

PARA PENSAR CRÍTICA Y PROSPECTIVAMENTE EL PERÚ

José Ignacio López Soria

Introducción

El inicio de una revista, que se atiende a sí misma como un espacio para pensar el Perú desde la necesidad de relacionar ciencia, tecnología, cultura y sociedad en el actual contexto de globalización, es una excelente oportunidad para atreverse a teorizar. A contrapelo del pragmatismo ambiental que campea por doquier, comparto con el filósofo alemán Federico Nietzsche el convencimiento de que no hay nada más práctico que una buena teoría, especialmente cuando la propuesta teórica se presenta no como una verdad acabada sino como una invitación al diálogo.

Si excluimos a interesados apologetas de las actuales condiciones de existencia, que predicán hoy el “fin de la historia” –como predicaron ayer “el fin de las ideologías”– tratando de convencernos de que estamos ya en camino hacia el mejor de los mundos posibles, la conciencia de que el Perú está enfermo es compartida tanto por ciudadanos de a pie como por no pocos analistas. Tengo para mí que la asunción consciente de esta situación de crisis puede constituirse en nuestra mayor fortaleza y, en cualquier caso, es la condición necesaria, aunque no suficiente, para explorar caminos de salida.

La enfermedad que aqueja a nuestra sociedad no se agota en sus síntomas visibles: pobreza, inequidad, inseguridad, anomia, corrupción generalizada, ineficiencia administrativa, incredulidad y desconfianza con respecto a las instituciones, etc. Tiene también que ver con algo de lo que no nos gusta hablar: la falta de vinculaciones sociales duraderas, solidaridades profundas, lealtades permanentes, identidades y pertenencias abiertas al diálogo, reconocimiento del otro, reconciliación con nuestra historia, asunción de la diversidad, etc. Todo lo cual apunta a la carencia de socialidad, una socialidad que no hemos sabido construir, a pesar de siglos de vivir juntos, y que no nos atrevemos a pensar porque el pensarla críticamente nos obligaría a tomar conciencia de la defectuosidad del diseño y de la endeblez de la estructura de nuestra convivencia.

Si queremos de veras vivir dignamente juntos, se impone, pues, la necesidad de pensar y de construir esa socialidad. Se requiere –para expresarlo en términos que nos vienen de nuestra propia tradición discursiva– reformular “la promesa de la vida peruana” (Basadre), aunque para hacerlo tengamos que despedirnos de esa misma tradición y aventurarnos por terrenos sembrados de inseguridades.

Por mi parte, asumiré como perspectiva teórica el proyecto de la modernidad porque entiendo que este proyecto, primero, se ha constituido desde la segunda mitad del siglo XVIII en horizonte de aspiraciones y en marco de referencia para la formulación de la promesa y los intentos de realizarla, y, segundo, sigue siendo fuente de inspiración de quienes hoy piensan el Perú y buscan una relación enriquecedora entre ciencia y tecnología, de un lado, y cultura y sociedad, de otro.

En trabajos anteriores he adelantado reflexiones sobre la modernidad, en general, y en el Perú, en particular¹. Me propongo aquí continuarlas con la intención manifiesta de reavivar el debate y explorar, en diálogo, las bases para una convivencia enriquecedora de las diversidades que componen la sociedad peruana. Me anima el convencimiento –y en esto consiste mi hipótesis central- de que no podremos construir en el Perú una socialidad digna y estable, por un lado, y capaz de participar enriquecedoramente en el concierto mundial, por otro, mientras no asumamos consciente y gozosamente las diversidades que nos enriquecen.

Si quisiera expresar el revés de esta hipótesis en términos literarios diría que hay que buscar “la letra en que nació la pena” (Vallejo) y la respuesta a “¿En qué momento se jodió el Perú” (Vargas Llosa) en el proceso de diseño, construcción y asentamiento de una socialidad que impide el encuentro gozoso y enriquecedor de “todas las sangres” (Arguedas) que corren por las venas del Perú.

2. Entorno teórico

Mi intención aquí es pensar el Perú crítica y prospectivamente. Comenzaré preguntándome qué significa hoy pensar desde una perspectiva crítica y prospectiva.

