de Filosofía. Es importante reseñar este hito en la vida de Russo estudiante porque es aquí donde recibirá el significativo influjo de los maestros mexicanos así como de los filósofos españoles alejados de su patria a causa de la guerra civil y del régimen franquista. Entre los primeros recordará con frecuencia a Antonio Caso y de los segundos particular memoria guardará de José Gaos.

De regreso al Perú, presenta sus dos tesis a la Facultad de Humanidades logrando los grados de Bachiller y Doctor en Humanidades (1947). La Universidad le confía por entonces la cátedra de Introducción a la Filosofía. Al año siguiente presenta una tesis a la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas a fin de optar el grado de Bachiller en Derecho. En ese mismo año contrae matrimonio con María Teresa Checa Solari y sufre por segunda vez el destierro, que esta vez lo alejará por varios años de la patria.

Enseña una temporada en la Universidad Motolinia de México y se traslada luego a Guatemala, en donde se incorpora a la plana docente de la Universidad de San Carlos, haciéndose cargo de la cátedra de Filosofía Contemporánea. En ella permanece hasta 1953, año en que pasa a residir a Nueva York, donde se desempeña como funcionario de la Organización de las Naciones Unidas, a la par que enseña también en institutos superiores de esa ciudad. En el organismo mundial se encuentra con otros líderes apristas igualmente desterrados –Andrés Townsend, Emilio Westphalen–, pero es posible que ya entonces hubiera asumido su actitud apartidista,² actitud característica en él, basada en su filosofía de vida.

Si bien su interés por el pensamiento oriental se manifestó años antes –así lo evidencia sus referencias a pensadores orientales, v.g., en su tesis doctoral–, data de su estadía en Nueva York su contacto con personajes representativos del mismo gracias a la Ramakrishna Mission de esa ciudad, a través de la cual traería a Lima más adelante a Swami Vijayananda para una serie de conferencias sobre el pensamiento hindú.

Regresa por fin al Perú en 1956 y se reincorpora inmediatamente a la Universidad de San Marcos, a cuya plana docente perteneciera ya antes de su forzada ausencia, y donde va a cumplir una fructífera labor docente y administrativa.

El año siguiente, 1957, paralelamente a su cátedra de Introducción a la Psicología General, implementa clases extracurriculares cuyo tema es uno de los que interesa especialmente al Dr. Russo, y de los que más lo inspiran: el conocimiento de sí mismo. Posteriormente se hace cargo sucesivamente de las cátedras de Metafísica, Ontología, Griego, Filosofía Antigua, Moderna y Contemporánea y de distintos seminarios.

² O anti-partidista, esto es, impugnando la tendencia común de formar-partido-en-contra-de, característico del individuo en tantos órdenes de la vida, entre ellos el político.

Llegó a ocupar importantes cargos administrativos –Jefe del Departamento de Filosofía, Jefe del Departamento de Psicología, Director de los Programas de Arte, Filosofía y Psicología, Jefe del Departamento de Humanidades– hasta los primeros años de la década pasada sin interrumpir sus labores docentes en momento alguno.

Hasta su retiro de la docencia activa –en el verano de 1987– tuvo a su cargo las cátedras de Filosofía Antigua –curso panorámico y seminarios– y Filosofía Moderna.

La obra del Dr. Russo se caracteriza por su profundidad y erudición. Tomando incluso sus tres tesis universitarias y sus proyectos inéditos, ésta totaliza un número de dieciséis obras que han sido presentadas a un determinado público. Es digno de mención el que tres de ellas hayan merecido en diferentes años el importante Premio Nacional de Fomento a la Cultura –otrora verdadero reconocimiento al intelectual peruano–: una en el área de Tesis universitaria, las restantes en el área de Filosofía.

De sus tesis, dos de ellas fueron presentadas a la Facultad de Humanidades de la Universidad Mayor de San Marcos; la otra a la de Derecho y Ciencias Políticas de la misma casa de estudios. Las dos primeras, “Nietzsche y el problema del conocimiento”, y ““Moral” y “Vida” en Federico Nietzsche”, con los que optara los grados de Bachiller y Doctor en Humanidades, en 1946 y 1947, respectivamente, evidencian el gran interés que concita en el autor la figura y el genio del filósofo alemán. En la primera de ellas (1946, 37 pp.), luego de hacer una introducción elegante y directa al lugar que ocupa el problema del conocimiento en la filosofía, el autor establece los rasgos

característicos de la filosofía nietzscheana referidos a su posición en torno al problema gnoseológico. Señala el lugar privilegiado que ocupa la Psicología en el pensamiento de Nietzsche así como su posición crítica frente a la idea de la lógica como base del conocimiento: caracteriza la postura vital de Nietzsche frente a la realidad y explica que a raíz de ello considera al proceso del conocimiento como de carácter derivado –y no primario, como lo querrían los gnoseólogos–, en cuanto es expresión de la vida humana y en cuanto cobra sentido en tanto es útil a “la voluntad de poder, clave de la vida”.³

Expone asimismo el graduando en esta tesis la manera como Nietzsche relativiza la verdad en aras de la vida. Aquella no viene a ser en esencia sino una “valoración vital”, válida no en sí misma, sino en cuanto sirve para la vida. De donde se desprende que también el error es una forma de verdad –aunque en rigor, señala extremando el concepto, toda “verdad” o conocimiento no es otra cosa que sólo error en cuanto ella misma es inevitablemente una deformación de la realidad–; el error como una forma de verdad, decíamos, en la medida que sea útil a la vida, en la medida que “sirve a la vida, a la voluntad de poder su sinónimo”.⁴ Luego, en cuanto al problema de la verdad y del conocimiento en general, concluye Russo exponiendo a Nietzsche, “el valor para la vida es lo que decide en último término”.⁵

En su segunda tesis, editada en forma de libro en 1948 con el título *Nietzsche: moral y vida*⁶ y que le valiera el Premio Nacional “Javier Prado” –área de tesis universitaria– del año anterior, el autor hace gala una vez más de un profundo conocimiento del pensamiento del filósofo de Sils-Marie y deja notar una asunción muy original del mismo. Evidencia también un vasto conocimiento

³ Pág. 16

⁴ Pág. 29

⁵ *Íd.*

⁶ *Nietzsche: moral y vida*. Lima, Ed. P.T.C.M., 177 pp.

y excelente manejo del griego, atisbos de lo cual mostrara ya en su tesis anterior, así como un dúctil manejo de idiomas como el inglés y el alemán. Divide esta densa obra en dos partes principales en las que expone exhaustiva y críticamente dos concepciones o aspectos fundamentales del *corpus filosoficum* de Nietzsche: su peculiar modo de ver la vida y la temperamental problematización que hace de la ética de su tiempo. Por ser uno de los principales trabajos del Dr. Russo, extendámonos un poco sobre el mismo.

Es una tesis con una introducción en tres capítulos, dos partes compuestas de once capítulos la primera y de siete la segunda y una “Palabra Epilodal” que cierra a modo de valoración personal este trabajo; cuenta además con una síntesis de 54 puntos a guisa de conclusiones. En su introducción, con un lirismo elegante, pleno de reminiscencias clásicas, Russo introduce al lector a la concepción nietzscheana del eterno retorno, uno de los aspectos centrales del pensamiento –o de la mística, si se prefiere– de Nietzsche y a las consecuencias que se desprenden de la misma para dar lugar a una concepción ética, inmoralista, de la vida –“no hay fenómenos morales, sólo interpretaciones morales de los fenómenos”⁷– y la impugnación consecuente que hace de la norma ética de su tiempo. Precisamente sobre este último punto se explaya en la primera parte de la tesis.

Ponderando de Nietzsche “su consideración de la Ética [como] lo más original y destacado de su pensamiento”⁸, y luego de señalar la impronta del siglo XIX sobre el filósofo, patente en el criterio historicista con que aborda la cuestión ética –“hombre de su siglo” lo llama el autor por esta razón, debiendo luego él mismo hacer una ubicación historicista del tema, siguiendo a Nietzsche–, Russo califica a su pensador de “Copérnico” del orden moral, en tanto problematiza una cuestión que desde Descartes había perdido ese carácter impugnando con su peculiar temperamento a una serie de pensadores que se habían ocupado del tema antes de él y al orden

⁷ Pág. 259

⁸ Pág. 36

ético –ptolemaico lo llama siguiendo con la analogía– imperante en su tiempo, la moral cristiana. Esta postura polémica y crítica de Nietzsche da pie al autor para extenderse en capítulos particularmente interesantes exponiendo las ideas del filósofo del Super-hombre sobre Jesús, Pablo de Tarso y la moral cristiana en general.

Reiterando su posición sobre Nietzsche, Russo vuelve a subrayar “lo que tiene su pensamiento de mayor originalidad desde el punto de vista filosófico: análisis y crítica de los valores imperantes y creación y afirmación de nuevos valores morales, superiores a los abandonados”⁹. Esta creación –el “creacionismo axiológico”– la emprende Nietzsche sobre la base de la “voluntad de poder”, que no es sino una manera de designar y comprender –nombre y “clave”– a la vida, aspectos éstos del pensamiento nietzscheano que lo definen y mejor caracterizan. Aspectos que son precisamente temas centrales de la segunda parte de la tesis que nos ocupa, donde el autor presenta de paso otras fórmulas nietzscheanas –la del superhombre y la transmutación de los valores: el arte, “el gran instrumento de sublimación”, por la moral– igualmente importantes para la cabal comprensión del pensador que expone.

A manera de epílogo, el autor ensaya una valoración personal del filósofo que ha tratado, logrando una lúcida y sintética visión de los rasgos más señalados del Nietzsche que –desde sus años juveniles, lo ha confesado anteriormente– tanto lo atrajera. No todo es, sin embargo, asunción ciega: aprendiendo del maestro, el autor problematiza a su vez la base de la que parte el creador del Zarathustra: “la clave nietzscheana –la voluntad de poder– no nos gusta, con esa llave se ha abierto compartimientos de la historia que hubiéramos preferido tuvieran la pseudo-realidad de las ucronías”¹⁰. Haciendo uso nuevamente de un lenguaje encendido, concluye Russo invocando los mejores principios y concepciones nietzscheanas en aras del logro de “una llave mejor para el

⁹ Pág. 43

¹⁰ Pág. 266

futuro y para nosotros mismos”: una llave propia, una clave americana, “que dé sentido a nuestro presente y nos abra la puerta del porvenir”¹¹. ¿Y cómo ha de ser ésta? “Una ética de la grandeza resulta conveniente en tiempos –los nuestros– de empequeñecimiento del hombre”¹².

La tercera de la tesis que presenta el ya entonces Doctor Russo a la Universidad San Marcos, a fin de optar en esta ocasión el grado de Bachiller en Derecho y Ciencias Políticas, revela desde el título los característicos intereses del autor: “Teoría de la Institución y concepción existencial del Derecho” (1948, 112 pp.). Consta de introducción, trece capítulos y conclusiones, y parte de una exposición crítica del problema de la Institución como concepto fundamental del Derecho y de la manera como lo aborda la llamada Teoría de la Institución, sustentada por una serie de juristas franceses en las primeras décadas de este siglo.

A manera de introducción, el autor analiza en primer lugar las distintas acepciones del término *institución* y los conceptos y elementos que le son próximos, como el de *duración* y el de *fundación*. Seguidamente expone en forma sistemática la obra de juristas como Maurice Hauriou, Georges Renard y el también francés Le Fur, y partiendo de precisas consideraciones críticas a estos autores y a los supuestos neo-tomistas y jusnaturalistas en los que se basan, postula la necesidad de una fundamentación filosófica del concepto de Institución –y del Derecho en última instancia– basada no en una vuelta a una determinada filosofía –“*ancilla theologiae*”, en el caso del tomismo– sino “en general la vuelta a la filosofía, fundamento esencial de cualquier ciencia, y en especial del derecho”¹³. Sugiere a ese efecto lo que considera sus “expresiones más logradas en lo que va del siglo, la fenomenología y la filosofía existencial del propio Heidegger”¹⁴. Más adelante

¹¹ Pág. 267

¹² Pág. 268

¹³ Pág. 62

¹⁴ *Id.*

privilegia a ésta sobre aquella (“en el fondo acrática”), y la denomina ontológico-existencial, y a la que aun –y ya sin ruborizarnos, dice, a diferencia de Hauriou– “podemos llamar metafísica. En ella y desde ella aparecerá el sentido del Derecho y de la sociedad humana”¹⁵. Dedicó la parte final de su trabajo a ensayar una fundamentación ontológica del concepto de Institución partiendo de un agudo análisis semántico e histórico del término y de los elementos que considera indesligables del análisis, como duración, tiempo, persona y ser.

Un discurso de orden pronunciado por el catedrático Russo con motivo de la apertura del año académico en la Facultad de Letras en abril de 1958, va a ser editado ese mismo año por la imprenta del Colegio Militar Leoncio Prado bajo el título *Crisis de la Universidad, crisis del hombre*. En este discurso, Russo aborda con una profundidad y una elegancia dignas de una difusión mayor –por lo cuestionadora, formativa y actual (aun después de cuarenta años)– una serie de conceptos fundamentales tanto para la universidad como para el hombre. Aspectos prácticos de la tecnificación, profesionalización y política universitaria *ad portas* de una inminente reforma universitaria dan la mano –se subordinan más bien en esta profunda perspectiva humanista– a trascendentales y perennes valores vinculados con la más íntima naturaleza de la universidad, de la filosofía, del hombre en última instancia. Regresaremos necesariamente, en su momento, a este escrito fundamental.

Su siguiente obra, *Lecciones de Psicología General*¹⁶, va a merecer el Premio Nacional de Fomento a la Cultura “Alejandro Deustua” en el área de Filosofía, de 1962. Compuesta de treinta capítulos con cuestionario y bibliografía especializada al final de cada capítulo, es una obra que recoge, como su título lo sugiere, las clases por largos años dictadas desde su cátedra de

¹⁵ Pág. 65

¹⁶ *Lecciones de Psicología General*. Lima, UNMSM, 1ª ed., 1962

Introducción a la Psicología General. Preparada con fines pedagógicos, está dividida en cinco partes según otras tantas áreas o temas relevantes de la Psicología: introducción general; sobre la conciencia y lo extraconsciente; la motivación; la percepción y el aprendizaje; la personalidad y el carácter.

Didáctico, documentado, profundo y ligero a la vez, a pesar de ser una obra de divulgación científica, lleva con todo la característica impronta del filósofo Russo: todo un interesante y valioso capítulo sobre psicología filosófica y su apartado referido al conocimiento de nosotros mismos, que es como “un darnos cuenta de nosotros mismos”, en el que “no hay especulación ni evaluación, estoy simplemente observando la vida en mí; las palabras encierran, suponen, evaluación, tomar posición, y ésta impide el conocimiento de nosotros mismos”¹⁷. El conocimiento de sí, señala, no debe confundirse con el examen de conciencia o autoanálisis, que, siendo en sí valioso al pretender librarnos de condicionantes mentales, puede no obstante llegar a convertirse en un sutil condicionante, en la medida en que se haga hábito en nosotros, y nos aleje entonces de nosotros. “El conocimiento de nosotros mismos sólo es posible aquí y ahora y sin evaluaciones: mirando, dándonos cuenta de. Nada más, nada menos”¹⁸.

En diciembre de ese mismo año, 1962, vio la luz una obra de nuestro filósofo, de gran significación para la comprensión de su pensamiento. *Sobre la paz y el hombre*¹⁹ es en realidad una recopilación de siete ensayos –ponencias y conferencias dictadas por el Dr. Russo en un lapso de once años, entre 1951 y 1961–; dos de ellas, dictadas en Guatemala en 1951, abordan de manera brillante y absorbente, profundos temas humanos, lo mismo que una interesante conferencia transmitida por ondas radiales en Lima en 1958. Los otros cuatro escritos giran en torno de importantes personalidades del pensamiento nacional y universal: sobre Heráclito (1957), Bergson

¹⁷ Pág. 33

¹⁸ Pág. 34

(1959), Porras Barrenechea (1960) y sobre Tolstoi (1961), los tres últimos sustentados en el marco de sendos homenajes a los mismos.

