

# «La identidad y su necesidad dialógica para la construcción del sentido comunitario político: críticas al discurso de las libertades y del bienestar en el Perú desde una perspectiva postmoderna»

Jonathan Gonzales La Rosa-Sánchez

En principio, un mundo que avanza rápidamente supone, grandes cambios en las personas, tanto en su actuar como en sus pensamientos. En la actualidad, la globalización asume grandes retos y temores, presentando una conectividad tal en las relaciones que no existe precedente similar en la historia humana. Una interrelación de tal magnitud, supondría adecuadas formas potenciales de relacionarnos pese a lo diversos que somos; sin embargo, lo que se muestra es un mundo fragmentado que avanza frente a la inminente desigualdad social.

Vivimos, así, en un espacio sumamente diverso y fragmentado, en donde los procesos de interrelación se han ido intensificando durante los últimos años debido a la revolución tecnológica y a la consiguiente mundialización. De esta manera, los procesos por los cuales una identidad personal se va modificando a lo largo de una vida, también se aceleran, haciendo de la individualización y de la diferenciación con los otros temas muy recurrentes. Esta intensificación de las relaciones a través de las fronteras, va convirtiendo al planeta en una suerte de “aldea global” que se caracteriza por la extensión y el alcance; y, por una profundización de los niveles de interacción e interdependencia (RIBAS 2006: 1).

En este sentido, no solo se alteran y reconstruyen las estructuras que conforman el orden global (económico, financiero, cultural, geopolítico, etc.), sino que también las formas de interacción intersubjetivas van cambiando, construyendo en el ejercicio práctico interpersonal la base tanto de la comunicación como de la sociedad y la socialización de todas las personas. Es entonces el reconocimiento social necesario para el ser humano y para todo intento por solucionar las crisis en las que vivimos.

Así, para cualquier intento de cohesión y desarrollo social se necesitan instituciones democráticas que las legitimen en base a relaciones igualitarias. Entender al “otro” como algo ajeno a “nos-otros” (incluso dentro del mismo espacio) debilita todo intento por generar una articulación entre ámbitos y actores y, acaso también, una identidad cultural.

El ser humano, al ser un ente relacional, no puede entenderse como individuo aislado de los demás, ya que éste se relaciona a diario y la sociedad es el conjunto de relaciones entre ellos: “nosotros somos miembros de una comunidad, somos parte especial de la comunidad, con una herencia y una posición especial que nos distinguen de todos los demás” (MEAD 1968: 225). Pensadores como Marx, Heidegger y Hegel se refieren a esta particularidad como *interpersonalidad*; pese a ello, no existe una “unidad” propiamente dicha.

Para Hegel, en la naturalización de la modernidad una “comunidad de los hombres” sólo puede ser pensada según el modelo abstracto de la “unidad de muchos”, es decir, en tanto que conexión de sujetos singulares aislados, pero no conforme al modelo de una unidad ética (HONNETH 1997: 22). Por eso, las relaciones éticas de la sociedad presentan las formas de una intersubjetividad práctica, en la que el acuerdo complementario y, con él, la necesaria comunidad de los sujetos, que se contraponen unos a otros, sino que ésta está asegurado por el movimiento de reconocimiento (1997: 22). Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es en todo caso la misma: “un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades, y por ello reconciliado con éste; al mismo tiempo llega a conocer partes de su irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse al otro en tanto que un particular” (1997:23). Es por eso que la existencia de individuos aislados detiene el desarrollo orgánico de unidad entre los hombres, a la vez que se les ha de añadir desde afuera como “algo otro y extraño” y las relaciones sociales que emergen tienen el carácter de una guerra de todos contra todos, con lo cual se arruina todo intento de integración social.

