

**AUGUSTO SALAZAR BONDY:**

**Bartolomé o de la dominación.**

Buenos Aires, Editorial Ciencia Nueva, 1974. 95 p.

**Bartolomé o de la dominación**, libro póstumo de Salazar, ha sido escrito siguiendo la vieja tradición filosófica, a modo de diálogo, esta breve obra presenta, en su forma madura, los lineamientos sustanciales del pensamiento político y antropológico de Salazar. En general, y aunque el autor no lo ha hecho expresamente, pueden distinguirse hasta cinco estampas o partes del diálogo en función de los temas que se tratan en cada una de ellas. El tránsito de una estampa a otra está marcado por la salida o entrada de un nuevo personaje.

Cada uno de los seis personajes tiene un doble valor simbólico, en la medida en que no sólo representa a un personaje histórico real, sino que es también vocero de los puntos de vista de uno de los principales grupos de interés que existen en la actualidad. Así, Bartolomé está tanto por Bartolomé de las Casas, el Obispo de Chiapa y célebre defensor de los indios, como por los sectores más progresistas de la Iglesia Católica latinoamericana, como lo indican las referencias a Camilo Torres, Ernesto Cardenal y a la **teología de la libe-**

**ración** (cf. p. 92). Hatuey es el famoso cacique del mismo nombre (cf. p. 55) y el símbolo del hombre de acción y revolucionario latinoamericano. A eso se debe quizá el nombre de **Ernesto** con el que Bartolomé quiere bautizarlo y que connota el del revolucionario cubano-argentino Ernesto **Che** Guevara. Micaela es, probablemente, Micaela Bastidas y, por añadidura, un lúcido abogado del movimiento de liberación femenina. Ginés trae a la memoria no sólo al contrincante de De las Casas, Ginés de Sepúlveda autor del **Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios**, sino también a cualquiera de los apologistas modernos del imperialismo. Frans es Frantz Fanon (cf. p. 37) el gran pensador y líder revolucionario argelino. Más que reproducir al pie de la letra la tesis de los personajes reales que evocan, los parlamentos de los personajes del diálogo comunican en forma genérica el espíritu de esas tesis. A Salazar se le puede descubrir hablando y razonando por boca de más de uno de sus personajes.

El son está marcado por la conversación entre Bartolomé y Hatuey. La evolución del pensamiento de esos personajes determina el progreso de la argumentación.

La primera estampa, que va de la p. 3 a la p. 32, tiene como prota-

gonistas a don Diego, una autoridad colonial de antaño tan intransigente como las de hoy, a Bartolomé y a Hatuey. Los tres discuten, entre otros, las nociones de **dominación, dependencia, cosificación, trabajo alienado y liberación.**

La perspectiva de Bartolomé es la de un racionalista cristiano, que si bien justifica la colonización en la medida en que se conciba como una empresa **civilizadora** destinada a la propagación de la fe, increpa a don Diego el hecho de que el interés religioso haya sido relegado a un segundo plano y subordinado al afán de acumular poder y riquezas, de modo que los indios que, en principio, debían haber sido dignificados, resultaban degradados en su calidad de seres humanos y reducidos a la categoría de cosas.

Por sobre las diferencias accidentales, concibe Bartolomé una naturaleza, una esencia humana única que "es la libertad en acto" (p. 28). Es precisamente esa esencia la que distingue a los hombres de los animales y de las cosas, la que determina su dignidad. Por debajo de esa naturaleza primaria existe, ciertamente, una **segunda naturaleza** (p. 28) que no comparten todos los hombres y que queda definida por determinaciones accidentales tales como la raza, el sexo, la edad, etc. Pero ninguna de esas determinaciones, piensa Bartolomé, puede ser válidamente aducida como justificación para el avasallamiento de un hombre o de un grupo de hombres.