La obra que sigue en el tiempo a la que acabamos de mencionar²⁰, cuyo manuscrito original, con el título “El hombre y la pregunta ontológica”, mereciera el Premio Nacional “Alejandro Deustua” de 1957, es un trabajo sobre una de las obras más importantes de Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Correspondiendo a la estructura de ésta, *El hombre y la pregunta por el ser* del Dr. Russo consta de dos partes principales, de diecisiete capítulos la primera y de diez la segunda, así como de una introducción, un epílogo y notas. Antecedentes de ella, como hemos visto que sucediera con sus *Lecciones de Psicología General*, son las clases de Filosofía Contemporánea que el autor desarrollara en Guatemala y Lima.

En un estilo elegante y característico, Russo realiza un acucioso estudio comparativo entre el Heidegger de *Ser y Tiempo* y el “segundo” Heidegger a través de una minuciosa exposición de los términos y conceptos más importantes de la obra mencionada y de la evolución de los mismos en algunas de las obras posteriores del filósofo alemán.

Como en escritos anteriores, el autor refleja gran interés y profunda compenetración con el filósofo que expone. Muestra asimismo un manejo erudito de los idiomas relacionados con la obra, hallándose así citas en griego, alemán y francés, entre otros. Aborda con igual profundidad temas como el Ser, el *Dasein* heideggeriano, la angustia, la verdad, la muerte, la nada, la temporalidad, la historia; espectro temático de amplísima significación en Heidegger, que el autor expone impecablemente.

¹⁹ *Sobre la paz y el hombre*. Miraflores, Lima, Imprenta Minerva, 1962, 132 pp.

²⁰ *El hombre y la pregunta por el ser*, Lima, UNMSM, 1963, 241 pp.

A manera de epílogo, el expositor, luego de hacer una apretada síntesis de los puntos más saltantes tratados a lo largo de su estudio de la pregunta por el ser, advierte del peligro de seguir el camino inverso al que “lleva al ente al Ser –la pura apertura sin límites–”, camino inverso que entraña un “riesgo [que] culmina con la técnica, la voluntad, «el americanismo», [y que es] verdadero, extremo riesgo del hombre”²¹. Frente a tal riesgo, concluye Russo, “la salvación es esa paradójica «voluntad que deja», disposición que lleva a la seguridad sin protección, el estado de *sine cura*, reposo en lo abierto del ser que sólo es posible cuando nada nos protege”²².

El siguiente escrito impreso del Dr. Russo es expresión de su antiguo y siempre creciente interés por el pensamiento oriental. *Vivekananda, el león risueño de Brahman*²³ es un opúsculo suyo publicado en 1966 por el Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la Facultad de Letras de la Universidad. En él, adoptando el tono y el estilo de un maestro oriental, da resumida cuenta de algunos aspectos esenciales de la vida y obra del swami Vivekananda (Vireswar Narendra Nath, 1863-1902); su infancia y juventud en Calcuta, su ciudad natal; su decisivo encuentro con Sri Ramakrishna (1836-1886), hacia 1882; su singular visión de la unidad religiosa –ardorosa aplicación que hace del principio vedanta de la unidad–; su acendrado celo por el hombre concreto, de carne y hueso, y por el pobre y el desheredado en particular; en fin, el notable paralelismo que establece Russo entre el sabio de Calcuta y aquellos símbolos con que el Zarathustra nietszcheano alude al superhombre: el águila, la serpiente, el león risueño... Al llamar a Vivekananda león risueño de Brahman, Russo destaca no tanto una híbrida y feliz figura del maestro indio, sino más bien un conjunto de temas y actitudes tan caros como persistentes a lo largo de su propia obra, la de Russo.

²¹ Pág. 221

²² *Íd.*

²³ *Vivekananda, el león risueño de Brahman*. Lima, Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966, 20 pp.

La siguiente obra de José Russo estuvo consagrada a quien consideraba el filósofo por antonomasia. *Sócrates: problema y mensaje*²⁴ es una obra que se compone de seis partes y ella también, como aquella referida al *Ser y Tiempo* de Heidegger y como las *Lecciones de Psicología*, tiene su antecedente en las clases de Historia de la Filosofía (panorámicas y seminarios) que su autor dictara en San Marcos. Las dos primeras partes de la obra son de carácter introductorio; el primero nos introduce al ámbito geográfico, político, económico y cultural de la Grecia del siglo V antes de Cristo, siglo en que vivió Sócrates. Seguidamente nos presenta al célebre filósofo, su historicidad, su posible aspecto físico, su personal actitud frente a los grupos de poder, frente a la política; en fin, los posibles maestros o influencias que pudieron gravitar sobre el pensador Sócrates. En las secciones que vienen a continuación aborda el tema de Sócrates como problema de la historia de la filosofía. Registra y evalúa las “fuentes socráticas” –Platón, Jenofonte, Aristóteles y otros que nos transmiten datos sobre Sócrates– y anota las apreciaciones positivas y negativas que desde Aristófanes hasta Heidegger se han formulado sobre el filósofo. Las últimas dos secciones, que en realidad ocupan la mitad del texto, comprenden sugestivos análisis del Sócrates que nos presenta Platón en su *Apología* y en el *Critón*.

El *Sócrates...* del Dr. Russo es un texto que guarda sorpresas. No tanto por su solidez en el manejo de las fuentes, o la sobria lógica de que hace gala, o el estilo más bien fluido de su redacción, ya habituales en su autor, sino por la perspectiva desde la que muestra a un Sócrates tan particular. Desde un inicio, por ejemplo, el singular esbozo del mundo cultural tan especial en el que se movió Sócrates, el llamado Siglo de Oro de la Grecia antigua, nos acerca más al Sócrates histórico y nos lo hace ver más real y humano. Así, un poco es posible sentir una particular entonación en las palabras de Sócrates con las que, según Platón, alude a “un cierto comediógrafo”,

²⁴ *Sócrates: problema y mensaje*. Lima, Ignacio Prado Pastor, ed., 1984, 232 pp.



es decir, al Aristófanes que se burlara de él en una de sus comedias. Y, por supuesto, entre sus virtudes, no es ésta la única..

La siguiente obra publicada por el Dr. Russo²⁵ fue, como aquella referida a *la Paz y el Hombre*, un conjunto de conferencias seleccionadas de las dadas por su autor en el dilatado lapso de veintisiete años. Como aquella también, a pesar de ese carácter –o acaso precisamente en virtud de él– se trata de una obra de suma importancia para acercarse a lo cardinal del pensamiento del Dr. Russo. Los temas que *De Filosofía, Paz y Religión* ofrece son desarrollados de modo muy personal en las conferencias–homenaje que dedicara a personas muy vinculadas a San Marcos, o a la filosofía en San Marcos, ya por el vivo recuerdo del trabajo que de ellos queda, como es el caso de John Mackay (1958), ya por el noble influjo que su vida o su obra –en realidad, ambas–, pueden significar para quien asume la filosofía como algo más que un conjunto de meras fórmulas conceptuales, cual es el caso de Vivekananda (1966), Pascal (1967) o el mismo Sartre (1981). Recoge también otras tres charlas, dictadas dos de ellas en San Marcos –a un grupo de trabajo para Estudios Básicos (1966)²⁶ y a un grupo de estudiantes de Psicología (1984)– y la restante a parte del personal médico del Hospital Central N° 1 (1968).

Hacia 1987, con más de treinta años de servicios ininterrumpidos a la Universidad, el Dr. Russo se retira de la docencia activa. Más tarde, en 1991, San Marcos lo incorpora como Profesor Emérito en reconocimiento a toda una vida de ejemplar desempeño docente.

Russo se aboca desde su retiro a un proyecto concebido por mor de sus dilatados años de docente. Proyecto del que el *Sócrates...* fue un primer logro. Su objetivo inmediato fue complementar ese texto fundamental dando forma desde su peculiar perspectiva a todo el período

²⁵ *De Filosofía, Paz y Religión*, Lima, s/e, 1985, 100 pp.

histórico anterior. *Los Presocráticos* fue un proyecto de vasto alcance que procuraba cubrir todo el período que empieza con los primeros filósofos griegos –los milesios- y las condiciones sociohistóricas que hicieron posible su aparición, hasta los sofistas contemporáneos de Sócrates y que son en buena cuenta clave indispensable para la cabal comprensión del filósofo de la autognosis. Russo se propuso realizar dicho proyecto a través de un plan que comprendía hasta cinco entregas orgánicas. Pudo ver editadas dos de ellas, una dejó en prensa y las restantes quedaron en manuscrito. Las obras que llegó a editar corresponden a los volúmenes primero y tercero del referido proyecto.

*Los presocráticos I. El principio*²⁷ lleva a Russo a tratar sobre las fuentes y los antecedentes de la aparición de la filosofía en la Grecia del siglo VII a.C. También se aboca al análisis de las primeras expresiones de esta filosofía originaria: los milesios, por un lado, con sus principales representantes y sus epígonos; y, de otro lado, Pitágoras y el pitagorismo y Jenófanes de Colofón, quien preludiaría ya una nueva etapa de la filosofía en sus primeros tiempos.

En *Los presocráticos III. Lo que es*²⁸, Russo analiza con erudición y profundidad filosófica a cada uno de los principales representantes de la escuela eleata: Parménides, Zenón y Meliso. Son objeto de un fino, perspicaz y meticuloso examen tanto los fragmentos mismos que de estos pensadores nos ha legado la tradición histórica, así como los datos e interpretaciones que los acompañan.

Los dos primeros volúmenes impresos de la serie de *Los Presocráticos* fueron editados en 1988 y 1991 por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En cambio, el tercero (que es en

²⁶ “Información, Formación, Transformación”, es el título de la ponencia del Dr. Russo que el antiguo boletín de la Universidad, *Gaceta Sanmarquina*, publicó en noviembre de 1966.

²⁷ *Los Presocráticos I. El principio*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1988, 328 pp.

²⁸ *Los Presocráticos III. Lo que es*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Ed. Ausonia, 442 pp.

realidad el segundo de la serie), a cargo también de la Universidad, está todavía en prensa. Lleva el título de *El Logos* y trata enteramente sobre Heráclito. En manuscrito quedan los dos volúmenes restantes: el cuarto, *Lo uno y lo múltiple*, sobre Anaxágoras, Empédocles y los atomistas, y el quinto, *Los hombres*, sobre los sofistas contemporáneos de Sócrates.

Como en el *Sócrates...*, en los volúmenes dedicados a los iniciadores de la filosofía griega y a los eleatas, el Dr. Russo se muestra en toda su dimensión de investigador acucioso, detallista, perspicaz, haciendo gala de un estilo filigranado al analizar a cada uno de los pensadores que presenta y cada una de las doctrinas o de los problemas y dificultades que aborda. Con un conocimiento sólido de las fuentes y con el diestro manejo de herramientas filológicas y hermenéuticas, Russo desbroza la maraña de problemas técnicos que rodean a las doctrinas y autores de que se ocupa a fin de alcanzar lo que en cada caso considera como el meollo o la médula de su aporte, de cara a lo esencial de la filosofía: “la magia de lo real –lo que es– y su unidad”²⁹.

En ese sentido, a despecho de su extensión, o de su recargado aparato crítico –para lo que se vale tanto de un recuento exhaustivo de los principales comentadores, clásicos y contemporáneos, de cada uno de los pensadores que desarrolla como de un doble análisis, global y en detalle, de los textos originales que comenta, sus variantes filológicas e incluso omisiones e intentos de reconstrucción–, Russo no claudica del fondo ante la forma. A lo largo de su obra surge, aquí y allá, el pensador y filósofo sobreponiéndose al erudito, de cuyas notas más saltantes, y en lo que particularmente al hombre respecta, destacamos más adelante.

La restante producción filosófica conocida de José Russo se compone de una serie de artículos y conferencias no recogidas en libro pero publicadas todas ellas en Lima en diferentes años. Podemos notar la huella del ambiente sanmarquino de 1946 en sus artículos aparecidos ese

año en *Letras* –órgano de la Facultad de Letras de la Universidad–: “Comentario a la tercera “meditación cartesiana” de Husserl”, en el segundo cuatrimestre, y “Gnoseología e Historia en Vico”, en el último cuatrimestre de ese año. En 1960, una fenecida revista estudiantil sanmarquina, *Germinal*, incluye en su número correspondiente a julio-agosto de ese año un artículo del Dr. Russo de sugerente título: “Pena de muerte a la pena de muerte”, artículo reimpresso años más tarde, a modo de homenaje póstumo, por la revista *Letras* en su número 94, correspondiente a 1997. Antes, hacia 1964, la revista ya mencionada, *Letras*, publica una vez más uno de sus trabajos, una traducción con notas suyas del artículo de Martin Heidegger, “Logos (Heráclito, Fragmento 50)”, una de las mejores traducciones hechas de este opúsculo, al decir de especialistas alemanes. Por último, la misma revista *Letras* –como órgano en ese entonces del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad–, publica “Filosofía” en su versión original, ponencia del Dr. Russo enviada en versión alemana casi tres años antes –setiembre de 1973– al XV Congreso Mundial de Filosofía realizado en Varna, Bulgaria.

José Antonio Russo Delgado falleció en Lima el 27 de julio de 1997.

1.2 Pensamiento

Todos estos escritos, y en particular los dos textos que recogen sus diversas clases y conferencias, nos presentan por lo general al pensador profundo, lúcido que es Russo y al maestro y educador que le es consustancial. Penetrante en la intención, claro y preciso en la expresión, nos induce a una reflexión constante y sincera en torno a las cuestiones de la mayor importancia, como el cabal sentido de la educación: saber que trasciende la mera información para contribuir a la formación y real transformación del ser humano en lo que es. Dice al respecto: “La educación y la

²⁹ *Los Presocráticos III. Lo que es*, Presentación.

Universidad han de permitir el cumplimiento del gran precepto “Llega a ser lo que eres” [...] Llega a ser lo que eres: el hombre vuelto humano, sujeto sin alienación, sin guerras, ni explotación, en una sociedad sin clases”³⁰. Monumental, en apariencia utópica, pero digna e insoslayable misión de la Universidad, misión que apunta a “la vida, la vida humana misma y su mayor excelencia posible”³¹. En otro escrito, volviendo sobre el tema, subraya el educador, en clásica y elegante analogía:

“La Universidad ha de cumplir ante todo papel de taumaturga –quizá quepa llamarla Circe al revés– y transformar a los hombres en hombres: hombres de honda calidad humana, hombres hermanos en el hombre, hombres humanizados, pero ante todo hombres resueltos a ser lo que son, a vivir con denuedo la extraordinaria aventura de la existencia humana, el magno precepto: “Sé el que eres””³².

Sus peculiares rasgos de maestro se alimentan del filósofo por excelencia que es Russo, pensador que relaciona notablemente a un Sócrates con un Pascal, a un Eckart con un Spinoza, a Heidegger con Nietzsche, a Bruno con Heráclito, a Jesús con Shankara, asumiendo a todos ellos y vertebrando una filosofía propia, viva, personalísima, que se gozaba en transmitir con la mística propia de un verdadero maestro y en cuya transmisión le dio un sentido tan especial a su papel de docente.

Sus dotes de filósofo y maestro asumen, en fin, matices religiosos, de genuinidad: “La filosofía –dice– es ver, un ver claro como incumbencia de cada uno... de ahí su universalidad y el que sea vocación universal de los seres humanos...” Un ver, el de la filosofía, al que acompaña “una

³⁰ *De Filosofía, Paz y religión*, pp. 30-31.

³¹ *Íd.*

³² “Crisis de la Universidad, crisis del hombre”, 1958, p.13.

transformación, la del ser que ve: ese ver del conocer verdadero produce un cambio en el ser, diviniza”³³.

En este sentido, acaso no sea aventurero arriesgar que, dado el amplio espectro filosófico al que se vinculó José Russo Delgado –tanto en el aspecto formativo cuanto en los temas que desarrolló en función de su interés personal–, nuestro filósofo constituye uno de los más cabales cultores peruanos de la filosofía y el pensamiento tradicionales. La forma como caló en la tradición filosófica y su personal manera de asumirla –lo que lo llevó al cultivo y profundización de otras tradiciones de pensamiento distintas a la tradición occidental–, nos hace considerar que si algo define el pensamiento de nuestro pensador es su afán de universalidad.