A este punto, Miguel Ángel Polo menciona que nosotros debemos cuidar de nuestras relaciones porque, al cuidar de ellas, estamos cuidando de nuestro ser y de la humanidad: “cada individuo es la sociedad, cada ser humano es la humanidad [...] cada mente y corazón humano contiene la mente y el corazón de la humanidad” (POLO 2001: 104). Se podría decir entonces que la sociedad somos nosotros y que las relaciones son nuestra esencia.

Las relaciones son tan importantes en el proceso de construcción de la identidad ya que, en principio, los sujetos se reconocen recíprocamente como portadores de pretensiones legítimas; es decir, derechos humanos fundamentales: uno de ellos, el reconocimiento ante los demás. Al ser reconocido un individuo es valorizado por lo que piensa y es. En este sentido somos propietarios de una identidad, así, Hegel presenta un primer acercamiento acerca de su desarrollo:

El desarrollo de la identidad personal de un sujeto está en principio ligado al presupuesto de determinados actos de reconocimiento por parte de otros sujetos. Pues la superioridad de la relación interpersonal respecto a la acción instrumental consiste en que abre a los sujetos que se comunican la posibilidad recíproca de experimentarse en la comunicación con el otro como el tipo de persona que se reconoce desde sí misma. (HONNETH 1997: 27-28)

Por ello, la formación de un sujeto está ligada a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo y que nuestra “propia identidad depende de modo crucial de [nuestra] relación dialógica con otros” (TAYLOR 1994: 81). Un individuo que no reconoce al otro en la interacción no puede experimentarse así mismo plenamente: “Si yo no reconozco al otro en la interacción como un determinado tipo de persona, tampoco puedo verme reconocido como tal tipo de persona en mis reacciones, porque a él precisamente debo concederle las cualidades y facultades en que quiero ser confirmado por él” (HONNETH 1997: 27-28); pero tampoco puede experimentarse a nivel colectivo y como parte de un todo que reconoce en él sus derechos.

Entonces, un sujeto que no se experimenta a sí mismo plenamente, no tiene conciencia de sí y, por ende, no percibe su propio actuar. Sin embargo, es a partir de una perspectiva simbólicamente representativa de una segunda persona con la que se logra alcanzar una concepción intersubjetiva de la conciencia de sí humana. George Mead menciona en éste punto por medio de sus investigaciones acerca del desarrollo de la identidad humana:

De la conformación de la conciencia en sí mismo depende el desarrollo de la conciencia de significaciones conjuntamente de modo que ésta en cierta manera le abre a aquélla el camino en el proceso de experiencia individual; gracias a la capacidad de despertar en sí las significaciones de los otros en la interacción. [...] cuando en la percepción de mis propios gestos sonoros reacciono como el otro, me coloco en una perspectiva excéntrica a partir de la cual puedo lograr una imagen de mí, y con ello llegar a conciencia de mi identidad: “El hecho de que el ente hombre puede estimularse y ante su estímulo puede reaccionar como ante los estímulos de los otros, dispone en su comportamiento la forma de un objeto social, del que puede brotar un ‘yo’ al que pueden referirse las experiencias denominadas subjetivas”. (MEAD: 1968: 225)

La psicología social de Mead intenta hacer de la lucha por el reconocimiento el punto de referencia de una construcción teórica con la que debe explicarse el desarrollo moral de la sociedad y de nosotros mismo. El nexos que existe entre el reconocimiento y la identidad es fundamental para la noción definitoria de quiénes somos y de nuestras características fundamentales como seres humanos.

Entonces, y apoyado en la teoría de Honneth y Mead, “el reconocimiento es una condición del desarrollo de nuestra identidad” (KOFOED y SIMONSEN 2009: 232), ya que al pretender ser reconocidos como individuos, entramos en una “lucha” la cual tiene como fin garantizar la aceptación de nuestra libertad. Esto se traduce a una necesidad social interna. De esta manera, por medio de la lucha de los individuos por un reconocimiento intersubjetivo de su identidad, existe una tensión moral constante que se aloja en la vida social, la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social.