Ahora bien, debido a factores que no se especifican claramente, esas determinaciones accidentales llegan a constituirse, a través de un proceso histórico, en base para la

división de la humanidad en grupos antagónicos que establecen entre sí relaciones de dominación. Se distingue la dominación de la dependencia, en la medida en que esta última implica reciprocidad y equidad, es decir, una suerte de intercambio de servicios que no supone una relación de sometimiento (p. 17). La dependencia, sin embargo, puede devenir en dominación. La relación de dominación implica la subyugación de una parte por la otra y, por ende, el surgimiento de mecanismos de opresión y explotación (p. 16).

Cuando hay dominación la **libertad de alguien** y, por lo tanto, su esencia humana ha sido negada. Sometido a los vaivenes de la voluntad del dominador, el dominado ha sido cosificado. Una vez producida la cosificación, la relación entre las partes se hace cada vez más difícil: "la humanidad resulta irremediablemente fraccionada en dos grupos opuestos" (p. 21) cuyas relaciones están mediadas por la desconfianza mutua, el resentimiento y el odio. Y esto que vale para las relaciones entre individuos vale igualmente para las relaciones entre naciones (p. 22). Con esto, obviamente, se abren las puertas para una teoría general de la dominación.

A diferencia de los teóricos marxistas clásicos, Bartolomé piensa que la emancipación del hombre no se logra cabalmente con sólo cancelar el trabajo alienado. Ese es indiscutiblemente un elemento primordial, una razón necesaria, sí, pero no una razón suficiente.

Una confusión de este tipo ha llevado a Hatuey a pesar que las mujeres de su pueblo habían al-

canzado su emancipación total en la sociedad pre-hispánica. Este tema, que empieza a tratarse en la primera estampa, se volverá a tratar en la segunda en presencia de Micaela. Bartolomé, acogíendose a su definición de la esencia del hombre, ve en la falta de libertad un signo de la alienación de la mujer india de la época pre-hispánica. Es decir, si bien la mujer india no estaba oprimida en cuanto miembro de su sociedad, dado que su sociedad no estaba sometida, si lo estaba, sin embargo, en cuanto mujer. En cierto sentido, su humanismo abstracto ha conducido a Bartolomé a un radicalismo mayor que el alcanzado por Hatuey, quien, por el momento, entiende la liberación como una vuelta al pasado. Para Bartolomé la liberación real demanda la "transformación de todas las relaciones sociales" (p. 31) que de algún modo limiten la libertad del hombre.

La verdadera limitación de ese humanismo sale a luz cuando se discute la relación entre práctica política y conciencia revolucionaria. Bartolomé concibe la liberación como la mostración de la injusticia. Fundamentalmente se trata pues de transformar las conciencias. La tarea de mostración, de otro lado, está a cargo de la filosofía que, cuando busca la verdad en general, despliega su fuerza liberadora permitiendo al oprimido entender el mundo que se le había tornado ininteligible, oscuro a causa del sometimiento. Frente a esto, lo que verdaderamente interesa a Hatuey y a Micaela es la acción revolucionaria. En este sentido, la filosofía les resulta útil siempre que sus

premisas impliquen máximas para la acción revolucionaria.

Todo esto se aclarará aún más con la irrupción, en la tercera etapa, de Frans, quien muestra a Bartolomé que, a pesar de haber avanzado considerablemente en el desenmascaramiento de las ideologías que pretenden justificar la guerra de conquista y el sometimiento de los **condenados de la tierra**, a pesar, pues, de haberse aproximado al "fundamento de toda libertad" (p. 46), se ha detenido antes de dar el salto definitivo, el salto que va de la "conciencia liberal a la conciencia libertaria" (p. 56).

En última instancia, Frans exhibe el carácter unilateral del humanismo abstracto del occidental. Existe, le dice Frans a Hatuey, una diferencia profunda, insalvable, entre la conciencia del occidental y la del oprimido. La primera, atada a una concepción abstracta del hombre real y concreto como una suma de determinaciones, de **maneras de ser** distintas entre sí. Para el occidental la universalización es, por tanto, universalización de su propia manera de ser. De allí, precisamente, que Bartolomé no pueda percatarse de la ilegitimidad esencial de la colonización que él concibe como evangelización, como actividad misionera. Sólo a los condenados de la tierra está dada, por ende, la posibilidad de erigir un 'orden realmente humano', de reconocer y de realizar la verdadera universalidad del hombre. Y esto lo logran los oprimidos empezando por afirmarse en su propio ser. El proceso que se inicia con esta autoafirmación que se

muestra como una rebelión ciega, instintiva, culmina con la instauración plena del reino de la libertad (p. 60).