El sentido de universalidad, característico de múltiples momentos de la filosofía occidental, así como de las diversas formas y corrientes del pensamiento oriental, no es ajeno a nuestro autor, capaz de moverse con desenvoltura en ambas vertientes y sacar lo mejor de ellas para vertebrar una concepción viva y personalísima. En ella, qué duda cabe, el tema antropológico ocupa un lugar privilegiado y es abordado con el rigor, profundidad y genuinidad característicos de un auténtico filósofo.

1.3 Tradición: Hombre y Universalismo

Precisamente, en lo que a la antropología filosófica de José Russo Delgado se refiere, salta a la vista que si bien no es objeto de un tratamiento programático –al modo que toma, pongamos por caso, la bien conocida obra del argentino Enrique Dussel–, constituye con todo (aunque de manera implícita) piedra angular de su pensamiento.

³³ “Filosofía”, en: *Letras*, Lima, año 48, N° 82-83, pp. 7-10, 1976.

En temas fundamentales de su reflexión; temas, digamos, como la razón de ser de la filosofía, el sentido de la educación y la esencia y función de la universidad, la naturaleza última de la paz o de la religión, o lo que es, en fin, el ser; en todos ellos es fácilmente discernible una clave antropológica en la fina articulación que integra a cada uno en un todo perfectamente coherente y vital.

Por clave antropológica nos referimos sin ambages al lugar e importancia que tiene en Ruso el hombre. El hombre no como constructo o categoría epistemológica de alguna teoría de pretensiones científicas, sino el hombre asumido en tanto ser real y concreto, de carne y hueso, aquí y ahora, en el seno de una realidad tal que le confiere –y a la que a su vez otorga– precisamente ser y realidad.

Así, tratando justamente de la cuestión ontológica, por ejemplo, Ruso no sólo muestra oficio de exégeta cuando cala en el sentido metafísico de las concepciones heideggeriana o sartriana del ser, sino que se preocupa porque el hombre mismo –su radioescucha de Radio Central durante la semana de Chiclayo, en 1958, pongamos por caso– asuma las consecuencias últimas de tal sentido: “Sé lo que eres”³⁴ –le invita– concóctete a ti mismo, pues es en el sí mismo, en el fondo mismo de uno, de cada cual, donde todo se vuelve uno: desde el otro (el otro concreto, el explotado, el necesitado, el hombre a secas) hasta uno mismo e incluso Dios...

O, por ejemplo, cuando se refiere a la transformación –divinización, llega a decir– del hombre o del ser del hombre, objeto o sentido último de la filosofía, del ver que le compete propiamente a la filosofía. También sus concepciones radicales sobre la paz lo llevan al mismo punto focal, hontanar y océano a la vez desde donde y hacia lo que fluye el hilo de su honda

preocupación: “la paz del conocimiento de sí mismo, la paz a que lleva el conocimiento de sí mismo... irradiación y captura del ser y su unidad a través del hombre que somos, que soy yo en cada caso”³⁵.

En fin, como ya hemos visto, aun cuando se ocupa de temas tan coyunturales y concretos como el de la crisis universitaria (coyuntura que acaso en nuestro medio deba reevaluarse como estructural por el carácter crónico que dicha crisis ha adquirido) o el de la educación, también allí su afán por calar en lo profundo y lo esencial de los mismos le lleva una y otra vez a enfocar siempre en el mismo referente último, el hombre y la necesidad vital a que la universidad, la educación –y la filosofía– lo deben llevar, esto es, al cumplimiento del magno –universal– precepto: “Sé el que eres”.

2. AUGUSTO SALAZAR BONDY

2.1 Vida y obra

Augusto Salazar Bondy nació en Lima el 8 de diciembre de 1925. Cursó sus estudios básicos en el Colegio Alemán y en el Colegio San Agustín de Lima. Inició sus estudios superiores, de filosofía, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1945 y los continuó desde 1948 en el Colegio de México y en la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde tuvo también oportunidad de asistir a las clases del filósofo hispano José Gaos y de familiarizarse con los proyectos filosóficos que varias de las generaciones formadas por el maestro español

³⁴ *Sobre la paz y el hombre*, p. 39

³⁵ *Id.*, p. 31

empezaban por entonces a gestar. De regreso al Perú, Salazar logra en 1950 el grado de Bachiller en Humanidades por la Universidad Mayor de San Marcos con la tesis “Las ideas del saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue”.

Al siguiente año –1951– se traslada Salazar a Europa, donde profundiza sus estudios filosóficos en la Escuela Normal Superior y en la Sorbona, en París, y también en la Universidad de Munich, llegando a alternar con Gaston Bachelard y Romano Guardini, y familiarizándose con los principales pensadores franceses de la entreguerra y la posguerra, así como con la filosofía analítica, entonces en auge. Retorna al Perú en 1953 y logra el grado de Doctor en Filosofía por la Universidad Mayor de San Marcos con una tesis titulada “Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser ideal”.

En 1954 Salazar se incorpora al plantel docente de la Universidad San Marcos y publica el mismo año su libro *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*³⁶. Cuatro años más tarde su tesis doctoral conoce también la forma de libro bajo el título *Irrealidad e Idealidad*³⁷. En 1961 publica con Francisco Miró-Quesada Cantuarias un texto escolar, *Introducción a la filosofía*³⁸, dirigido a los alumnos del quinto año de educación secundaria. En 1963 Salazar da a la prensa un nuevo manual, esta vez de nivel universitario. *Iniciación filosófica*³⁹ recoge el fruto de sus clases dictadas en su cátedra de Introducción a la filosofía.

Su primer libro editado, el referido al panorama de la filosofía peruana, se convirtió con el tiempo en un libro orgánico de mayor envergadura. Así, en 1965 entregó a la prensa los dos tomos

³⁶ *La filosofía en el Perú, Panorama histórico*. Unión Panamericana, en versión bilingüe español-inglés, Washington, 1954.

³⁷ *Irrealidad e Idealidad*. Lima, UNMSM, Biblioteca Filosófica, 1ª ed., 1958.

³⁸ Francisco Miró Quesada Cantuarias y Augusto Salazar Bondy, *Introducción a la lógica y a la filosofía*. Lima, Santa Rosa, 1961, 2 vol.

³⁹ *Iniciación filosófica*, Lima, Santa Rosa, 1963.

de su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*⁴⁰. Obra pionera que conoció una segunda edición (1967), es referencia obligada para lograr una idea aproximada de lo que ha sido el devenir cultural peruano en este siglo, y particularmente el desarrollo filosófico. A fines del mismo año Salazar publica su antología *Lecturas filosóficas*⁴¹, con fines pedagógicos. Al año siguiente publica un opúsculo, *Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein*⁴². En 1967 son dos las obras de Salazar que salen de la imprenta: su opúsculo *¿Qué es filosofía?*⁴³ y su *Breve vocabulario filosófico*⁴⁴. A renglón seguido, aparece otra obra pedagógica de nuestro autor: *Didáctica de la filosofía*⁴⁵.

En 1969 publica Salazar otras dos obras básicas: *Entre Escila y Caribdis*⁴⁶, que recoge sus planteamientos políticos y antropológicos y, en una versión bilingüe —español e inglés—, el texto de una conferencia dictada en una universidad norteamericana: *Sentido y problema del pensamiento filosófico latinoamericano*⁴⁷. Este último escrito se transformó el mismo año en su célebre y comentada obra: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*⁴⁸ (México, Siglo XXI ed., 1969).

En 1971 Salazar editó en Chile un conjunto de trabajos axiológicos publicados en revistas especializadas entre 1959 y 1965. Los reunió todos bajo el título *Para una filosofía del valor*⁴⁹, en lo que constituyó su última obra publicada en vida. Póstumas fueron *Bartolomé o de la dominación*⁵⁰, *La educación del hombre nuevo*⁵¹ y *Dominación y liberación*⁵². Hacia fines de la

⁴⁰ *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima, Moncloa editores, 1965-67, 2 vol.

⁴¹ *Lecturas filosóficas*, Lima, Vilock, S.A., 1965.

⁴² *Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein*. En mimeógrafo, Lima, San Marcos, 1966.

⁴³ *¿Qué es filosofía?* Lima, Vilock S.A., 1967.

⁴⁴ *Breve vocabulario filosófico*. Lima, Ed. Universo, 1967.

⁴⁵ *Didáctica de la filosofía*. Lima, Ed. Universo, 1968.

⁴⁶ *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. Lima, Ed. Rikchay, 1969.

⁴⁷ *Sentido y problema del pensamiento filosófico latinoamericano*. Centro de Estudios Latinoamericanos, Lawrence, Universidad de Kansas, 1969. En versión bilingüe.

⁴⁸ *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI editores, 1969.

⁴⁹ *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile, Ed. Universidad, 1971.

⁵⁰ *Bartolomé o de la dominación*. Buenos Aires, Ciencia nueva, 1974. La edición peruana, de Peisa, data de 1977.

⁵¹ *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1975.

⁵² *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Lima, Fondo editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, 1995.

década de los sesenta, y hasta poco antes de su muerte, Salazar se comprometió a fondo con la Reforma Educativa propugnada por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, conducido en su primera fase por el general Juan Velasco Alvarado. Este compromiso lo llevó a consagrarse a un proyecto de transformación social por cuya realización había esperado y trabajado durante largo tiempo, y lo absorbió casi por completo motivando su alejamiento de las aulas sanmarquinas y una inevitable postergación de algunos de sus proyectos estrictamente filosóficos.

Desde su primer libro conocido, una publicación bilingüe editada por la Unión Panamericana, hasta su último texto, publicado póstumamente, sin olvidar los innumerables artículos publicados en libros y revistas, la obra de Salazar ha sido de las más prolíficas, profundas y polémicas entre las de nuestros filósofos de las últimas décadas. También, ha sido una de las que mayor influjo ha tenido no sólo a nivel nacional, sino también a nivel continental.

Augusto Salazar Bondy falleció prematuramente en Lima, el 6 de febrero de 1974.

2.2 Pensamiento

A Augusto Salazar Bondy le caracterizó siempre un profundo y vivo interés por la más honda realidad de nuestro país. Más que un mero interés académico, Salazar tuvo por el Perú una pasión y una indeclinable vocación que lo llevaron a preocuparse por todas las manifestaciones de la vida nacional: desde la estrictamente académica –y de ahí su interés por la filosofía y la universidad– hasta las que atañen al país en su conjunto, y de ahí su interés por temas como la educación, la cultura y la política nacional e internacional. Se entiende también entonces que gran parte de su actividad extra académica, su participación como ideólogo principal de un partido

político; su papel como sesudo impulsor de fecundos debates sobre la realidad política y social peruana; su compromiso y entrega total en el proyecto de una nueva forma de concebir e implementar la educación en el país; que todo eso, en síntesis, haya sido cabal expresión de esa entrañable pasión que sentía por el Perú y por lo peruano. Por lo demás, la forma rigurosa, crítica, radical y sin concesiones como –en las aulas y fuera de ellas– dio cauce a ese sentir vital, es también expresión del rigor y la calidad que alcanzó Augusto Salazar Bondy como filósofo y como persona, de lo cual dan sentido testimonio todos los que lo conocieron.

Habida cuenta de la vastedad de su producción, y de los propósitos que perseguimos, en los siguientes apuntes procuraremos una aproximación a las consideraciones antropológicas discernibles en su obra. Tienen estos apuntes un carácter aproximativo y parcial en tanto que no se basan sobre una visión de conjunto de la obra salazariana, sino sólo sobre un reducido número de textos en los que Salazar aborda explícitamente el tema antropológico (con cierta extensión en uno, como de pasada en otros dos y a modo de proyecto que quedó inconcluso, el último). A falta de un tratamiento amplio y sistemático de esta parte de su pensamiento –al modo, me refiero, de como abordara el tema del valor, o de la historia de las ideas en el Perú, o el de la cultura, por decir–, nos vemos constreñidos a tratar de momento sus consideraciones sobre el tema en los textos señalados sin olvidar por ello que sólo una contextualización y valoración cabal de las ideas de Salazar que a continuación expondremos, en relación con el conjunto de su obra, es lo que haría justicia a un pensador de la importancia de Augusto Salazar Bondy. Intentemos no obstante una ubicación aproximada de las consideraciones antropológicas de Salazar.

Conocida es la periodificación de la obra de Augusto Salazar Bondy hecha por David Sobrevilla⁵³. Distingue él tres períodos en dicha obra y habla de una etapa temprana, que

⁵³ David Sobrevilla Alcázar, *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Vol. II. Lima, Editorial Hipatia, 1989.

comprende desde los escritos iniciales de Salazar hasta los que elaborase hacia fines de los cincuenta; una etapa de madurez que Sobrevilla extiende desde 1961 hasta 1969 aproximadamente y la última etapa de la producción de Salazar –truncada por su temprana muerte– que se habría gestado hacia fines de la década de los sesenta y principios de la siguiente.

En lo que llama la “etapa de madurez”, ubica Sobrevilla la elaboración por parte de Salazar Bondy de su proyecto filosófico y su aplicación al mismo en función de un trabajo sistemático sobre cuatro áreas (la axiología, la historia de las ideas en el Perú, la dialéctica dominación/liberación y una antropología). En un momento ulterior –siempre según Sobrevilla– Salazar habría trabajado en un intento por enlazar sus reflexiones sobre la dominación y la liberación y sus consecuencias antropológicas en una obra –*Antropología de la dominación*– que quedaría lamentablemente inconclusa.

Si bien son perfectamente distinguibles supuestos o consecuencias antropológicas en los escritos de Salazar sobre la cultura y la filosofía de la dominación, desde el artículo “La cultura de la dominación” (1966) hasta su fundamental obra póstuma *Bartolomé o de la dominación* (1972), nosotros dejaremos aquellos textos y nos concentraremos en los textos donde encontramos consideraciones antropológicas explícitas.

Los textos a los que nos referimos están recogidos en la obra *Entre Escila y Caribdis*, que conociera tres ediciones (dos en vida de Salazar, 1969 y 1973, y la tercera póstuma, 1985)⁷¹ y en el texto que, en memoria del maestro, la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad San Marcos editara a los veinte años de su muerte: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*.

Conformado de ensayos y artículos agrupados en tres secciones: “Reflexiones sobre la vida peruana”, “Hacia el socialismo peruano” y “Testimonios”, los textos del primer libro mencionado que nos interesan están ubicados en la segunda sección, que no es otra cosa que un testimonio de parte del interés de Augusto Salazar Bondy por la vida política peruana y su activa participación –al menos para esa fecha en el plano intelectual e ideológico– en ella. En efecto, de los seis ensayos que integran esta sección, cinco de ellos están vinculados al Movimiento Social Progresista, movimiento político que tuvo un paso más bien breve por el escenario político nacional (desde 1956 hasta 1962). Salazar los escribió desde abril de 1957 hasta el año de 1961 y, o bien fueron publicados en *Libertad*, órgano oficial del movimiento, o bien –como fue el caso del último de ellos– tuvo circulación interna, como documento doctrinario.

Alusiones a temas que luego serán objeto de un desarrollo mayor lo encontramos en algunos de los escritos más tempranos, como el que se refiere a las “Tareas del pensamiento progresista”, publicado el 29 de mayo de 1957, en donde Salazar se refiere a las nociones de praxis e historia humanas para señalar que no cabe divorciar de ellas el pensamiento, pues esta última enseña “que, como credo religioso, como doctrina política y social, como filosofía, ciencia y técnica, el pensamiento ha presidido siempre la acción histórica (...) lo que importa es que donde hay praxis humana allí el pensamiento obra como guía y como estímulo”⁵⁴.

Meses después, en un artículo publicado en el mismo órgano el 6 de setiembre de ese mismo año (1957), y que lleva por título “Dogmatismo y libertad intelectual”, Salazar se refiere a la visión que el Social Progresismo tiene acerca de la libertad de pensamiento y de expresión. Crítica allí tanto su negación expresa por parte del dogmatismo y la dictadura como su versión distorsionada impuesta en democracia por quienes ven en la libertad intelectual un simple medio o

⁵⁴ A. Salazar B., *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Rikchay editores, 3ª ed., 1985, p. 85. Todas las citas son tomadas de esta edición.

instrumento útil para individuos o grupos –políticos o económicos– en sus afanes expansivos o de poder. Contra ellos, reivindica para la libertad de pensamiento y expresión “su plena significación de valor autónomo y de fin humano”. Para evitar la distorsión meramente formal de dicha significación, Salazar invoca a una toma de conciencia sobre los fundamentos humanos e históricos de la libertad intelectual a la luz de la reflexión antropológica social y moderna.