-
- ¹ - Las lógicas de la modernidad. *Huaca*. Lima, n° 2, p. 4-9, abril 1988.
- “Tres entradas al debate sobre la Modernidad (Lyotard, Habermas y Heller)”. En: Urbano, Enrique (comp.). *Modernidad en los Andes*. Lima, CBC, 1991, p. 36-73.
 - “Prólogo. Una entrada a la cuestión de la modernidad”. En: Ibáñez. Alfonso – Agnes Heller: *la satisfacción de las necesidades radicales*. Lima, Sur, 1989; reedición: San José/Costa Rica, DEI, 1991, p. 1-6.
 - Todo pasa y todo queda. *Crónicas urbanas*. Cusco, año II, n° 2, p. 61-69, 1991.
 - Tradiciones y modernismos en la arquitectura cusqueña (Debate). *Crónicas urbanas*. Cusco, año II, n° 2, p. 70-92, 1991
 - “Modernidad/postmodernidad. Horizontes desde la tradición andina”. En: Urbano, Enrique (ed.) – *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco, CBC, 1992, p. 317-338.
 - “Perspectivas postmodernas”. En: Martínez, Ana Teresa (ed.) – *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cusco, CBC, 1992, p. 87-110.
 - De búsquedas y perplejidades. Notas sobre el tema de la postmodernidad. *Ciudad y cultura*. Lima, n° 28, p. 51-58, marzo 1992.
 - Giddens y la radicalización de la modernidad. *Socialismo y participación*. Lima, n° 86, p. 97-110, diciembre 1999
 - (Con Wiley Ludeña Urquiza) “La racionalidad ingeniero arquitectural”. En: Proyecto Historia UNI (ed.). *Construyendo el Perú*. El aporte de ingenieros y arquitectos. Lima, UNI/Proyecto Historia UNI, 2000, p. 223-231
 - Adió al discurso moderno en el Perú. *Hueso húmero*. Lima, n° 39, p. 47-57, set. 2001. Reeditado en: Castillo Ochoa M. y V. Carranza (ed.) – *Desencantados y fascinados. La postmodernidad en el Perú*. Lima, URP, 2002, p. 45-57.
 - “Del desencuentro de los discursos a la liberación de las diferencias”. En: *La universidad que el Perú necesita*. Encuentros y seminarios 1999-2000. Lima, Foro Educativo / Consorcio de Universidades, 2001, p. 169-186. Publicado también en: *En torno al sentido de la educación superior universitaria*. Cuadernos de reflexión y debate sobre la universidad peruana III. Lima, Oficina de Coordinación Universitaria – Ministerio de Educación, 2004, p. 87-124.
 - Vattimo: un pensamiento contaminado de historia. *Paradigmas*. Revista de la Dirección General de Descentralización, CONCYTEC, Lima, CONCYTEC, n° 3, p. 85-92, dic. 2002.
 - Elogio de la perplejidad. *Umbrales*. Revista del conocimiento y la ignorancia. Lima, n° 13, p. 13-21, nov. 2003.
 - Para una filosofía de la ciudad. *Ur(b)es*. Revista de ciudad, urbanismo y paisaje. Lima, vol. 1, n° 1, p. 13-28, abr. 2003.
 - Anotaciones sobre la crisis institucional. *Nos+otros*. Revista de ideas y propuestas para la acción política. Lima, n° 4, p. 29-31, ago. 2004.
 - “Independencia y proyecto moderno”. En: Martínez Garnica, Armando y Guillermo Bustos (ed.). *La Independencia en los Países Andinos*. Nuevas perspectivas (Memorias del Primer Módulo Itinerante de la Cátedra de Historia de Iberoamérica. Quito, diciembre 9 al 12 de 2003). Bogotá, OEI, 2004, p. 219-222. Reproducido en *Patio de Letras*.

El pensamiento crítico y prospectivo ha consistido en buscar un fundamento, que se entendía como orden del ser o mundo ideal, para luego analizar rigurosamente la realidad u orden existente, descubrir sus patologías y proponer estrategias para acercar lo real a lo ideal. Estas operaciones quedaban integradas en un discurso que la filosofía reciente ha denominado “discurso englobante” porque las proveía a todas de sentido y tenía que ver tanto con las esferas de la cultura como con los subsistemas sociales y la vida cotidiana. Ateniéndose a un discurso englobante y una vez instalado en el fundamento, el pensamiento, para ser crítico y prospectivo, se atenía a la rigurosidad metódica, a fin de asegurar la objetividad o verdad de sus enunciados, a la criticidad, para descubrir las patologías, y a la prospección, para diseñar estrategias orientadas a aproximar el orden existente al orden del ser.