Es entonces necesario tener presente que las relaciones intersubjetivas nos posibilitan la capacidad de sabernos poseedores de una identidad la cual se va formando constantemente, pero también negociando en el otro mediante el diálogo:

Cuando sustituimos el diálogo por un monólogo coercitivo –como hemos hecho tantas veces en la historia- poblamos el mundo de objetos, privando a los demás e incluso a nosotros mismos de la posibilidad de emerger como personas; [...] la historia nuestra es un cruce de monólogos que no da para construir solidaridades profundas, vinculaciones durables ni lealtades colectivas. De ahí la precariedad raigal que nos afecta como colectividad humana. (LÓPEZ 2007: 117)

Es por ello que al hablar de una relación entre los ámbitos locales, regionales y centrales, ésta debe basarse siempre en sus actores –los cuales determinan finalmente a las instituciones-, ya que no es posible generar desarrollo si es que primero no se llevan a cabo intentos legítimos por entender al *otro*, al alejado y marginado de todas las políticas planteadas desde una visión ciertamente centralista; el cual parece dar la espalda muchas veces a la *otra parte peruana*, a la de todas las regiones más allá de Lima urbana, con lo cual la idea de generar una cultura democrática se desmorona, ya que solo a través del correcto diálogo como acción comunicativa se genera la forma deliberativa de democracia que es lo que se busca finalmente para generar la opinión pública necesaria para determinar las decisiones políticas.

Ahora bien, luego de lo explicado en referente a la identidad y a la construcción de un sentido comunitario basado en la necesidad del diálogo intersubjetivo, es necesario entender cómo el discurso modernizador en el Perú ha fracasado, pese a los intentos por hacer de este un Estado-Nación que posibilite una convivencia digna a los ciudadanos a través de sus instituciones, pero también es necesario comprender cómo en el proceso, se ha ido también alejando cada vez más el hombre de su sentido comunitario, aislándolo de toda promesa de desarrollo de sus potencialidades individuales y, por ende, colectivas.

Durante los últimos siglos, han desfilado por el Perú diversos discursos modernos de diverso raigambre, así se ha pasado por nacionalismos, socialismos, neoliberalismos y hasta el desarrollismos que tienen vigencia en la actualidad. De esta manera, el discurso de la modernidad, como proyecto para la construcción del Estado-Nación en el Perú, se enmarcó en un tiempo en el que la apropiación de doctrinas y la institucionalización de sus formas de objetivación eran necesarias para la búsqueda del cambio social.

Dichas apropiaciones eran recogidas de la oferta discursiva de la modernidad occidental, evitando en el proceso la construcción de un modelo propio basado en procesos de confrontación teórica, en la propia experiencia histórica y teniendo en cuenta las condiciones existentes; acogió entonces nuestro país modelos que pudiesen cumplir con la promesa de modernidad: “la convivencia armónica de peruanos dentro de un Estado-Nación que facilite el despliegue pleno de la posibilidad humana en términos de libertad y bienestar, proveyendo a todos las claves para resolver los problemas de identidad, lealtad y cohesión social” (LÓPEZ 2007: 42). Así, el paradigma Estado-Nación llevó a determinar la constitución de dos formas del discurso moderno: i) el discurso de las libertades y ii) el discurso del bienestar.

Por un lado, el **discurso de las libertades**, hecho por los Ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII, permitió una versión emancipadora del proyecto moderno basado en la creación de condiciones para el desarrollo pleno de la justicia y la libertad; es decir, se formuló un discurso que buscaba construir una sociedad de individuos libres e iguales ante una ley que busca el despliegue pleno de la posibilidad humana, extendiendo así las libertades y los derechos políticos mientras se nos atribuía a todos la condición de ciudadano.