Es aquí donde Salazar se refiere por vez primera, en un extenso párrafo, a lo que él considera una segura orientación para el desarrollo de una teoría del hombre. La nota fundamental de dicha teoría “es la afirmación de la historicidad del ser humano, el reconocimiento en la humanidad de autoconstituirse en el tiempo”⁵⁵. A diferencia de las cosas, cuyo ser es cerrado y rígido, la historicidad del ser del hombre supone en él una esencia libre y una permanente actualización de dicha esencia, actualización que es imposible entender al margen del medio social en el que cada individuo encuentra su particularidad, “es decir, la fuente de su quehacer, de su praxis vital. El hombre se hace a sí mismo, construye su ser libremente en y por la comunidad histórica de los hombres”⁵⁶. El artículo prosigue desarrollando una apología de la democracia frente a los dogmatismos de toda laya, de derecha tanto como de izquierda. Ahora bien, el párrafo citado se constituye en magnífica síntesis y anticipación de muchos de los temas centrales del último de este grupo de ensayos sobre los que nos interesa llamar la atención por tratarse en rigor de la única parte de la obra de Augusto Salazar Bondy donde encontramos un tratamiento explícito de una antropología. Si bien este tratamiento no llegó a ser desarrollado sino en sus líneas matriciales (y no precisamente en un contexto autónomo), demuestra con todo el carácter integral de las preocupaciones e inquietudes de un pensador que, aun cuando escribía en función de requerimientos políticos concretos, no por ello perdía de vista la necesidad de establecer una fundamentación cabal y profundamente humanista para una acción política integral y válida. Nos

⁵⁵ *Op. Cit.*, p. 86

⁵⁶ *Íd.*

referimos, concretamente, a su artículo “Bases para un socialismo humanista peruano”, escrito en 1961.

El Movimiento Social Progresista, que naciera a la vida política hacia el inicio del segundo régimen de Manuel Prado Ugarteche (1956-1962), no sobrevivió al término del mismo. Participó en las elecciones de 1962, que se constituyeron en pretexto para el golpe militar de ese año, pero, a raíz de su absoluto fracaso ante las urnas, el movimiento se disolvió. Más tarde, algunos de sus militantes más connotados –Augusto Salazar Bondy entre ellos– participarán activamente en el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas encabezado en su primera fase por el general Juan Velasco Alvarado. Pero eso es una historia muy posterior. Lo cierto es que un año antes (1961) de su descalabro electoral e institucional, el Movimiento Social Progresista hizo circular internamente, como documento doctrinario, un extenso ensayo de Augusto Salazar Bondy en donde encontramos –al menos en esbozo– lo esencial del pensamiento antropológico de nuestro filósofo.

Las “Bases para un socialismo humanista peruano” es un largo ensayo de Salazar, quien a lo largo de 33 apartados aborda sucesivamente temas vinculados con dos amplios campos temáticos: en la parte más amplia, hasta el apartado 19, temas que podríamos calificar de elementos fundamentales de una antropología que se presenta a su vez como fundamento o base del otro conjunto temático que, desde el apartado 20, y hasta el final, se perfila como la concepción del Movimiento Social Progresista sobre la política peruana y su relación con importantes temas con ella vinculados, como son una caracterización particular del capitalismo en el Tercer Mundo, así como del socialismo y el progresismo, entre otros; temas de los cuales más tarde el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas haría un amplio y libre uso, como queda ya dicho. Dejando de lado este segundo campo temático, nos concentraremos en el primero.

El punto de partida de la reflexión antropológica de Salazar lo constituye “la experiencia de la vida peruana, de sus hondas oposiciones y sus tremendas desigualdades e injusticias, de las seculares carencias e insuficiencias que la tienen sumida en un estado de crisis crónico...” Dicha experiencia concita una actitud de rechazo y condena que, de convertirse en un vasto movimiento político, invita Salazar, “debería llevar a una transformación radical del país”. No es gratuita esta referencia inicial a la necesidad de una radical transformación del país: es la razón de ser de estas “Bases...” como queda claro en la segunda parte de las mismas y como el propio Salazar reiterará hacia el final del trabajo: “Volvemos así a nuestro punto de partida, la realidad histórica y social peruana, de la que ha surgido nuestra reflexión y nuestra rebeldía y cuya transformación revolucionaria es la meta de nuestra acción”⁵⁷.

Entrando en materia, y ya desde una perspectiva filosófica, Salazar acepta que el rechazo y la lucha frente a nuestra realidad no pueden estar basados o fundamentados en la pura emoción o el mero sentimiento; precisan de una certeza como fundamentación, que se conforme a la verdad del hombre; precisan, pues, de una antropología o teoría del hombre.

Como en el ya citado artículo de setiembre de 1957, Salazar apela al desarrollo contemporáneo del pensamiento para sentar la premisa básica de su modo de ver al hombre: su historicidad. Permanentemente abierto al tiempo y a la historia, la nota fundamental del hombre reside en el carácter dialéctico que su ser presupone: a cada instante el hombre se renueva recuperando y superando a la vez su vida precedente. Y ello vale tanto para el hombre individual como para el grupo humano, a cuyos componentes Salazar percibe como conformando una unidad real, unidad que no es otra cosa para nuestro filósofo que la humanidad concreta. “El ser del hombre es una acción –nos dice Salazar–; es como una flecha en trance de alcanzar el blanco”⁵⁸.

⁵⁷ p. 117

⁵⁸ p. 92

De la premisa básica de la historicidad del hombre Salazar deriva una serie de consecuencias⁵⁹:

1. El hombre no es un ente acabado y cerrado; por el contrario, está en un proceso continuo de formación: su ser reside en su accionar en el tiempo realizándose permanentemente en dicho accionar.
2. El accionar del hombre no se da en el vacío ni parte de cero: se basa en resultados anteriores de su accionar, los asume y los supera dialécticamente.
3. En ese accionar, nunca fijado, siempre histórico y por tanto siempre abierto al tiempo y a la renovación, el hombre encuentra la posibilidad tanto de una novedad de ser como de su libertad.
4. En razón precisamente de su apertura e historicidad, debido a su permanente actualización, el hombre no tiene un ser fijo, cerrado, acabado –y, por lo tanto, seguro–. Con todo y estar abierto en virtud de su libertad, por lo mismo es un ser precario, expuesto a decaer y sucumbir, por lo que se impone el cuidado permanente de su ser.

Desarrollando las consecuencias señaladas, Salazar empieza por contraponer el ser del hombre al de la cosa. Categorías perfectamente aplicables a ésta –fijación, acabamiento, acción y reacción mecánicas– no son en absoluto atinentes para caracterizar al hombre. Tampoco lo es el accionar del animal, pues en éste los instintos –cual poderosa armazón– conspiran para asegurar y reducir su ser a un factor constante de fijación y acabamiento.

De otro lado, si bien el ser del hombre lo constituye su emergencia histórica, ésta se da desde el tiempo (pasado) y desde el cuerpo, con lo que ambos se constituyen en la raíz que hace posible la emergencia y expansión del hombre. Ambos –el pasado y el cuerpo– son a la vez apoyo

⁵⁹ id.

y energía impulsora, pero pueden convertirse también en lastre, factor de resistencia que se opone a la actividad renovadora del presente, bien por una fijación negativa al pasado, bien por el predominio en el cuerpo de la vida instintiva, automática e inercial que tiende a fijar el ser del hombre y a obstaculizar, recortar y negar su posibilidad de renovación y expansión. Precisamente, “la acción libre como tal es en el hombre anulación y superación dialéctica de esta resistencia”,⁶⁰ sentencia Salazar.

El ser del hombre, por tanto, no afínca en el pasado ni se restringe al presente: se proyecta fundamentalmente al futuro, que es el lugar en el que se cumple la obra humana, a donde el hombre se proyecta incesantemente en un continuo hacer-se dialécticamente, sobre la base de sucesivas oposiciones y superaciones de sí mismo. Luego, el hombre se crea a sí mismo y eso constituye su rasgo antropológico fundamental y distintivo. En esta exclusividad humana, en su capacidad de auto-creación es que reside o cobra sentido para Salazar la idea de libertad: proyectándose libremente hacia delante, y hallándose y creándose a sí mismo en tal proyección, el hombre trasciende a la realidad en su conjunto y es así como, diferenciándose de cosas y animales, se convierte en “naturaleza transformada en libertad, es decir, creación incesante en el tiempo”⁶¹.

Si bien no lo ha dicho expresamente, Salazar ha sugerido claramente que lo dicho atribuido al ser dialéctico e histórico del hombre es perfectamente aplicable a los grupos que éste conforma: los pueblos, las comunidades. Se caracterizan también –lo dice ahora– por la creación y transformación incesante de sus propias instituciones y creencias y el acabamiento en ellos también estaría dado por la renuncia a este rasgo fundamental que les es inherente, por serlo al hombre que los conforma. Pero en lo que sigue, Salazar se refiere al papel de la comunidad en la posibilidad de ser y hacer-se del hombre.

⁶⁰ p. 94

⁶¹ p. 95

Al modo como el pasado y el cuerpo, también la comunidad es condición indispensable en la posibilidad de ser del hombre. Y no tan sólo porque ella en un sentido estricto posibilita su supervivencia y maduración durante el tiempo que no puede valerse por sí mismo, sino también por el papel que para él cumple a todo lo largo de su existencia. Su existencia misma –así, integral y cabalmente entendida– es toda ella producto de la comunidad en que vive; por ser histórico, producto histórico, él mismo es resultado de la comunidad, de la cultura de la comunidad. Pero si en ella y por ella se da la posibilidad de realización del hombre en cuanto tal, también en ella y por ella se revela otra dimensión de la precariedad humana.

En efecto, la precariedad del hombre hace que su ser y la libertad que lo constituye sean realidades contingentes. Y ello no sólo porque el hombre es precario en sentido físico, biológico, en tanto que es mortal, sino también porque lo es en un sentido menos terminal pero no menos real: en tanto está expuesto a “formas de degradación y reducción de la actividad humana que significan una pérdida de la libertad, una decadencia de ser libre”⁶². Así, por ejemplo, afirma Salazar, la extrema necesidad, la ignorancia, la servidumbre, la parálisis y disolución social y otras formas nocivas como las señaladas tienen como efecto último y trágico la alienación del ser del hombre.

La conciencia de esta precariedad del hombre y de su libertad, de la necesidad de un cuidado especial de bien tanpreciado y precario –rasgo y necesidad que establecen la igualdad última de todos los hombres en todas partes– lleva a Salazar a una especial consideración del rol que al humanismo le toca cumplir. Un humanismo cabal ha de partir, pues, de la visión del hombre hasta aquí esbozada: “En suma, porque el hombre es historia, sentido, libertad y porque la pérdida de estos rasgos esenciales implicaría la anulación de su entidad, hablar de hombre en el sentido propio es hablar de seres iguales en esencia”⁶³.

⁶² p. 97

⁶³ p. 98

Así, el humanismo que Salazar propugna, como doctrina y como actitud, es un humanismo que “se caracteriza por su defensa del hombre, de su dignidad y sus valores”⁶⁴. Pero el humanismo no es sólo doctrina y actitud: es también praxis concreta. Una praxis que se funda en “los principios de la libertad, la igualdad, la solidaridad y la justicia; sin los cuales la dignidad humana es menoscabada y la historia pierde su sentido ascendente y creador”⁶⁵. Tanto en el ámbito personal como colectivo, la praxis, la actitud y la moral que este humanismo implica y reclama no se formula como un requerimiento de excepción sino que se la entiende como una opción capaz –la única capaz– de realizar el ser del hombre a cabalidad, por lo que se entiende por ello como “exigencia propia de toda conducta” que esté acorde con la verdadera esencia humana.

La praxis humana se constituye, así, en categoría fundamental en estas consideraciones antropológicas de Augusto Salazar Bondy. Plantea que esta praxis se estructura a partir de la interacción e integración de cinco elementos que son indispensables y que se prestan sentido uno a otro, a saber: una condición fundamental –la condición mundana del hombre–, un agente –el hombre, los hombres, la comunidad humana–, una efectuación práctica –la operación y creación concretas del hombre sobre la realidad–, una finalidad última –esto es, la expansión del vivir– y una serie abierta de realizaciones para dicho vivir.

Como antes se presentara ante el análisis el carácter condicionante fundamental de la historicidad, la libertad y la comunidad en la posibilidad de realización del ser del hombre, ahora Salazar nos muestra que el mismo carácter le corresponde a la praxis, por lo que se encuentra íntimamente vinculada a las nociones mencionadas. En efecto, la búsqueda de la realización del vivir que es el objeto último de la praxis se hace desde límites y contextos determinados, fijados por la realidad, tanto física como social; la praxis de un individuo parte de ellos, se nutre de ellos,

⁶⁴ *id*

⁶⁵ pp. 98-99

pero, dada su naturaleza, se aplica también a la superación de tales límites, lo que logra no al margen de los demás o por sobre los demás hombres, sino desde los hombres, entre los hombres y juntamente con ellos. Como diría Salazar: “la comunidad está dada así con la historicidad y la libertad en la esencia de la praxis humana”⁶⁶.

La praxis, pues, en tanto condición de posibilidad del ser del hombre, trasciende el mero quehacer elemental que asegura la supervivencia. En última instancia, la praxis es finalista, teleológica, pues está ordenada en arreglo a un fin supremo, máximo, como es ir más allá del inmediatismo de las necesidades básicas en un afán de alcanzar más ser y más vida. Tiene, pues, una necesidad creadora que no se satisface sino parcial y permanentemente a impulso de su ascensión expansiva. Es así como el hombre, a través de la praxis, se afirma en el mundo pero sobre todo supera constantemente su actualidad: en otras palabras, se realiza, así, como una dialéctica existencial.

Pero no siempre la praxis cumple en el individuo concreto tales altos designios. Cuando ella se agota en la nuda satisfacción de las necesidades elementales o de otras que con ellas se relacionan, y no se orienta hacia un fin mayor, por más que tal satisfacción alcance refinamientos nada elementales, la existencia pierde su dinámica interna, superior, y la praxis tiende a olvidar o a tergiversar sus fines mayores y tiende por ello a degenerar. El hombre se divorcia de los demás hombres, de sus obras y de sí mismo, y su praxis no se orienta más hacia fines expansivos y constructivos, y se pierde más bien en niveles subalternos convirtiéndose en afán de lucro, dominación y acumulación de poder, presentándose así como efecto y causa de dos hechos negativos fundamentales en la disolución del ser del hombre: la ruptura de la comunidad humana, de un lado, y su pérdida de libertad, de otro. Producto de la distorsión histórica introducida por el capitalismo y el maquinismo, a esto se orientan las sociedades contemporáneas. “Anulada la

⁶⁶ p. 100

libertad y quebrada la comunidad, todos, dominadores y dominados, resultan finalmente siervos de entidades extrañas al hombre, que los anulan y cosifican. Ésta es la alienación del hombre, la degeneración de la praxis humana, la tragedia de la historia”.⁶⁷

La alienación y degeneración de la praxis humana constituye, advierte Salazar, el momento negativo de ésta. El momento positivo de la praxis lo representa, en cambio, el trabajo. Las notas fundamentales del trabajo son coextensivas a las del ser mismo del hombre; así, el trabajo se sustenta también en la realidad física, implicando la transformación de la naturaleza; con todo, no se limita a ella y le añade el resultado o producto de su creación. Además, es una acción que no acaba en sí misma, sino que se proyecta, enriquece y expande en modos cada vez más perfectos de operar sobre el mundo; por último, entraña la cooperación entre los hombres, y es conservado y perfeccionado en común. Por estas razones, la introducción de divisiones del trabajo, por ejemplo, en “físico” e “intelectual”, o en “material” y “espiritual”, o la mera economización (monetarización) del trabajo, no se entienden sino como artificialidades que no se condicen con las notas características positivas del trabajo, sino que, por el contrario, son producto de condiciones negativas que más bien se oponen a aquéllas, ajenas a la unidad esencial de las formas del trabajo cuando coadyuvan como praxis positiva a la realización del ser del hombre. En suma, “el humanismo genuino implica una revalorización del trabajo, esto es, la recuperación de su sentido creador y libre, contra todas las falsificaciones y deformaciones de su esencia humana”.⁶⁸ Dicha revalorización precisa de un ámbito y de instrumentos concretos, los que se dan en la política, tema que, si bien constituye una importante segunda sección de las “Bases para un socialismo humanista peruano”, consideramos se aleja ya de nuestro propósito en este trabajo.