En la actualidad, las cosas están cambiando sustantivamente. La nueva ontología despoja al ser de las propiedades duras y entiende la realidad como evento, artefacto, espectáculo y hasta fábula. Los discursos englobantes están perdiendo credibilidad. Se debilitan los fundamentos y hasta la idea misma de fundamento se vuelve sospechosa de fundamentalismo. Se duda de la idoneidad de los procedimientos tradicionales de la praxis cognoscitiva porque dejan fuera o condenan a la condición de paralogía todo lo que desde ellos no es decible como las diversidades, las disarmonías y las discontinuidades. La realidad se nos está virtualizando a pasos agigantados. La subjetividad, piedra angular del edificio moderno, está siendo reemplazada por la intersubjetividad. La intercomunicación lo invade todo. Se abre paso el convencimiento de que la pertenencia a una determinada comunidad histórica es insuperable. No queda, por tanto, un *locus* privilegiado y neutral para la teoría. La “historia universal” se ve ahora como una construcción interesada de pueblos que negaron a otros la posibilidad de contarse y de contarnos, en su propia lengua, su propia historia. Los principios éticos se disuelven en acuerdos transitorios, efímeros y sin más basamento que el que les presta la praxis de una convivencia interdependiente. El mercado está convirtiendo todos los valores de uso en valores de cambio. El consenso, aun el obtenido en contextos libres de violencia, es mirado con recelo, especialmente por los excluidos. La escuela, como espacio físico de formación y como estrategia de enseñanza/aprendizaje, está siendo desbordada. Las comunidades locales y las diversidades culturales y lingüísticas están tomando la palabra. Los sistemas de seguridad han revelado su esencial condición de mecanismos para “vigilar y castigar”. En fin, el estado-nación -en cuya construcción estuvieron cifradas las esperanzas de las élites 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.

Naturalmente, nada de esto queda sin consecuencias en la vida cotidiana: se reformulan y se renegocian las identidades, lealtades y vinculaciones sociales; se redefinen los límites de la intimidad; se abren nuevos horizontes de significación y de expectativas; campea a sus anchas la cultura del hedonismo, arrinconando la ética de la disciplina y del trabajo; la competitividad atraviesa los sistemas sociales y

amenaza con invadir las esferas de la cultura; se entrecruzan los sistemas simbólicos, los juegos de lenguajes y las nociones de vida buena, a pesar de los esfuerzos uniformizadores de los detentores del poder y del saber.

En este escenario, esbozado aquí en sus trazos más gruesos y que habría que completar con las promesas no cumplidas del proyecto moderno (equidad, libertad, solidaridad, bienestar ...), no es raro que tengamos que preguntarnos qué significa pensar crítica y prospectivamente cuando se han desleído las bases y los procedimientos del pensamiento crítico tradicional y no es ya posible echar mano de un discurso englobante para proponer estrategias prospectivas de mejoramiento de lo dado.

Partiendo de la toma de conciencia del debilitamiento de las seguridades y contundencias epistemológicas, axiológicas, representativas y prácticas del discurso moderno y del incumplimiento de sus promesas, el pensamiento crítico y prospectivo comienza afirmando la insuperabilidad de la pertenencia. El pensador es hijo de su tiempo y su cultura. Pertenece, pues, a un mundo del que no puede despojarse. Pero pertenencia al propio mundo no significa que el pensador esté atado a sus tradiciones y vigencias culturales. Más bien mantiene con respecto a ellas una actitud electiva y, por tanto, no las entiende como mandatos ni como fuente de legitimación de su praxis teórica, sino como monumentos históricos con los que dialoga y a los que revive rememorándolos. Las tradiciones y vigencias del entorno son, así, despojadas de sus durezas y rigideces y convertidas en mensajes que nos vienen de nuestro pasado y de la actualidad, mensajes eventuales que no revelan propiedades del ser ni pueden constituirse en fundamento del pensar, el valorar, el representar o el hacer en la actualidad, sino que más bien invitan, como quiere Vattimo, a escuchar esos mensajes para interpretarlos y dar densidad y continuidad históricas al pensamiento. Así entendidos, los componentes de la cultura a la que pertenecemos no son datos objetivos que haya que registrar ni barreras que limiten nuestro horizonte perceptivo, axiológico, representativo y práctico, sino más bien mensajes abiertos con los que dialogamos y desde los que nos relacionamos con nuestros coetáneos y pensamos el futuro. La actitud dialógica, como aquí la entendemos, supone que los dialogantes no parten de una verdad preestablecida de cuya validez haya que convencer al otro argumentativamente, sino más bien de una posición que entiende la verdad como apertura. Desde esta perspectiva, pensar consiste en escuchar e interpretar mensajes, propiciándose así un diálogo con las pertenencias que las enriquece al entenderlas como constitutivas de nuestro presente. Se produce de esta manera una continuidad histórica, pero esta continuidad no está predefinida teleológicamente, no es preceptiva, no nos dicta mandatos y normas ni nos sirve de fundamento para saber a qué atenernos, sino que es electiva, abierta, dialógica, portadora de proyectualidad y de emancipación.