Este discurso de carácter englobante, intentó componer al Perú de individuos cuya fuente de dignidad esté en su propia condición de seres humanos, para así institucionalizar legalmente los derechos y deberes tanto de ellos como los de la gestión política de la sociedad (2007: 30-33). Sin embargo, este discurso desvincula culturalmente al hombre, ya que, para que éste sea sujeto de derecho debe de ser entendido de modo abstracto, es decir, sin una carga cultural sobre él, haciendo de esta manera que el discurso de las libertades obvie la enorme diversidad cultural que existe en el país.

En este sentido, al despojar al individuo de sus identidades culturales para atribuirle la dignidad que le corresponde como miembro de la humanidad, se está asumiendo a la dignidad como fundamento de sus derechos y deberes como ciudadano, haciendo en el proceso que el tejido

institucional construido sea percibido como ajeno a las tradiciones y formas de vida propias del hombre:

De ahí la endeble raigal que afecta a la institucionalidad derivada de este discurso y la incapacidad de esta para modelar y regular los comportamientos y para ofrecer formas de vida con las que las personas puedan identificarse y relacionarse dignamente entre sí sin renunciar a sus pertenencias. (2007: 124-125)

No puede, en este sentido, ser el hombre desvinculado de su cultura pues ella forma parte de él en una relación bidireccional que se retroalimenta el uno del otro constantemente.

Por otro lado, a finales del siglo XIX, el **discurso del Bienestar** procuró tener cabida en el Perú a partir de la llegada de los primeros ingenieros y arquitectos; este discurso estaba orientado a propiciar el desarrollo nacional por la vía de la exploración y explotación de recursos naturales y de su incorporación al circuito internacional de mercado, teniendo como objetivo principal la construcción de una sociedad del bienestar que no solo satisfaga las necesidades humanas, sino que también las desarrolle en un contexto de integración basado en el progreso material y en la satisfacción y desarrollo de las necesidades a través del desenvolvimiento de los sistemas productivos y el intercambio comercial.

Dicho discurso se interesó en proveer legitimidad a su acción transformativa –en tanto praxis de apropiación y conversión eficiente y eficaz de las condiciones materiales- y al sujeto que la realiza, es decir, al trabajador, empresario, técnico, ingeniero y arquitecto (2007: 33-37). Sin embargo, el discurso da espaldas al territorio y a la experiencia histórica del trabajo, asimismo, al saber acumulado en las personas para seguir perfeccionando sus conocimientos prácticos y no aprovecha las potencialidades del entorno natural, imponiendo de ésta manera modelos de desarrollo insostenibles a largo plazo.

Ambos discursos nunca intentaron complementarse, sino que siguen compitiendo por la supremacía social, sin siquiera haberse reconciliado con las culturas y formas de vida primigenias que dejaron de lado en el proceso por “modernizar” a la nación (2007: 123-124). Además, en el proceso, estos discursos son adaptados a circuitos institucionales y expertos que no dialogan entre sí:

Me referiré para aludir solo a ejemplos paradigmáticos, al divorcio entre el mundo de la eticidad y la jurisprudencia, por un lado, y al de la técnica y la empresa, por el otro. Este divorcio se hace visible en la separación entre las instituciones de formación inicial de los expertos (juristas, filósofos, literatos, por un lado, e ingenieros, arquitectos y empresarios, por otro) y se robustece con la inexistencia de vínculos entre la red institucional de agrupamiento y elaboración de experiencia de los profesionales del decir y de los profesionales del hacer. (2007: 39)

En este sentido, cada uno de ellos ha tenido una perspectiva distinta de entender la realidad, evitando la complejidad y riqueza de entender el proyecto moderno de modo holístico y no sesgado.

Por todo ello es que la idea moderna de Estado-Nación -mencionada con anterioridad- ha sido deficiente desde sus inicios, pues, ésta no vislumbró a la modernidad como un organismo integral que afectaba todos los aspectos de la vida del hombre y sus sistemas sociales por igual, sino que fue eligiendo del proyecto moderno determinadas validaciones para “modernizar” ciertos aspectos de la vida humana, pudiendo quedar intactos los demás.