⁶⁷ p. 103

⁶⁸ p. 107

Las “Bases...” fueron escritas en 1961, como ya se dijo, a modo de documento interno de trabajo del Movimiento Social Progresista. En 1962, con motivo de las elecciones presidenciales que tuvieron como desenlace un golpe de Estado –uno más en nuestra historia– no sólo expiró en las urnas el Movimiento Social Progresista, sino también culminó una etapa en la obra de Salazar, abriéndose a la vez un nuevo período. En esta nueva etapa, al margen de toda labor partidaria, y a partir de “Las tendencias filosóficas en el Perú” (artículo publicado ese año en *Cultura Peruana*, Lima, UNMSM, pp.175-188), Salazar irá desarrollando paulatinamente sus ideas sobre la sociedad y la cultura peruanas, su carácter defectivo y el estado de dominación y alienación que las caracteriza. La mayor parte de sus ideas y planteamientos al respecto fue recogida en los artículos que conforman ese texto fundamental que es *Entre Escila y Caribdis*, obra en la que figuran los artículos que ya hemos comentado. En el plano filosófico, este período dejó otros dos textos fundamentales: la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico* (1965) y el célebre *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969).

1968 es otro año importante en la breve y feraz trayectoria vital de Salazar. Ese año deja la docencia activa en la Universidad San Marcos y, a fines de año, se compromete vitalmente con la Reforma Educativa que el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas del general Juan Velasco Alvarado, recién encaramado por la vía de facto al poder, promete realizar. En medio del quehacer político, las dotes intelectuales, humanistas y filosóficas de Salazar entran entonces a un corto período de brillante y ubérrima actividad.

A despecho de la carga asumida, Salazar no perdió de vista la necesidad filosófica de una visión global y una fundamentación última del conjunto de sus tesis y planteamientos, tanto políticos, como históricos, culturales, socioeconómicos, axiológicos y educacionales. Por ello cobra en él cada vez mayor urgencia la importancia de una visión filosófica de conjunto que, en su

opinión, debía tomar la forma de una antropología fundacional, tal como ya diez años antes lo había sugerido en sus “Bases para un socialismo humanista peruano”.

Es así que, hacia 1973 –y acaso urgido también por la premonición de su cercana desaparición– se consagra febrilmente a la tarea indicada. Fruto de ello quedan dos productos disímiles que, lamentablemente, salieron de la imprenta en forma póstuma. El primero, preparado por Salazar entre los meses de mayo y agosto de 1973, fue su capital *Bartolomé o de la dominación*, impreso en Argentina al año siguiente. Esta obra era, según testimonio calificado –el de su viuda– “una suerte de Antropología de la dominación en forma de diálogos para los alfabetizadores y todas las demás personas a quienes la filosofía nunca llegaría”.⁵⁷ Según el mismo testimonio, el segundo fruto de la lúcida y febril actividad de Salazar en los últimos meses de 1973 y hasta casi vísperas de su deceso, fue una obra que dejó en bosquejo y debía constituir la coronación de sus estudios, análisis y expectativas de la última década. Su muerte prematura dejó inconclusa su *Antropología de la dominación*, la que quedó en una suerte de plan de trabajo por desarrollar. A lo largo de seis capítulos, Salazar proyectaba elaborar una antropología filosófica estricta y fundacional.

En dicho plan, comienza Salazar trazando un recuento histórico de los momentos mayores de la reflexión antropológica sobre la dominación. Desde el lugar del hombre en el pensamiento oriental y a partir de los sofistas entre los griegos, hasta dicha reflexión en la actualidad; no sólo entre las corrientes académicas más saltantes de este siglo, sino también las marginales, correspondientes al Tercer Mundo y sus representantes: Franz Fanon, Black Power y el Che Guevara. Como cabía esperar, en una nota por desarrollar destaca la importancia que en esta

evolución le cupo a Marx, en cuya obra ve Salazar el “primer tratamiento filosófico-antropológico desde el punto de vista de la dominación”⁶⁹.

En el segundo capítulo Salazar formula –con rigor y con cierto detalle– las líneas matrices del análisis que habría de hacer en torno a una fenomenología de la dominación, así como a la lógica de la estructura de la dominación y de relaciones afines, tales como liberación, dependencia, subordinación, enfrentamiento, complementariedad y explotación. Sigue al anterior un capítulo que diseña sucintamente las bases para una tipología de la dominación y otro en el cual el tema a desarrollar había de ser la Dialéctica de la dominación y de la liberación. Un capítulo aparte –el quinto, del que sólo el título disponemos– destinaba Salazar al examen del papel de la alienación y de sus raíces históricas, y consagraba el capítulo final para una propuesta de nueva antropología filosófica.

Según esta propuesta, pensaba Salazar postular una antropología filosófica concreta, dualista e integral. Concreta en tanto se refiera al hombre concreto, determinado por los datos de la realidad y con el respaldo de los conocimientos aportados por las ciencias reales –la biología, la psicología, la sociología, la historia–. Dualista porque en función de relaciones de dominación y dependencia, los vínculos humanos tienen carácter bipolar: hombre-mujer, padre-hijo, amo-esclavo, jefe-subordinado, maestro-alumno, etc. Finalmente, una antropología integral que, al referirse al hombre contemporáneo, considerase también el status antropológico particular del hombre marginal y subdesarrollado de nuestro tiempo, a fin de integrarlo a una antropología filosófica comprensible. 71

⁶⁹ A. Salazar B., *Dominación y Liberación*, p. 286.

2.3 Modernidad: Hombre y Racionalidad

De lo expuesto acerca de las bases humanistas –más bien antropológicas– que Augusto Salazar Bondy había procurado, más que para un partido político en una coyuntura particular, sobre todo para un desarrollo filosófico programático integral que, lamentablemente, no llegó a culminar, cae de suyo que Salazar se constituyó en su momento no sólo en el filósofo peruano de mayor visión y pretensiones en lo que a la conformación de un sistema orgánico se refiere, sino también en el que mayor trecho avanzó en esa dirección y mayor alcance y resonancia logró en medios propios y ajenos.

Salazar, al igual que Russo, no fue tan sólo un profundo conocedor de la tradición filosófica occidental, fue también un pensador de su tiempo, perfectamente informado de las corrientes predominantes, proclive a tomar de ellas los aspectos más señalados y capaz de conformar con todos estos elementos un pensamiento propio, original, de gran potencia y alcance filosóficos. En él, resalta con nitidez el pulcro aprovechamiento que supo lograr de las mejores técnicas del pensamiento contemporáneo –la corriente analítica, pongamos por caso– en el manejo ordenado, riguroso y sistemático que caracterizaba la forma que tuvo de abordar y tratar los temas de su interés.

Desde otra perspectiva, si bien su *desideratum* de elaborar una antropología filosófica que integrara y fundamentara otros aspectos muy caros para él de su reflexión filosófica y política no pudo pasar de proyecto –formulado en unas condiciones tales que el esfuerzo requerido para lograrlo bien puede ser calificado de heroico–; también es preciso destacar que el mayor antecedente de dicho proyecto –me refiero, obviamente a sus “Bases para un socialismo humanista peruano”– no sólo contiene *in nuce* casi todo lo que el mismo requería para su cabal realización,

sino que constituye, además –con el referido proyecto–, paradigma de una labor filosófica cuyo valor intrínseco ha resistido el paso del tiempo y será sin duda punto obligado de referencia para cualquier trabajo en esa dirección que se precie de serio.

En este legado salazariano el referente antropológico, el hombre como referente último que da sentido al análisis sobre la realidad, sobre la sociedad, sobre el Perú y la praxis que corresponda, ocupa también –como en Russo– un lugar privilegiado, central. En efecto, más allá de su quehacer político –y también en razón de éste, aunque no sólo por ello– Salazar se esforzó por culminar su labor vital en la forma de una reflexión comprensiva, seria, estricta, sistemática, que deviniera en una antropología filosófica. Ésta asumiría una visión y superación del hombre desde una clave heurística fundamental: la noción dialéctica de *dominación*, que articularía armónica y ordenadamente todos los aspectos restantes de un pensamiento integral que prácticamente no había dejado campo de estudio sin abordar.

Como dijimos antes, tanto por su propósito como por el método elegido para llevarlo a cabo, Salazar encarna también en grado sumo al pensador capaz de cosechar los frutos más logrados de una serie de corrientes filosóficas contemporáneas, –desde el marxismo hasta la analítica– que podríamos calificar de representativas de las formas más características como fue asumida –entre el siglo pasado y éste que ya se acaba– la Modernidad, ese producto de la razón tan caro a Occidente y con el que nuestro tiempo tantos encuentros y desencuentros ha tenido.

En efecto, cuando se refiere Salazar a la historicidad, la temporalidad, la corporeidad y a la comunidad como condiciones del ser del hombre; o cuando define a éste en función de su apertura, precariedad, praxis y libertad; o cuando le prescribe el trabajo, la educación y la solidaridad como medios de su realización; o, en fin, cuando lo proyecta como expresión de una suerte de dualismo

perpetuo signado en última instancia por la dialéctica dominación/liberación; no hace otra cosa nuestro pensador que inscribirse con la originalidad y profundidad propias de un filósofo cabal, en la utopía moderna de la búsqueda y el logro de un hombre nuevo para una sociedad y un mundo nuevos; búsqueda y logro (o sentido de logro) que, si bien no son privativos de la Modernidad, se dio en ésta de esa manera característica –firmemente anclada en la fe sobre las ingentes posibilidades de la razón– que han procurado perpetuar nuestros mejores pensadores de Occidente, Augusto Salazar Bondy, entre ellos.

3. ¿UNIVERSALISMO O RACIONALIDAD?

3.1 El desarrollo filosófico nacional

Buscando en el desarrollo histórico de la filosofía peruana lo que pudiera considerarse como antecedentes de las obras de José Russo Delgado y de Augusto Salazar Bondy, sin duda lo hallaremos primero en la generación filosófica de 1920, llamada así por el propio Salazar⁷⁰ e integrada por Ricardo Dulanto (1896-1930), Humberto Borja García (1895-1925), Juan Francisco Elguera (m. en 1929), Pedro Zulen (1889-1925) y Mariano Iberico (1893-1974).

Producto de la fecunda labor de renovación filosófica emprendida por Alejandro Deustua desde principios de siglo⁷¹, este grupo se orienta marcadamente hacia el espiritualismo filosófico

⁷⁰ Fuente: Augusto Salazar Bondy, *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*; Lima, Francisco Moncloa, ed., 1965, 2º tomo. Cf. también David Sobrevilla Alcázar, *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima, Carlos Matta editor, 1996.

⁷¹ Positivista primero y partidario de Bergson después, el patriarca Alejandro Deustua (1849-1945), sin duda una de las figuras representativas de la filosofía peruana del primer cuarto de este siglo, es considerado también como uno de los pioneros –en este sentido patriarca– de la filosofía latinoamericana. Cf. Francisco Miró-Quesada Cantuarias, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, ed. F.C.E., 1974 (1ª sección).

como una reacción frente al positivismo que informara el ambiente espiritual limeño por espacio de casi cuatro décadas. Conformado en su totalidad por docentes universitarios, la mayor parte de sus integrantes tienen una filosofía y una muerte prematura en común. Casi todos bergsonianos –menos Zulen–, desaparecen tempranamente (con excepción de Iberico) y no pueden por ello llevar a término un proyecto filosófico orgánico y duradero. Su influencia en las generaciones posteriores, sin embargo, será notable.

Borja García y Dulanto se interesaron en la filosofía del Derecho y en la ética jurídica, así como en temas relacionados con la historia de la filosofía, desde una perspectiva neokantiana y espiritualista. Partiendo igualmente de una formación bergsoniana, Elguera por su parte se interesó en la estética y el arte. Pedro Zulen fue un caso singular: escritor crítico y creador, su sensibilidad social lo ganó a causas como la asociación Pro-Indígena, de la que fue co-fundador y consagrado militante. Ni el positivismo ni el bergsonismo escapan a su agudo sentido crítico; con todo, su evidente espiritualismo y su tendencia metafísica, al decir de Salazar, lo hacen partícipe del horizonte común a sus contemporáneos. La dilatada labor filosófica y docente de Mariano Iberico merece un capítulo aparte en cualquier seguimiento de la evolución de las ideas en el Perú de nuestro siglo. Sucede a Deustua en sus cátedras de Filosofía en san Marcos y es a su vez “ilustre predecesor” de Russo –según expresión de éste– en las cátedras de Filosofía Antigua y Moderna.

Iberico comienza a producir a muy temprana edad. Su tesis de bachiller⁷², compuesta cuando frisaba los veinte años, evidencia su primera formación positivista y su educación naturalista, aunque muestra también su sintomático interés por temas, como la caracterización dinámica que hace del espíritu, que hallan ya algo estrecho el marco positivista. La decisiva influencia de la labor emprendida por Deustua gravita tempranamente sobre Iberico y así vemos

⁷² Mariano Iberico, *El Carácter*, Lima, Imprenta El Centro Editorial, 1913.

que, cuatro años después, su tesis doctoral “La filosofía de Enrique Bergson” se convierte en la primera exposición sistemática hecha en el Perú de las ideas del filósofo francés⁷³.

Sus obras siguientes⁷⁴, gratamente acogidas por amplios sectores de la intelectualidad peruana, muestran una asunción muy original del espiritualismo francés por parte del autor. Así inspirado, Iberico profesa un vitalismo espiritual que explica el universo como un continuo devenir vital, ascendente siempre y libre y creador en esencia. Sobre esta visión de la realidad y de la vida, se asienta una ética también vitalista de la libertad creadora que tiene como objeto la plena realización de la vida individual como el mejor aporte singular a la vida total, esto es, a la realidad vital. Caracteriza a la sensibilidad de Iberico el que este cumplimiento ético sea a la vez cumplimiento estético:

“Allí donde el espíritu ha logrado triunfar de una resistencia material, allí surgen indisolublemente unidos la belleza y el amor, la moral y el arte, como la expresión más alta de la unidad fundamental de la vida”⁷⁵.

Característico también de su especial intuición y sensibilidad es el desplazamiento que a renglón seguido se ha de operar en el pensamiento de Iberico de la visión estética del vínculo entre el hombre y la vida a la concepción religiosa de ese vínculo primordial. Así, es ahora la religión la que mejor puede develar el sentido ontológico de la vida. Aquí hallará Iberico fecundo curso para su inspiración que se plasmará en su original idea del “nuevo absoluto”. Destaquemos el trasfondo religioso de aquel absoluto universal, vital y móvil: “En el corazón del hombre –dice Iberico– se contrae el drama divino, mientras que en Dios asume proporciones cósmicas el drama del

⁷³ A. Salazar Bondy, *Ob. Cit.*, pp.237-8.

⁷⁴ M. Iberico, *Una filosofía estética*, Lima, Biblioteca del Mercurio Peruano, 1920; *El nuevo absoluto*, Lima, Ed. Minerva, 1926.

⁷⁵ M. Iberico, *Una filosofía estética*, p. 104.



001833

hombre”⁷⁶. Cabe, en fin, destacar el carácter volitivo de tal absoluto en Iberico y la insuficiencia de la razón como vía de aproximación al mismo:

“El nuevo absoluto es más bien de naturaleza volitiva, irracional y por lo tanto las interpretaciones vitales que inspira se reclaman de una facultad distinta de la inteligencia”⁷⁷.