La consecuencia lógica de la insuperabilidad de la pertenencia es la ausencia de un lugar privilegiado y neutro para la teoría. No es posible enunciar las propiedades y el sentido del ser sino desde la particularidad de los entes, y, por tanto, todo conocimiento está trascendido de particularidad.

Pensar no es, pues, otra cosa que interpretar. Por eso la hermenéutica se ha convertido en el sentido común de nuestro tiempo. Los pensadores, desde las

pertenencias que les son propias, recogen, interpretan y emiten mensajes que, por ser interpretaciones, no tienen pretensión alguna de verdad consumada, de verdad asentada en la correspondencia con una realidad a la que llegan desde una supuesta neutralidad y con una metodología que garantiza la objetividad de sus enunciados. La verdad a la que llegan es diálogo, apertura, que ofrece al otro la posibilidad de tomar también la palabra desde sus propias pertenencias.

No pocos entienden esta posición, deliberadamente débil, como una renuncia manifiesta al pensamiento crítico. ¿Significa ella que, como dijera alguna vez Dostoievski, todos estemos igualmente cerca de Dios? Lo que esta posición significa es exactamente lo contrario: que todos estamos igualmente lejos de Dios. Es decir, que no hay un lugar neutro para una teoría entendida como apropiación de fundamentos y enunciativa de universalidades. No nos quedan sino interpretaciones eventuales, transitorias, abiertas al diálogo.

Desde esta perspectiva, que por cierto está sembrada de retos teóricos y prácticos, el pensamiento crítico se dirige, en primer lugar, a minar las pretendidas solidesces de los fundamentalismos, sean éstos científicos, filosóficos, éticos, religiosos, jurídicos, políticos o económicos. Lo que interesa con la crítica no es tanto demostrar la falsedad de esas expresiones, es decir su no correspondencia con el fundamento que creen expresar, sino más bien mostrar los impedimentos que ellas presentan para el diálogo. Porque 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.

Pero también la crítica se dirige a los relativismos, porque éstos parten del supuesto de que estando todos igualmente cerca de Dios no es posible una sola verdad sino muchas. El mundo ideal de los relativistas es uno en el que pululan muchas verdades, supuestamente bien fundadas todas ellas, ninguna de las cuales, sin embargo, pretende imponerse a las demás. Se constituye así un mundo de verdades supuestamente bien fundadas pero válidas sólo para universos menores. Es decir, tampoco los relativismos propician el diálogo ni entienden la verdad como apertura. Se abren, a lo más, a la tolerancia y a la convivencia pacífica con el otro, lo cual ciertamente no es poco, pero siguen anclados en la idea de fundamento, aunque ese fundamento no sea universalizable.

La crítica se dirige, finalmente, al desenmascaramiento de los nacionalismos practicados por los estados-nación porque ellos, en consonancia con los fundamentalismos o los relativismos, han objetivado las pertenencias impidiendo el diálogo entre las diversidades internas y obstaculizando el encuentro enriquecedor entre las variadas formas de la experiencia humana.

Pero, además de minar las bases de fundamentalismos, relativismos y nacionalismos a ultranza, la crítica tiene también una tarea propositiva. Su primera proposición consiste en afirmar la intersubjetividad como piedra angular para la construcción de un mundo más humano que el construido desde la subjetividad. Tomarse en serio la intersubjetividad equivale a saberse producto de relaciones humanas y, por tanto, poseedor de una identidad que se va formando, y hasta negociando, en diálogo con otros a través de una lengua que hablamos y por la que somos hablados. Lo que está

en cuestión en el diálogo es mucho más que el acuerdo racional entre los dialogantes. Son los dialogantes mismos los que se juegan en el diálogo su propia identidad. De ahí la importancia del reconocimiento del otro con sus cambiantes pertenencias. 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. Tengo para mí, y me lo digo con dolor, que 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.