En este sentido, no puede darse una “modernización” objetiva tal como lo desarrollaron ambos discursos, sino que se necesita dar cuenta de la importancia de la intersubjetividad como paradigma de los procesos que buscan integrar al ser humano dentro de la modernización a través de instituciones que apunten a desarrollar un “mundo ideal”; es así como se va a ir debilitando aquellos procedimientos tradicionales de praxis cognitiva del pensamiento crítico propositivo que buscan el cambio:

El Estado-Nación –en cuya construcción estuvieron cifradas las esperanzas de las elites intelectuales, políticas y económicas y de buena parte de los movimientos sociales- está dejando de ser el horizonte perceptivo, axiológico, de representación y práctico para la vida individual y social. Sus dimensiones institucionales –la democracia representativa y el ejercicio soberano del poder, el mercado nacional,

la industria nacional, el sistema escolar, el sistema de seguridad, etc.- están siendo desbordadas tanto por los procesos de globalización como por la liberación interna de las diferencias. (LOPEZ 2007: 111-112)

En este sentido, el punto de partida para la construcción de un lugar más humano que el construido desde la subjetividad de la modernidad se basará en una que tenga la intersubjetividad dialógica como horizonte, no partiendo de verdades preestablecidas, sino de una con intención de apertura y de aprendizaje mutuo constante.

Por eso, la crítica a dichos discursos no está orientada a demostrar su inconsistencia o no correspondencia histórica, sino es una crítica que muestra sus impedimentos hacia el diálogo: “lo más dañino de los fundamentalismos no es que estén asentados sobre falsedades sino que paralizan el diálogo y cierran el camino de la consideración de la verdad como apertura” (2007: 115-116). Dicho impedimento dialógico ha ido individualizado más al hombre, haciendo de esta una sociedad de personas aisladas en donde las necesidades del otro nos interesan en tanto provecho saquemos de ella; en este sentido, la modernidad ha devenido en una racionalidad instrumentalizada que se evidencia en un malestar generalizado:

Hoy el mundo está inflamado por una gran protesta global contra el desempleo, el costo de la vida, la falta de acceso a una educación de calidad, la corrupción, la delincuencia y, sobre todo, contra una manera de gobernar que no consulta y que excluye a grandes mayorías. (DE RIVERO 2012: 89)

Este malestar es uno que parece ya no soportar más su pasividad, es uno que se desborda por la inoperancia de las instituciones en las que se encuentra; así, si durante el proceso de modernización de un Estado se desvinculó culturalmente a los individuos, ahora es a partir de las diferencias -que fueron dejadas de lado- que se está empezando a tomar la palabra, exigiendo ser reconocidas como tales bajo un “derecho a la diferencia” y a un “derecho a la pertenencia cultural”, no es de sorprender entonces que tanto en Perú, como a nivel mundial, distintos movimientos de indignación alcen sus voces para exigir su autonomía reafirmando su identidad, una que se les fue quitada sin haber sido consultados mediante la formación de Estados-Nación.

A nivel mundial, ese malestar es expresado también en las diversas y constantes crisis que nos agobian, en donde el insensato culto al crecimiento perpetuo del Producto Bruto Interno parece ya no ser un fiel indicador de un progreso *real* de las naciones, sino uno más bien que refleja un *mito de desarrollo*; en este sentido, la crisis ya no son solo económicas o financieras, sino que confluyen en una aún mayor, una que nos involucra a todos por igual, una en donde las teorías de Keynes –intervención del Estado para estimular la demanda con expansión monetaria y fiscal- o las de Hayek –contra la intervención del Estado planteando la restricción monetaria y austeridad fiscal- no podrán resolver (DE RIVERO 2012: 36-42). Es así como estamos inmersos en una compleja crisis de civilización, la cual nos compete a todos por igual, no desvinculados el uno con el otro, sino siendo más críticos ante los procesos globales y locales que intentan una y otra vez (pero cada vez menos) reafirmar su carácter coercitivo y su mensaje que apunta ser un monólogo antes que uno dialógico.