Las obras posteriores de Iberico⁷⁸ muestran a un filósofo atento también a las inquietudes fenomenológicas –importantes en su momento, como veremos– y a un creador muy fecundo en su madurez; tanto, que muchos de sus aportes más importantes y originales en materia filosófica se han de encontrar en esas obras. Con todo, los rasgos que hemos esbozado de la reflexión que sigue en sus obras primeras, se han de mantener vigentes en líneas generales a todo lo largo de su producción intelectual.

La tendencia ya vista de la generación de 1920 habrá de tener una suerte de continuismo filosófico en la labor de la generación siguiente, previa –pero no ajena– al influjo de la fenomenología. Tiene como representantes a Enrique Barboza (1903-1967), Manuel Argüelles (n. 1904) y Ramiro Pérez Reinoso (n. 1899).

El neo-idealismo se patentiza en los dos primeros: Argüelles traduce a Rudolf Eucken, pensador alemán que tuvo entre sus discípulos a Max Scheler; Barboza adhiere al actualismo del italiano Giovanni Gentile, destacada figura europea del neo-hegelianismo. Posteriormente ambos – Barboza y Argüelles– se orientan hacia la fenomenología, corriente que va a informar gran parte del trabajo intelectual sucesivo, tanto en círculos sanmarquinos como en el ambiente neo-tomista de

⁷⁶ M. Iberico, *El nuevo absoluto*, p. 230.

⁷⁷ M. Iberico, *ob. cit.*, p. 288.

⁷⁸ M. Iberico, *La unidad dividida*, 1926; *Notas sobre el paisaje de la Sierra*, 1937; *La aparición; ensayos sobre el ser y el aparecer*, 1950; etc.

la Universidad Católica⁷⁹. El único del grupo mencionado que no adhiere a la fenomenología, Pérez Reinoso, recoge las tesis historicistas de Spengler, que ya había sido introducido antes con Bergson, y reclama para la filosofía una base histórica.

El sistema filosófico que se ha de imponer hacia fines de la década siguiente es, como ya lo adelantáramos, la fenomenología. Con ella se quiere designar tanto a las doctrinas mismas de Husserl como a los aportes de otros pensadores –Nicolai Hartmann y Max Scheler– que enriquecieron notablemente las cuestiones planteadas por aquél. Estos últimos tuvieron además la característica de asumir en sus reflexiones temas, como el referido a los problemas de los valores, que habían estado presentes en la anterior etapa espiritualista a partir de Bergson, y que a todas luces seguía interesando a más de uno de nuestros pensadores. Este período también ve la introducción de otro filósofo alemán, uno de los mayores representantes de la filosofía europea en lo que va del siglo: Martin Heidegger.

Fruto del ambiente intelectual que bosquejamos, ambiente donde se formó y donde comenzó a producir, uno de los primeros artículos de José Russo: “Comentario a la tercera «meditación cartesiana» de Husserl”, y su posterior orientación ontológico-existencial.

Cabe anotar por último que este período, el que se gesta en la década del cuarenta, se erige en uno de los más importantes en lo que a evolución del quehacer filosófico en nuestro medio se refiere, tanto por la amplitud de las influencias que se registran (además de las ya mencionadas, comienza a operar una gran variedad de otras tendencias y sistemas, que permiten hablar de una

⁷⁹ Baste mencionar dos de los nombres más representativos de este ambiente: Mario Alzamora Valdez en el campo de la filosofía del Derecho y Alberto Wagner de Reyna, diplomático y filósofo, notable cultor de la filosofía clásica que acusa marcadamente la impronta de Heidegger.

panoramicidad de intereses en la filosofía peruana), cuanto por el sentido rigor en el método, el análisis y la exposición que adquirieron nuestros pensadores por estos años.

Un factor determinante en la adquisición de ese sentido fue la profunda labor de renovación intelectual emprendida por los profesores arriba señalados –desde Iberico hasta Pérez Reinoso–. Decisivo en esta línea de renovación fue el aporte de Julio A. Chiriboga (1896-1956), quien por su labor docente ha de ocupar un lugar prominente en cualquier reseña que aluda al desarrollo de la filosofía en el período que ahora nos interesa. Continuador filosófico de la línea axiológica trazada por Deustua, adhiere luego a la fenomenología al hallar múltiples puntos de contacto con la axiología de N. Hartmann.

Con todo, el interés que Chiriboga concita en nosotros radica en su quehacer docente antes que en el filosófico. Salazar Bondy, que le dedica cálidas líneas en su *Historia de las ideas...*, lo retrata como un valioso paradigma de maestro universitario: implementó sistemáticamente el método del Seminario –lectura, análisis, comentario y discusión de textos– en sus clases de filosofía kantiana, y con su fecunda y continua labor de dos décadas, sentó cátedra en materia de enseñanza filosófica y profundización académica. No dificulta mucho vislumbrar el posible noble influjo de este maestro sobre los jóvenes Russo y Salazar al considerar las posteriores trayectorias docentes de nuestros filósofos.

No deseamos pasar por alto el notable influjo que significó para nuestros pensadores –peruanos y latinoamericanos en general– la renovación filosófica española de este siglo que tuvo a la cabeza, como bien sabemos, a José Ortega y Gasset (1883-1955) y la vasta labor que desarrolló

al frente de su “Revista de Occidente”. Aunque él mismo dictó clases y conferencias en diferentes universidades de América, sus tesis más representativas –el racio-vitalismo y el perspectivismo (especialmente a éste último)– fueron originalmente difundidas en nuestros países por un grupo de discípulos suyos, los “exiliados” españoles, profesores de la Universidad de Barcelona en su mayoría, que se trasladaron a los países latinoamericanos –especialmente México– a raíz de los trágicos sucesos provocados por la Guerra Civil Española (1936-1939).

A este grupo pertenecieron intelectuales como Manuel García Morente (1888-1942), Joaquín Xirau (1895-1946), Xavier Zubiri (1898-1983), José Gaos (1900-1969), Juan David García Bacca (1901-1992), y José Ferrater Mora (1912-1991), entre otros. Nos interesa en particular destacar el aporte docente de José Gaos. Personalidad rectora de la actividad intelectual de la Universidad Autónoma mexicana, se convirtió en inspirador y propulsor de los esfuerzos en México y en otros países latinoamericanos por inventariar el desarrollo de las ideas en nuestros países con el fin de descubrir un sentido particular al quehacer filosófico latinoamericano.

Gaos mismo se inquietó por el problema de lo mexicano en algunos de sus escritos. Pero su obra espiritual, manifiesta a través de un ejercicio docente ejemplar, fue más vasta que esto y dejó grata y profunda huella en sus discípulos y oyentes. José Russo y Augusto Salazar Bondy tuvieron oportunidad de asistir a sus clases hacia 1944-45 y 1948-49, respectivamente, y el reconocimiento que guardaron al maestro español se halla presente en la dedicatoria de alguna de sus obras en el caso de Russo, en algún artículo de Salazar escrito *in memoriam* del maestro español y, ocasionalmente, en las clases de filosofía que dictaban.

Habiendo visto ya algo de los antecedentes y las posibles influencias filosóficas tanto de José Russo como de Augusto Salazar, y del ambiente en el que se formaron e inscribieron sus primeros escritos, veamos ahora algunas de sus semejanzas y diferencias con los que fueron y son sus contemporáneos, tanto en formación como en producción.

Podríamos agrupar a éstos en cuando menos dos grupos, el primero constituido por la generación filosófica del '40, a la que el propio Russo pertenece, y el segundo, al que preferimos dejar nominado como grupo antes que como generación –y del que Salazar fue el representante más connotado–, constituido por quienes empiezan a producir o a destacar hacia principios de la década del '60 (si bien no hay que olvidar que Salazar empieza a producir ya la década anterior). Los primeros comienzan y completan su formación universitaria bajo el predominio de la fenomenología, y gran parte de ellos recibirán a renglón seguido el influjo heideggeriano. Los del grupo posterior acentúan notablemente una nota característica del pensar peruano actual que ya se bosquejaba en el grupo anterior: la de panoramicidad de intereses a que ya nos hemos referido.

Entre los coetáneos de formación de José Russo vale la pena mencionar a algunos de ellos, destacados representantes de la filosofía peruana en el presente siglo. Entre los primeros que adhirieron a la fenomenología tenemos a Carlos Cueto Fernandini (1913-1968), que llegó a traducir a Husserl; Luis Felipe Alarco (n. 1913), notable difusor de las ideas de N. Hartmann; Francisco Miró-Quesada Cantuarias (n. 1918) –de nuestros pensadores actuales, seguramente el más representativo en el ámbito mundial–, versó en uno de sus primeros escritos sobre el sentido del movimiento fenomenológico (1941) y evolucionó muy pronto hacia temas lógicos y epistemológicos y hacia la corriente analítica de la filosofía⁸⁰; Gustavo Saco (n. 1919), que ha hecho trabajos sobre psicología y filosofía de la ciencia; Walter Peñaloza (n. 1920), quien,

coincidiendo en intereses con Russo, se ha preocupado por la psicología y por la filosofía pre-socrática; Nelly Festini (1921-1996), interesada en temas kantianos y en estética; Juan Bautista Ferro (1922-1996), destacado lógico, cultor asimismo de la filosofía moderna.

Entre los pensadores algo posteriores, ya más próximos a Salazar en cuanto a formación o producción, uno de los que destaca muy temprano es Víctor Li Carrillo (1929-1987), discípulo y colaborador de Heidegger, especialista en filosofía griega; Antonio Peña Cabrera (n. 1928), especialista en filosofía medieval; Fernando Bobbio Rosas, autor de trabajos gnoseológicos. Muy posterior es un grupo de pensadores que se nucleó inicialmente en calidad de discípulos en torno de Russo y Salazar, entre los que podemos citar a Julio César Sanz Elguera (fallecido en 1997), María Luisa Rivara de Tuesta, Luis Piscocoya Hermoza, David Sobrevilla Alcázar, Raimundo Prado Redondez, Magdalena Vexler Talledo, Juan Camacho Camacho, Oscar Marañón Ventura y Julio César Krüger Castro. Se trata de filósofos profesionales que prosiguen la normalización de la actividad filosófica y conservan la panoramidad de intereses de que hablaba Miró-Quesada como características de nuestro quehacer filosófico desde, aproximadamente, la década de los cuarenta.

3.2 Russo y Salazar en el desarrollo filosófico nacional

Del breve y segmentado desarrollo de nuestra filosofía que hemos bosquejado, con el fin de ubicar cronológica y contextualmente a nuestros filósofos, podemos sostener que ambos pertenecieron a una época –tanto en el tiempo en que les tocó formarse como cuando les tocó producir– en la que sin duda la filosofía peruana cosechó los frutos de un fecundo y brillante

⁸⁰ Entre sus múltiples inquietudes, sin abandonar nunca su interés por los problemas lógicos y matemáticos, Miró-Quesada se ha preocupado vivamente por el problema de la filosofía latinoamericana. Cf. Sus obras, la ya citada en la

periodo inmediatamente anterior en el que nuestra filosofía alcanzó un notable auge. En este sentido, ambos filósofos, Russo y Salazar, estuvieron a la altura de sus ilustres predecesores (Deustua, Chiriboga, Iberico...) y de sus más destacados coetáneos (Miró-Quesada, Ferro, Li Carrillo, por citar sólo algunos, a guisa de ejemplo). Intentamos a continuación una breve ubicación de nuestros dos pensadores en el contexto filosófico bosquejado.

En lo que toca a la producción escrita de José Russo Delgado, tanto por el fondo como por la forma como ha sido expresada, ha logrado concitar el interés y los comentarios de diversos críticos.

Una de las mayores figuras de nuestra poesía, Martín Adán, en carta personal dirigida a Russo con fecha 11 de diciembre de 1948, vivamente motivado por la lectura del libro *Nietzsche, moral y vida*, le dirige un encomio poético notable, en el que no sólo pondera la “inmortalidad entrañable de Federico Nietzsche”, sino también la poesía con que nuestro autor habla del filósofo alemán haciendo de su obra “un libro perdurable”. Concluye el poeta destacando que “tan luminosa y vivífica página... es un aporte invaluable a la cultura del Perú. Como las bellas mieses, hartará de luz a los solitarios”⁸¹.

Luis Alberto Sánchez caracterizó a Russo como “uno de los temperamentos más singulares con uno de los estilos más plásticos entre los expositores de filosofía”⁸². Lo considera también uno de los ensayistas peruanos más perspicaces y agudos en cuanto criterio, más ceñidos y compactos en cuanto expresión, más vastos en cuanto cultura filosófica y lingüística⁸³.

nota 71, y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, ed. F.C.E. (Colección Tierra Firme), 1981.

⁸¹ Martín Adán, *Prosas Completas*, Lima, Ed. Edubanco, pp 132-4.

⁸² Luis Alberto Sánchez, *La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú*; Lima, ed. Juan Mejía Baca, 1981.

⁸³ Citado en: Mauriolo Arriola, *Diccionario literario del Perú*, Barcelona, Comercial y Artes Gráficas, S.A., 1968, p.442.

El propio Salazar Bondy, por su parte, destacaba del pensamiento de José Russo su “irracionalismo y aristocracia espiritual”, así como su religiosidad, al comentar su preferencia por Nietzsche y Heidegger, respectivamente⁸⁴.

No faltó un biógrafo que ponderaba de nuestro pensador, “su muy rara independencia de criterio, su indudable valentía para exponer sus juicios, su creciente preocupación por la precisión y la armonía”, y terminaba etiquetándolo de heideggeriano⁸⁵.

Sin mayor dificultad podemos advertir la insuficiencia de las apreciaciones señaladas sobre la obra escrita de nuestro autor. Por un lado se presentan concretas y precisas respecto al estilo formal del Dr. Russo, pero de otro lado las notamos vagas y generales cuando se refieren a su contenido. Con todo, podríamos conceder que la vaguedad y la generalidad de los intentos referidos de caracterizar el pensamiento de Russo pueden en alguna medida responder a un rasgo particular de éste, a saber: su falta de sistematicidad.

Coincidiendo con el Pascal que con frecuencia citaba en sus clases, caracterizó a nuestro pensador su falta de voluntad de sistema. Y aun diríamos que se trata en él de voluntad asistemática. Claro que entendemos aquí por sistema no el ejercicio ordenado y riguroso de aprendizaje y reflexión, tan caro y necesario al desarrollo del pensamiento, y en particular al aplicado a la filosofía (ejercicio y esfuerzo patentes por lo demás en cada escrito de nuestro autor); sino a aquel cuerpo de doctrina completo y cerrado –constructo teórico, en el lenguaje moderno– que, prescindiendo de mayores consideraciones, trata a su objeto de estudio como un verdadero objeto formal: inmóvil, divisible, desarmable; en una palabra, disecable.

⁸⁴ A. Salazar Bondy, *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*, tomo II.

⁸⁵ M. Arriola, *ob. cit.*, p. 442.

En este sentido, el sistema, útil por lo general en tantas disciplinas del pensamiento para un preciso orden de los conocimientos, para una adecuada transmisión de éstos y hasta para un posible desarrollo de los mismos, puede no obstante convertirse en una agobiante limitación en una disciplina como la filosófica, cuyo objeto de estudio –lo real, con todo lo complejo que esto encierra– es mucho más que una mera teoría: es un objeto que se subjetiviza en nosotros; esto es, nos alcanza, nos conmueve y nos compromete, haciendo por ello de la filosofía una disciplina que encuentra estrechos los rígidos marcos que todo sistema impone y que se ríe de la relativa objetividad del taxidermista.

Comprendemos así la resistencia continua y responsable de nuestro filósofo de construir un sistema sobre el sentido de la realidad, sobre la vida, que la desvirtúe presentando frías fórmulas o cómodas guías de acción cuando de lo que se trata es de un encuentro y una asunción de la vida y su sentido, que en última instancia habrá de ser siempre un encuentro y una asunción personal, de cada uno. Importa sí la actitud frente a la vida, ya de disposición, ya de rechazo, que cada cual pueda adoptar. Y es aquí donde aflora el pedagogo Russo, siendo entonces la suya una labor de conducción de sus lectores y oyentes a la actitud personal adecuada que posibilite un encuentro con la vida –el cumplimiento de sí mismo, para usar una cara expresión suya– y la asunción de todo lo que ello significa; asunción que, necesariamente, sería factor importante de cambio del presente orden de cosas en un nuevo orden de cosas, más justo y más humano.