Ahora bien, el proceso de liberación se entiende sólo a partir de la dialéctica misma de la dominación. El punto de partida de ese proceso dialéctico es la pretensión del dominador de mantener al dominado en su estado de opresión. Pero para asegurar el logro de ese objetivo, el dominador debe recurrir al uso de la violencia, debe acentuar la represión haciendo cada vez más difícil la convivencia pacífica con el dominado. Es el primer momento de la dialéctica de la dominación.

En un segundo momento, se produce la revuelta de los oprimidos. Una revuelta que, por carecer todavía de metas precisas, puede ser absorbida en un tercer momento por el dominador, el momento de la **integración del dominado** (p. 57). Presionado, el dominador hace algunas concesiones manteniendo, sin embargo, en lo sustancial, el orden social que garantiza sus privilegios. A esta altura se presenta el peligro del reformismo, en el que fácilmente pueden caer las conciencias liberales como las de Bartolomé. Pero muy pronto el reformismo (la integración) que no es sino un estratagema dilatorio, se hunde y genera una tensión aún mayor que la que existía antes que desemboca en un cuarto momento: el momento de la negación total del dominador, el momento de la guerra revolucionaria que culmina con la cancelación de toda relación de dominación.

Así pues, la comprensión que posee Bartolomé de la dialéctica de

la dominación resulta mediatizada en la medida en que, a pesar de reconocerla como un fenómeno real, no reconoce su proceso real. Sólo la práctica revolucionaria es **universalizable**, pues esto que sólo ella apunta a la creación de un orden en que todos los hombres, sin distinción alguna, puedan realizarse como tales (p. 65). O, dicho de otro modo, los ideales del oprimido son los únicos que pueden universalizarse sin necesidad de multiplicar la dominación y los privilegios, pues sólo ellos pueden realizarse en el marco de un orden social capaz de compatibilizar la disparidad de los intereses individuales y de grupo.

En la cuarta estampa se discute, por primera vez, la conexión entre el fenómeno de la dominación y las relaciones o formas de propiedad. "La dominación", dice Bartolomé, "acompaña como una sombra a la propiedad privada" (p. 68). Con un brillante análisis, Bartolomé devela la argumentación ideológica que lleva de la justificación de la posesión de ciertos bienes para la satisfacción de las necesidades humanas más elementales, hasta la pseudo-justificación del derecho de propiedad sobre los medios de producción. A eso agrega Hatuey como una prueba más de la vinculación entre propiedad privada y dominación el surgimiento de grupos de poder dentro de las sociedades dominadas; grupos que actúan como intermediarios o agentes de los intereses del dominador y que basan sus privilegios en la acumulación que les permite generar la vigencia de la propiedad privada de los medios de producción.

Pero Bartolomé, y con él Salazar,

se guardan muy bien de transformarse en apologistas del estatismo, llevando el análisis de las formas de propiedad hasta sus últimas consecuencias. En efecto, aclarando una preocupación de Hatuey, Bartolomé señala el peligro de que la revolución triunfante permita la concentración del poder de decisión en unas pocas manos. En ese caso, apunta Bartolomé (cf. pp. 75, 76), aun cuando aquellos que concentran el poder de decisión no sean reconocidos formalmente como los propietarios de los medios de producción, podrían en la práctica manipular a los hombres a los que, en un principio, deberían servir.

La construcción de la sociedad en que la libertad esté cabalmente realizada, demanda, pues, que se complemente la socialización de los medios de producción y de los mecanismos de apropiación, con un mecanismo político de **autocorrección** (p. 76) que garantice la "participación efectiva del pueblo" en el ejercicio del poder.