Además, es de sorprender que el avance tecnológico haya permitido –paradójicamente- conectar a los excluidos a través de internet y, en especial, a través de las redes sociales, posibilitando la organización y las protestas eficaces contra el *establishment* político en todo el mundo, haciendo de la inclusión social su horizonte. Y es que a medida de que la sociedad mundial se parezca cada vez más a un “gigantesco país socialmente atrasado del tercer mundo”, las protestas sociales seguirán en aumento:

[A nivel mundial] el capital se ha concentrado en una pequeña plutocracia global de un poco más de 24 millones de personas. Al lado de estos, el desempleo ha crecido debido a las crisis. Además, la clase media en los países capitalistas desarrollados se está empobreciendo, no solo por el desempleo, sino también porque su salario real no crece ahora al mismo ritmo que las utilidades de las empresas. (DE RIVERO 2012: 106)

Entonces, el panorama apunta a que tanto los países ricos como los pobres tengan en común –como resultado de la elección de modelos “modernizadores” y de la globalización- una peligrosa exclusión social. Así en el Perú, la aplicación de los discursos analizados con anterioridad posibilitó el actual desequilibrio físico-social, uno que impartió un modelo de vida ideal aparente, haciendo de la

expansión urbana frente a la rural un hecho que debe de ser tomado en cuenta para inspirar un proyecto societal acorde con los retos teórico-prácticos que nos vienen de la actualidad.

Finalmente, dado que al parecer “la idea moderna de naturaleza humana se [ha revelado] como un expediente para universalizar la concepción occidental de lo humano” (LÓPEZ 2007: 50), es necesario empezar a revisar nuestras verdaderas necesidades desde una perspectiva intersubjetiva frente a los modelos otrora de Estado-Nación, así también es necesario poner en duda los procedimientos por los cuales se llevaron a cabo dichos proyectos a través de una crítica constante que –como se mencionó desde un inicio- busque evidenciar no solo una organización social llevada a cabo, sino que trascienda aún más dando cuenta que verdaderamente se vieron afectados nuestros horizontes de significación, de expectativas y de provisión de sentido (esto incluye incluso a la autoposición de nosotros mismos y la definición de nuestra identidad), por ello es que es importante des-tejer los procesos por los cuales la formación de Estado-Nación en el Perú ha devenido en la crisis actual que forma parte de una crisis de civilización aún mayor.

Por último, es entender también que la perspectiva impuesta en el pasado ha limitado nuestra mirada, alejándonos a la vez de los *otros* que somos finalmente *nos-otros*, ha sido obstáculo para la formación de relaciones intersubjetivas que se hallen en un diálogo basado en el encuentro y entendimiento, posibilitándonos reconocer nuestras diversas formas de vida y fortaleciendo nuestro entorno que es el Perú: tan diverso como complejo, tan de todos y tan de nadie a la vez.

## **BIBLIOGRAFÍA**

DE RIVERO, Oswaldo

2012            *Crisis Global.*

HONNETH, Axel

1997            *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales.*

KOFOED, Lasse y Kirsten SIMONSEN

2009            *Den fremmede - byen og nationen (El Desconocido: la ciudad y la nación).* Roskilde Universitetsforlag.

LOPEZ, José Ignacio

2007            *Adiós a Mariátegui: pensar en el Perú en perspectiva postmoderna.*

MEAD, George

1968            *Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social.*

POLO, Miguel Ángel

2001            *Ética: modo de vida, comunidad y ecología.*

RIBAS, Natalia

2006            *El Debate sobre la Globalización.*

TAYLOR, Charles

1994            *La Ética de la autenticidad.*