De otro lado, es así como entendemos también lo pobre (y hasta lo inconveniente, diríamos) de pretender caracterizar el pensamiento de nuestro autor optando por etiquetarlo con alguno de los clisés que solemos manejar. Es indudable que su obra acusa fuertes influencias nietzscheanas y heideggerianas, y que puede en cierta manera ser considerado como continuador, en nuestro medio,

de la corriente vitalista que se remonta a la década del '20 y que tuvo en Iberico a uno de sus más esclarecidos representantes, como ya lo hemos visto. Pero con motejarlo simplemente de vitalista o existencialista perdemos mucho de la riqueza de su reflexión.

Si hubiese que caracterizarlo en términos de escuela o corriente filosófica, cabría señalar con las reservas del caso que el suyo es más bien un humanismo filosófico de corte socrático; esto es, un humanismo no como reacción frente a otra postura, como el de los sofistas griegos contra los físicos jonios y eleatas, o como el humanismo renacentista frente a la escolástica medieval, sino uno de “puertas abiertas”, que apunta a lo central del hombre, al logro “del máximo desarrollo de la óptima posibilidad de la última esencia del hombre”⁸⁶.

En efecto, lo que caracterizamos en otra parte como el sentido universalista de su obra, esto es, su preocupación por el hombre –por el hombre concreto, no el abstracto, por cada cual y por el cumplimiento de cada cual–, se revela como una constante en la producción escrita de José Russo (poco susceptible, por lo demás, de divisiones más esclarecedoras que la cronológica), así como en su labor docente, labor que destacó tanto por la vastedad y consistencia de los conocimientos transmitidos, como por sus reiterados planteamientos personales, que adquirían por momentos ricos tonos de sutil admonición y de mensaje vital.

Cabe señalar por último que los rasgos aquí presentados que a nuestro parecer son de los más significativos en el pensamiento de Russo, los hallamos repetidamente explícitos a lo largo de una obra que evidencia el amplio espectro temático que interesa a nuestro autor.

Lo hemos visto fuertemente motivado por el ontologismo de un Heidegger y desde muy temprano por la problematicidad ética de un Nietzsche; respondiendo al ambiente donde se iniciara,

lo vimos interesarse fugazmente en la crítica fenomenológica y de un modo más permanente, por la historia de la filosofía; en esta última materia, hemos podido reconocer en Russo, además de un erudito manejo de esta historia, un criterio selectivo muy particular: su inquietud por pensadores como Heráclito y Sócrates en la Antigüedad; por Bruno y Spinoza entre los modernos, por los filósofos alemanes ya mencionados entre los contemporáneos, y aun por literatos tan especiales como Tolstoi, asumiendo a todos ellos de manera muy original para llegar a conformar un pensamiento propio de honda significación; en fin, respondiendo a su temperamento personal, lo hemos visto enriquecerse con el pensamiento oriental e interesarse vivamente por disciplinas como la psicología y la filología.

Producto de esta amplia gama de inquietudes tenemos sus notables trabajos de exposición y traducción de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, así como sus penetrantes artículos y conferencias sobre temas varios, desde los pensadores diversos de que se ha ocupado, hasta los referidos a la Universidad y su función pedagógica, o los relacionados con temas humanos en general.

Todos estos trabajos, tratados con rigor y profundidad y -siempre- desde una perspectiva humanística muy personal y genuina, hacen de José Russo Delgado, indudablemente, una de las personalidades más significativas del ambiente intelectual peruano de las última décadas.

De otro lado, en lo que a la obra de Augusto Salazar Bondy se refiere, copiosa a pesar de su muerte prematura, sabido es que fue ampliamente conocida y ponderada por su honda significación en la vida intelectual y cultural de nuestro país, acaso la de mayor relevancia en la filosofía peruana de la segunda mitad de este siglo. Su significación fue de tal magnitud, que llegó incluso a superar nuestras fronteras, fue objeto de atención en el extranjero y alcanzó a tener una sentida influencia

⁸⁶ Cf. Russo Delgado, *Sobre la paz y el hombre*, pp. 50-53, 55

sobre uno de los productos filosóficos más elaborados y polémicos de los originados en esta parte del mundo, como lo fue la filosofía latinoamericana de la liberación de las décadas de los setenta y ochenta.

En esta obra, tanto por su naturaleza como por la forma característica de proceder por parte de Salazar, los elementos antropológicos son fácilmente discernibles, como ya lo hemos podido examinar. Si bien en tanto antropología sistemática esta parte de su obra quedó trunca, no obstante los alcances de las primeras intuiciones y formulaciones salazarianas sobre el hombre –el hombre peruano, el subdesarrollado, el dominado, el dominador... el hombre en general–, atraviesan prácticamente todo el conjunto de su trabajo escrito permitiendo distinguir en él una unidad íntima que –sostenemos– tiene en esa visión peculiar del hombre nuevo al que Salazar aspiraba y el hombre concreto del cual partía, el nexo último que da unidad y coherencia a una obra que, reiteramos, se constituyó por mérito propio en acaso la más representativa de la filosofía y cultura peruanas de los últimos cincuenta años.

Si en este caso nos viéramos también forzados a arriesgar una caracterización de la antropología salazariana en términos de escuela o corriente filosófica, acaso cabría hacerlo diciendo que se presenta como cabal expresión de una suerte de humanismo que urge la liberación. Si bien es cierto que la nota distintiva de la antropología última a la que Salazar se encaminaba fue la noción de dominación, es también cierto que para él una filosofía –o una antropología– de la dominación sólo tendría sentido cabal si estaba en la capacidad de generar en última instancia una filosofía –y una antropología– de la liberación.

Liberación que por supuesto Salazar no concebía sibilinamente, en un plano ideal o subjetivo, sino que contextualizaba taxativamente en el plano concreto de la realidad social, política

y económica, en este plano concreto de la realidad peruana inserta en un mundo económico y culturalmente dominado y cuya transformación –justa, urgente e insoslayable– debía convertirse en medio y vehículo, no para la instauración de nuevas formas o modalidades de dominación y alienación, sino para la cancelación más bien de toda forma o modalidad de dominio y, con ello, la instauración e imperio de la más amplia liberación posible, la liberación de la humanidad en su conjunto, la liberación del hombre, a secas.

3.3 Tradición y Modernidad. ¿Antinomia o complementariedad?

Hasta aquí, hemos intentado una aproximación al sentido y al valor de las obras antropológicas de José Russo Delgado y de Augusto Salazar Bondy a través de la exposición de sus respectivas producciones filosóficas sobre el particular, del seguimiento de sus correspondientes trayectorias como docentes sanmarquinos, y de tratar de ubicar el lugar que ocuparon en el desenvolvimiento de la filosofía peruana del siglo que está por concluir.

Si bien hay en ambas antropologías ciertos elementos comunes que las vinculan al punto que se podría hablar de semejanzas y aun afinidades entre ambas propuestas, saltan a la vista también las notorias diferencias que existe entre ellas.

En términos de formación, ambos –Russo y Salazar–, contemporáneos como son, muestran notables afinidades. Ambos se forman en la misma Alma Mater –San Marcos– y coinciden en parte

en la profundización de sus estudios filosóficos, en este caso, bebiendo del magisterio de José Gaos y los maestros mexicanos que se agruparon en su entorno.

Asimismo, un interés entrañable por nuestra realidad social y política los vincula, hasta el punto de decidirlos en momentos diversos y con distintos avatares, a asumir militantemente compromisos político-partidarios. Con el tiempo, tal interés se radicaliza en algún sentido en ambos, llevándolos a considerar y subrayar de la filosofía sus posibilidades –y hasta su misión, diría extremando la ilustración– de cambiar y transfigurar esta realidad –la próxima, la última, en cualquier caso–: la filosofía como transformación. Pero transformación de qué. Y también en esto coinciden nuestros dos filósofos al concurrir en el hombre –este hombre que soy yo, que somos cada uno– como referente y objeto último de la transformación que es misión de la filosofía entendida filosóficamente, en sentido original, genuino y peculiar, como querría Salazar. Obviamente, las diferencias entre ambos, dijimos, son no menos notorias.

Russo se vincula desde muy temprano, con ese temperamento vital que todos recuerdan y admiran, al cultivo y desarrollo de una filosofía de alcance universal, en el sentido más tradicional al que reiteradamente nos hemos referido y que le impulsa a navegar en las aguas profundas del pensamiento y tradición orientales, en un periplo en el que nunca pierde el norte. Su pensamiento, universalista, muy probablemente se habría pronunciado en contra de lo que, para él, sería una falsa dicotomía: si la filosofía debía enfrentar los problemas locales, nacionales o regionales, o si antes bien los problemas universales, a la manera de una *philosophia perennis*. A propósito, su única alusión escrita al respecto abona a favor de esta interpretación. Comentando a Heidegger, y reflexionando sobre las consecuencias que deriva de sus respuestas a la pregunta ontológica, Russo llega a advertir contra el “americanismo” (acaso el concebir una ontología o una antropología desde el “hombre” americano), llegando incluso a tildar esto último de “extremo riesgo del hombre”.

Conocida y polémica es al respecto la postura de Salazar Bondy, el cual no sólo terció en el debate de alcance continental al que aludimos, sino que influyó decisivamente en él, pues en su tiempo tomó hasta la forma –a instancias precisamente del propio Salazar– de si había o no una filosofía auténtica en nuestro continente.

Salazar, por su parte, se vincula desde muy temprano –en general, con esa sobriedad, diligencia y tenacidad que, a fuerza de ponderación, ha devenido proverbial– con lo más graneado y avanzado del pensamiento y la filosofía contemporáneos (sin obviar por ello –demás acaso esté decirlo– a los decisivos veneros de la filosofía de todos los tiempos, de la antigüedad, como del medievo y la modernidad). Con todo, su evidente preferencia estuvo entre los pensadores y corrientes recientes –Marx, los existencialistas y sociólogos franceses, los analíticos británicos y norteamericanos–. Por supuesto que este vínculo no fue, para emplear una categoría cara al propio Salazar, de mera subordinación; al contrario, fue la suya una asunción original, personalísima, capaz de la conformación de una filosofía antropológica y una filosofía política propias, que logró vasto alcance y gran difusión. Por cierto que en esto muestra un evidente aire de familia filosófico con Russo, el cual, a pesar de la amplitud de sus intereses intelectuales, jamás incurrió en la actitud del diletante, sino que supo a su vez vertebrar también una filosofía viva, vitalizante, radical, a la que confirió ciertos tonos admonitorios propios casi de un místico.

Pero he ahí, precisamente, una de las diferencias principales entre nuestros dos filósofos sobre la que queremos llamar la atención. Mientras en Russo su antropología (y su filosofía en general) es fundamentalmente admonición, exhortación, llamado vivencial a la búsqueda también vivencial del sí mismo, al conocimiento de sí mismo (más allá –o más acá– de una metódica o una sistemática de tal búsqueda; en contra aun de una metódica o sistemática semejante, ya que la tal no entrañaría sino una posibilidad más de perderse la posibilidad del encuentro), en Salazar –por el

contrario— la búsqueda auténtica del hombre y el ser del hombre supone precisamente una búsqueda y proceder racionales que así, metódica, sistemática y taxativamente identifique los elementos que ocultan, distorsionan, o mejor, alienan y sojuzgan ese ser a través de vías o propuestas mistificadoras; y, además de identificarlos, que sea capaz de cancelarlos a partir de una propuesta integral, fundamentada, desalienante y liberadora. Propuesta hacia la que él justamente conducía el máximo de sus recursos y potencias.

Naturalmente, estamos en verdad frente dos concepciones, frente a dos modos de ver y practicar la filosofía, que distan de ser próximas o afines. La filosofía como fin, como actitud, como vida —en Russo—, que implica la esencia última de la vida —que es la del hombre, que es la del ser—, y con ella a todo lo que involucra, como es por ejemplo la libertad, última y primera, remota e inmediata. O la filosofía como medio, supremo medio, acaso el único medio radical —en Salazar— para poder arribar al puerto más apreciable posible, como lo es el de la liberación; esto es, el inicio de la cancelación de un estado de cosas que aliena el ser mismo del hombre y lo que le rodea y lo sume en esa condición de dominación de la que no escapa siquiera —menos aún— el ser del dominador.

Como es lógico inferir, y como salta por lo demás a la vista, tan disímiles puntos de vista sobre la filosofía tiene necesariamente que conducir a disímiles formas de proceder. La de Salazar se encaminaba a formular y proponer todo un sistema orgánico que, partiendo de una puntual y certera etiología y diagnosis de la realidad del hombre peruano y contemporáneo, se dirigiera a un tratamiento eficaz, capaz de atacar el mal tanto en sus aspectos causales como condicionantes con vistas a conformar finalmente un hombre nuevo u hombres nuevos que encarnaran cabalmente la liberación que Salazar vislumbraba para la humanidad. Ese papel culminante y a la vez fundacional es el que previó para su *Antropología de la dominación*.

La vía de Russo, en cambio, es la de –cual Heráclito redivivo– llamar al despertar del hombre, al despertar de cada cual a su mayor intimidad, a sí mismo. Y no a través de un constructo o teoría antropológica o filosófica, sino –si se quiere– en el sentido del *theorein* originario, griego, que no era sino un *ver*, un simple e inmediato ver, ese ver que transforma... “ese ver del conocer verdadero [que] produce un cambio en el ser, [que] diviniza”⁸⁷.

Hemos caracterizado en su momento a una de estas concepciones como universalista y tradicional; a la otra, como racionalista y moderna. Queda por ver si son antinómicas o complementarias, excluyentes o compatibles. Russo y Salazar, ¿se niegan o se confunden? ¿se conjugan o se confrontan? Si bien es harto evidente que se trata de concepciones básicamente diversas, puntos de partida y modos de proceder no sólo distintos sino hasta inconmensurables – como si de paradigmas kuhnianos se tratase–, no obstante (y más bien justamente por esto mismo) es notablemente sorprendente constatar cómo los extremos coinciden.

En efecto, en la partida y el camino son divergentes, mas en la meta y punto de arribo concurren. O casi. Ninguno de ellos logra culminar una antropología *strictu sensu* (aunque sólo uno se lo propuso, así fuera como *desideratum*). Pero en ambos la clave antropológica es crucial para que cobren sentido sus respectivas obras –tanto las que dejaron escritas como aquellas que dejaron impresas en el ser de todos aquellos con los que en su momento compartieron algo de su trayectoria vital–. Clave antropológica que, en el caso de estos preclaros maestros sanmarquinos no sólo fue objeto, por parte de ellos, de lúcidas reflexiones y aclaraciones luminosas, sino que mostró también ser expresión en ellos de una perfecta coherencia entre el ser del hombre por el que tanto se afanaron y el hombre que cada uno, cabalmente, fue.

III. CONCLUSIONES

1. José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy no dejaron una obra explícita o acabada de antropología filosófica. No obstante, es evidente la presencia recurrente del tema antropológico a lo largo de la obra de José Russo y, en el caso de Augusto Salazar, es conocido que hacia el final de su vida emprendió un proyecto de antropología filosófica que dejó inconcluso.
2. El interés en el tema antropológico, en el caso de José Russo, se evidencia prácticamente desde sus primeros escritos. Pero son sobre todo recurrentes en las múltiples conferencias y artículos que para públicos no necesariamente especializados –auditorios de estudiantes y extrauniversitarios– dictó y escribió a lo largo de cerca de cuarenta años, la mayor parte de los cuales fueron recogidos en *Sobre la paz y el hombre* y en *De filosofía, paz y religión*.
3. En el caso de Augusto Salazar, su interés por el tema antropológico estuvo íntimamente vinculado –y hasta subordinado en un principio– a su interés y militancia político-partidaria, esto es, aproximadamente desde 1957. Con el tiempo, conforme fueron evolucionando sus ideas filosófico-políticas, fue madurando en Salazar el convencimiento de la necesidad de autonomizar una antropología filosófica que pudiera constituirse más bien en fundamento y fuente de una concepción y praxis política, de carácter humanista y racional.
4. Las inquietudes y reflexiones antropológicas de José Russo se vieron fuertemente influidas por la doble vertiente de los múltiples humanismos procedentes de la tradición filosófica occidental, por un lado, así como por la asunción que, por otro lado, logró de la rica tradición del pensamiento oriental.