Esta discusión conduce directamente al tratamiento del problema clásico de la legitimidad del ejercicio del poder. Aquí la tesis de Salazar, expresada por boca de Bartolomé, difiere radicalmente de la de los pensadores del liberalismo político. "La legitimidad", afirma, "viene por el modo de ejercer el mando y no por el origen" (p. 78). He allí la base para la recusación de la democracia representativa burguesa. Los actos del poder público no son buenos y legítimos porque los realiza un funcionario elegido en votación, sino exclusivamente porque persiguen la cancelación de las relaciones de dominación. Es en función de ese tipo

de consideraciones que los revolucionarios deben evaluar las realizaciones de cualquier poder establecido. La participación es, justamente, la institucionalización de ese derecho de evaluación.

De lo anterior deduce Salazar tres principios que deben guiar la construcción de la sociedad justa, a saber: 1) la sociedad debe ser **racional** y alcanza a serlo cuando se respeta la vieja regla de oro del cristianismo que prescribe dar a los otros el trato que uno quiere recibir de ellos (p. 79). De esa regla se sigue, entre otras cosas, la necesidad de evitar que la división del trabajo asuma una forma impositiva en la sociedad libre que se aspira a edificar; 2) siempre en aras de la racionalidad, que le parece a Salazar la mejor garantía de justicia, debe procurarse la utilización cabal de los recursos y la 'vigencia de una razón operativa' (p. 81) como el mejor modo de combatir el **despilfarro** y la ineficacia; 3) la necesidad de bloquear el surgimiento de una clase que monopolice el poder implica, como ya se ha visto, la institucionalización de la participación.

La última estampa nos enfrenta a un tema caro a Salazar: el de la cultura de la dominación. La liberación no puede concretarse mientras no alcance el mismo grado de radicalidad de la dominación que es totalizante y que degrada no sólo la vida material, sino también la vida espiritual del hombre. Se hace pues imprescindible una crítica de la cultura que, anota Hatuey, debe incluir en el caso de América, una crítica de la religión, una **teología de la dominación**.

Al final, y a pesar del relativo

acuerdo que han alcanzado, Hatuey y Bartolomé deben enrumbarse por caminos distintos. Las limitaciones de su conciencia occidental no le permiten a Bartolomé comprender la legitimidad de la guerra revolucionaria. Los **condenados de la tierra**, nos dice Salazar, están solos a fin de cuentas y no pueden pretender alcanzar su liberación sino en base a su propio esfuerzo.

El libro de Salazar es una contribución importante al pensamien-

to filosófico y político peruano y tecermundista y, seguramente, dará mucho de que hablar en el futuro próximo. Una evaluación profunda y minuciosa deberá incidir sobre la tónica racionalista de la obra que, en gran medida, pretende fundar una suerte de **moral social** capaz de conciliar los grandes ideales éticos del racionalismo moderno con las tendencias reales surgidas en las sociedades del Tercer Mundo en vías de liberación.

Juan Abugattás A.

**FRANCISCO MIRO QUESADA:**  
**Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.** México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 240 p.

Desde 1940, se insiste en hablar del nacimiento y desarrollo de una filosofía americana. No se trata sólo de reconocer el hecho de que en América se ha cultivado la filosofía, sino de algo más significativo: crear una auténtica y original reflexión filosófica desde la circunstancia histórica y geográfica que es América.

El planteamiento de este proyecto se ha convertido a su vez en tema de reflexión filosófica. Para Augusto Salazar Bondy en **¿Existe una filosofía de nuestra América?** "nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental... La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca

una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación" (p. 131). Para Leopoldo Zea en **La filosofía americana como filosofía sin más** "... a la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América, sólo cabe una respuesta, no sólo es posible sino lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad. En esta filosofía, en la de lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando" (pp. 157-158).

Observa Zea que "Se perfila una nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción eficaz que por la teoría. Una filosofía que muestra las posibilidades de esta acción y de su no menos posible eficacia" (p. 159). "Una nueva actitud que cumplirá, también, su función, como la que le antecedió cumplió la suya. No ya sólo una filosofía de nuestra América y para