⁸⁷ José Russo, "Filosofía", 1976.

5. Augusto Salazar encontró en la doctrina marxista, en el pensamiento existencialista –y en particular en los filósofos, sociólogos y literatos franceses de la época próxima a la segunda guerra mundial–, así como en la filosofía analítica anglosajona, elementos que influyeron decisivamente en sus reflexiones y propuestas antropológicas. Por lo demás, tanto Salazar como Russo –ambos estudiantes, primero, y luego docentes sanmarquinos– reconocieron el noble influjo que el magisterio de José Gaos tuvo sobre ellos.

6. Los intereses filosóficos de José Russo, así como el cultivo a que se dedicó de las tradiciones humanistas occidental y oriental, y la asunción original que de ellas hizo, lo llevó a abordar continuamente el tema antropológico desde una perspectiva asistemática, y relacionándolo siempre con otros temas tradicionales del pensamiento occidental y oriental, como el ser, el valor, la paz o la religión, o relacionándolo también con temas vinculados con la realidad y actualidades nacionales, como la educación, la universidad y los estudios de Humanidades.

7. Augusto Salazar se caracterizó, a lo largo de su producción escrita y actividad docente, por la expresión ordenada y sistemática de su pensamiento. Con recursos aprehendidos de la filosofía analítica se esforzó en reunir, ordenar y difundir de ese modo sus reflexiones antropológicas. Éstas se expresaron principalmente en sus “Bases para un socialismo humanista peruano” y, a modo de proyecto, en su *Antropología de la dominación*.

8. El concepto clave en la antropología filosófica de José Russo Delgado es el conocimiento de sí mismo. Más que un concepto, el conocimiento de sí mismo cobra en la obra de Russo la forma de una suerte de imperativo categórico, tanto en la búsqueda del objeto último de la filosofía, el ser o lo que es, como en cuanto al logro de la máxima autenticidad del ser del hombre. Autenticidad que (a manera de añadidura) implica, entre otras cosas, la transformación y

liberación del hombre que accede al conocimiento de sí mismo más bien por la aproximación a la realidad última –al ser, a lo que es– que por tratarse ello mismo de una meta por alcanzar.

9. Para Augusto Salazar, su antropología tiene en un primer momento un núcleo de conceptos básicos, entre los que cabe distinguir cierto número de condiciones esenciales del ser del hombre: su historicidad, temporalidad y corporeidad, así como la comunidad a que pertenece; otro grupo de propiedades o funciones que lo definen: su apertura, su precariedad, su praxis y la libertad; y, en fin, una serie de medios para su realización: el trabajo, la educación y la solidaridad.

10. En el proyecto de antropología filosófica que, hacia el final de su vida formulara Salazar, el concepto clave es de carácter dialéctico: la dominación/liberación, que no sólo subsume todo el núcleo de conceptos desplegados en su primera formulación antropológica, sino también el producto de la evolución de sus ideas y de su propia praxis política entre las dos formulaciones; y particularmente en los últimos años, que fue cuando tan destacada participación le cupo en la vida política y cultural del país, a raíz de su presencia y acción en la Reforma Educativa de la década de los años setenta.

11. Hemos caracterizado la antropología de José Russo –a los aspectos antropológicos discernibles en su obra– como expresión de una suerte de humanismo socrático para calificar de una manera un tanto operacional un pensamiento que, en general, vemos como señera representación de un modo tradicional y universalista de concebir y hacer la filosofía.

12. Asimismo, hemos caracterizado la antropología de Augusto Salazar –la formulada inicialmente tanto como la proyectada– como expresión de una suerte de humanismo liberador, con el fin de

calificar análogamente un producto que, en general, también consideramos representación señera de un modo moderno y racionalista de concebir y hacer la filosofía.

13. Una antropología tradicional y universalista –la de Russo– frente a una antropología moderna y racionalista –la de Salazar– que, si bien es cierto se evidencian distintas y dispares en sus bases, inicios, medios y procedimientos, se muestran coincidentes en sus respectivos puntos de arribo y en lo que implican.
14. Por supuesto que no nos referimos en el punto anterior al lugar común de suponer que el obvio punto de llegada de cualquier discurso que tenga como referente el objeto de una antropología es cierta noción del hombre –verdad de perogrullo–, sino al notable hecho de revelarse en nuestros dos pensadores esta preocupación concreta por el hombre concreto –clave antropológica, en otra parte la hemos llamado–, como lo que permite vincular y articular armónica e íntimamente –a modo de hilo subyacente y enlazador– los diversos temas y aspectos de dos vitales obras filosóficas, la de los maestros Russo y Salazar, que consideramos de lo más representativo en la filosofía peruana de la segunda mitad de este siglo que se va.
15. Luego, ¿antinomía o complementariedad? En punto a lo esencial, al tratamiento del hombre por el hombre en tanto hombre, no vemos sino coincidencia o complementariedad entre José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy.

IV. BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola.

Diccionario de Filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

ARRIOLA, Mauriolo.

Diccionario literario del Perú. Barcelona, Comercial y Artes Gráficas, S.A., 1968.

CERUTTI GULDBERG, Horacio.

Filosofía de la liberación latinoamericana. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

DE LA FUENTE BENAVIDES, Rafael

Prosas completas. Lima, Editorial EDUBANCO, 1984.

FERRATER MORA, José.

Diccionario de Filosofía. Buenos Aires, Ed. Sud-americana, 1971.

MEJÍA VALERA, Manuel

Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú. Lima, UNMSM, 1963.

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS,
Francisco.

Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Proyecto y realización del filosofar latinoamericano. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

OBANDO GUARNIZ, Lucio Fidel

“Los conceptos de ser y existencia según José Russo Delgado”, investigación inédita presentada al Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano de

la Facultad de Letras y CC.HH. de la UNMSM. Lima, 1994.

(Colaboradores: CAMPOS RODRIGO, Aníbal y OBANDO MORÁN, Octavio)

RUSSO DELGADO, José Antonio.

Ver Apéndice.

SÁNCHEZ, Luis Alberto.

La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú. Lima, Juan Mejía Baca, editor, 1981.

SALAZAR BONDY, Augusto.

La filosofía en el Perú. Panorama histórico. Washington, Unión Panamericana, edición bilingüe, 1954.

Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico. Lima, Moncloa editores, 1965-67, 2 volúmenes.

Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana. Lima, Rikchay editores, 3ª ed., 1985.

“¿Qué es el progresismo? Las tareas del pensamiento progresista”. En: *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Rikchay, 3ª ed., 1985.

“Dogmatismo y libertad intelectual”. En: *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Rikchay, 3ª ed., 1985.

-
- “Bases para un socialismo humanista peruano” En: *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Rikchay, 1985.
-
- ¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI editores, 1969.
-
- Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974.* Lima, Fondo editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
- SOBREVILLA ALCÁZAR, David. *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú.* Lima, Editorial Hipatia, 1989, 2 volúmenes.
-
- La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual.* Lima, Carlos Matta editor, 1996.
- TAURO DEL PINO, Alberto. *Enciclopedia ilustrada del Perú.* Lima, editorial Peisa, 1987.
- ZEA, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más.* México, Siglo XXI, 1969.

APÉNDICE

BIBLIOGRAFÍA COMPLETA –EDITADA Y NO EDITADA– DE JOSÉ RUSSO DELGADO; PREMIOS, CONFERENCIAS Y SEPARATAS

I. Libros:

1. *Nietzsche, moral y vida*, Lima, Ed. P.T.C.M., 1948, 177 pp.
2. *Lecciones de Psicología General*. Lima, UNMSM, 1ª edición, 1962, 269 pp. Otras ediciones: 1963, 1964, 1968.
3. *Sobre la paz y el hombre*. (Recopilación de artículos y conferencias)
Miraflores, Lima, Imprenta Minerva, diciembre de 1962, 132 pp.
Contiene:
 - Sentido ontológico de la paz. (Guatemala, 1951)
 - Universidad, humanidades, humanismo. (Guatemala, 1951)
 - Luces de Heráclito el oscuro. (Lima, 1957)
 - Sé lo que eres. (Lima, 1958)
 - Bergson: psicología, moral, religión. (Lima, 1959)
 - Tolstoi, un hombre humanizado. (Lima, 1961)
 - Porras: el hombre venció al ministro. (Lima, 1960)
4. *El hombre y la pregunta por el ser*. (Estudio de *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger) Lima, UNMSM, Departamento de Publicaciones, agosto de 1963, 241 pp.

5. *Sócrates, problema, mensaje.*

Lima, Ignacio Prado Pastor ed., 1984, 232 pp.

6. *De Filosofía, Paz y Religión.* (Recopilación de artículos y conferencias)

Lima, s/e, 1985, 100 pp.

Contiene:

- John Mackay en San Marcos. (Lima, 1958)
- Vivekananda, el león risueño de Brahman. (Lima, 1966)
- Información, Formación, Transformación. (Lima, 1966)
- Pascal a lo Pascal. (Lima, 1967)
- ¿Empujón hacia el Zen? (Lima, 1968)
- Sartre, filósofo. (Lima, 1981)
- Educación para la Paz. (Lima, 1984)

7. *Los Presocráticos I. El Principio.* (Las fuentes, los antecedentes, los milesios, Pitágoras, Jenófanes) Lima, UNMSM, 1988, 328 pp.

8. *Los Presocráticos III. Lo que es.* (Los eleatas: Parménides, Zenón, Meliso) Lima, UNMSM, 442 pp.

II. Libros Inéditos:

A) En Prensa:

1. *Los Presocráticos II. El Logos.* (Heráclito)

B) Manuscritos:

1. *Los Presocráticos IV. Lo uno y lo múltiple.* (Anaxágoras, Empédocles, los atomistas)

2. *Los Presocráticos V. Los hombres.* (Los sofistas)
3. *Jiddu Krishnamurti.*
4. Traducción inédita de una obra de Martin Heidegger, *El principio del fundamento* (original alemán, *Zatz vom Grund*, de 1929).

III. Tesis:

1. “Nietzsche y el problema del conocimiento”.

Tesis que para optar el grado de Bachiller en Humanidades presentara el 18 de marzo de 1946.
37 hojas.

2. ““Moral” y “Vida” en Federico Nietzsche”.

Tesis que para optar el grado de Doctor en Humanidades presentara en el primer cuatrimestre de 1947. 279 hojas. Editado en forma de libro con el título *Nietzsche, moral y vida* (1947).

3. “Teoría de la Institución y concepción existencial del Derecho”.

Tesis que para optar el grado de Bachiller en Derecho y Ciencias Políticas presentara el 18 de agosto de 1948. 112 hojas.

IV. Opúsculos:

1. *Crisis de la Universidad, crisis del hombre.* La Perla, Lima, Imprenta del Colegio Militar Leoncio Prado, 13 pp.

(Discurso de orden pronunciado con motivo de la apertura del año académico de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos, el 21 de abril de 1958.)

2. *Vivekananda, el león risueño de Brahman*. Lima, UNMSM, Instituto de Lenguas y Culturas Orientales, 1966, 20 pp.

V. Artículos:

1. “Comentario a la tercera “meditación cartesiana” de Husserl”.

En: *Letras*, Lima, UNMSM, N° 34, 1946.

2. “Gnoseología e Historia en Vico”.

En: *Letras*, Lima, UNMSM, N° 35, 1946.

3. “Sentido ontológico de la paz”.

En: *Revista de la Universidad San Carlos de Guatemala*, Guatemala, N° 25, 1951. (Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.)

4. “Luces de Heráclito el oscuro”.

En: *Letras*, Lima, UNMSM, 1958. (Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.)

5. “Pena de muerte a la pena de muerte”.

En: *Germinal*, Revista universitaria, UNMSM, año 3, julio-agosto 1960, pp. 3-12. (Reimpreso en *Letras*, Lima, UNMSM, año 68, N° 94, 1987, pp. 55-58.)

6. “Información, Formación, Transformación”.

En: *Gaceta Sanmarquina*, Lima, UNMSM, noviembre de 1966, p. 2

7. “Filosofía”.

En: *Letras*, Lima, UNMSM, 1976. (Ponencia presentada en el XVº Congreso Mundial de Filosofía –Varna, Bulgaria–, setiembre de 1973.)

VI. Traducciones:

1. Martin Heidegger, “Logos (Heráclito, fragmento 50)”.

Traducción y notas en: *Letras*, UNMSM, N° 72-73, 1964.

2. Martin Heidegger, *El principio del fundamento* (original alemán, *Zatz vom Grund*). Inédito.

VII. Premios Nacionales

1. Premio Nacional de Fomento a la Cultura “Javier Prado” –área de Tesis Universitaria– de 1947, por la tesis ““Moral” y “Vida” en Federico Nietzsche” (1947).

2. Premio Nacional de Fomento a la Cultura “Alejandro Deustua” –área de Filosofía– de 1957, por el inédito “El hombre y la pregunta ontológica”, editado luego bajo el título *El hombre y la pregunta por el ser* (1963).

3. Premio Nacional de Fomento a la Cultura “Alejandro Deustua” –área de Filosofía– de 1962, por *Lecciones de Psicología General* (1ª ed., 1962).

VIII. Conferencias:

1. “Universidad, humanidades, humanismo”.

En el Instituto Normal de Señoritas “Belén”, Guatemala, 1951. Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.

2. “Sentido ontológico de la paz”.

En la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, entre diciembre de 1951 y enero de 1952. Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.

3. “Luces de Heráclito el oscuro”.

En la ANEA, Lima, 1957. Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.

4. “John Mackay en San Marcos”.

En la Casona de la UNMSM del Parque Universitario; Lima, 1958. Recogido en *De filosofía, paz y religión*, 1985.

5. “Sé lo que eres”.

Conferencia radial, vía Radio Central, Lima, 1958. Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.

6. “Bergson: psicología, moral, religión”.

En la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM (centenario del nacimiento de Bergson); Lima, 1959. Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.

7. “Porras: el hombre venció al ministro”.

En la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM (homenaje del Centro Federado de Letras a Raúl Porras Barrenechea); Lima, 1960. Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.

8. “Tolstoi, un hombre humanizado”.

En la Federación de Estudiantes del Perú; Lima, 1961. Recogido en *Sobre la paz y el hombre*, 1962.

9. “Vivekananda, el león risueño de Brahman”.

En el Museo de Arte de Lima, 1966. Editado el mismo año por la UNMSM y reproducido en *De filosofía, paz y religión*, 1985.

10. “Información. Formación, transformación”.

Para el programa de Estudios Básicos de la UNMSM, 1966. Recogido en *De filosofía, paz y religión*, 1985.

11. “Pascal a lo Pascal”.

En la Ciudad Universitaria de la UNMSM; Lima, 1967. Recogido en *De filosofía, paz y religión*, 1985.

12. “¿Empujón hacia el Zen?”

En el Hospital Central N° 1 “Guillermo Almenara”; Lima, 1963. Recogido en *De filosofía, paz y religión*, 1985.

13. “Sartre, filósofo”.

En la Casona de la UNMSM del Parque Universitario; Lima, 1981. Recogido en *De filosofía, paz y religión*, 1985.

14. “Educación para la paz”.

En la Facultad de Psicología de la UNMSM; Lima, 1984. Recogido en *De filosofía, paz y religión*, 1985.

IX. Separatas de clase (Impresas por la Oficina de Impresiones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM):

1. Historia de la historia de la filosofía (27/10/72) (11 pp.)
2. Antecedentes y condicionantes de la aparición de la filosofía en Grecia (10 pp.)
3. Los milesios (31 pp.)
4. Heráclito
5. Parménides (22 pp.)
6. Los sofistas (49 pp.)
7. Pródico de Keos (34 pp.)
8. Platón (35 pp.)
9. Aristóteles (31 pp.)
10. Nicolás de Cusa (11 pp.)
11. Giordano Bruno (11 pp.)
12. Descartes (41 pp.)
13. Spinoza (26 pp.)
14. Leibnitz (35 pp.)

SM-PLCH
BIBLIOTECA
ANTONIO 2003