La segunda proposición afirmativa se refiere a la insuperabilidad de las diversidades. Venimos de una historia que nos ha hecho ver la diversidad como degeneración de lo uno y, consiguientemente, como desventaja. Se nos tiene dicho que en el principio era lo uno y que lo múltiple es fruto de la dispersión. En términos de lenguaje, la dispersión o babelización de las lenguas es considerada un castigo por la rebeldía frente a lo uno. Esta fijación en lo uno, que afecta por igual a las ciencias, la filosofía, la ética, el derecho, las religiones y los subsistemas de acción social, tiene muy serias consecuencias tanto en el dominio del pensamiento como en los de la legitimación, la representación simbólica y la organización de la acción social. No voy a analizar aquí esas consecuencias, pero quiero dejar apuntado que nuestras dificultades para entender, asumir, valorar, representar y organizar lo múltiple están enraizadas en nuestro anclamiento en lo uno. De aquí la necesidad de reducir lo múltiple a lo uno, practicando una uniformización que empobrece nuestro horizonte epistemológico, axiológico, simbólico y práctico, y que, además y sobre todo, impide a lo múltiple abrirse, desde sus pertenencias, a la intercomunicación.

Para que la insuperabilidad de las diversidades no desemboque en la sacralización de las diferencias es necesario añadir como tercera proposición afirmativa la verdad entendida como apertura. No es, pues, que cada ente, para expresarlo en términos ontológicos, se adorne ahora con las propiedades duras del ser. Ni que todas las constelaciones axiológicas estén debidamente fundadas. De lo que se trata es de afirmar, junto a la irreductibilidad de las diversidades, el desleimiento de esas durezas y la disolución de los fundamentos, como condición de posibilidad para una verdad entendida como apertura, una verdad que se construye en una intercomunicación libre de violencia teórica y práctica y que, por tanto, se constituye en hontanar de posibilidades para proyectos personales y colectivos.

Otra habría sido nuestra historia, diré para comenzar a acercarme al objeto principal de este ensayo, si hubiésemos entendido y aceptado la diversidad como constitutiva de nuestro mundo. Los afanes homogeneizadores –religiosos, lingüísticos, axiológicos y prácticos- nos vienen de antiguo y, si no han logrado liquidar las diversidades, han conseguido ciertamente dificultar la convivencia porque, además de alimentar imperdonables marginaciones y exclusiones, han sido incapaces de crear el clima propicio para el reconocimiento del otro y la construcción de vinculaciones sostenibles, lealtades profundas y solidaridades duraderas entre los diversos colectivos humanos que habitamos el Perú. De ahí la precariedad estructural que nos afecta como país y que tiene que ver tanto con las condiciones cotidianas de existencia (pobreza, injusticia, inseguridad, violencia...) cuanto con la endemia institucional y normativa, la carencia de valores socialmente compartidos y la falta

de proyectos políticos capaces de gestionar dignamente la diversidad. Tengo para mí que no hay manera de remontar esta precariedad sin reconciliarnos con la diversidad que nos constituye y nos enriquece y que debería alegrarnos.

La modernidad en el Perú

En el párrafo siguiente voy a sostener que es necesario despedirse de los discursos modernos para pensar crítica y prospectivamente el Perú desde el entorno teórico esbozado arriba. Pero antes de hacerlo tengo que referirme, aunque sea sólo en sus aspectos más relevantes, a la suerte de los discursos de la modernidad en el Perú.

Los primeros asomos de una modernidad *sui generis* en el Perú ocurren en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando, por un lado, se desarrollan las reformas borbónicas y, por otro, surgen intelectuales que comienzan a pensar colectivamente el Perú desde una perspectiva ilustrada.

Las reformas borbónicas, que como es sabido respondían a la necesidad de apuntalar el vetusto edificio colonial, se centraron principalmente en la reorganización del Estado (régimen de intendencias y profesionalización de la función pública), la liberalización relativa del comercio (Reglamento de Comercio Libre), el reforzamiento de los sistemas de seguridad (construcción de murallas y fuertes, y reorganización de los aparatos para “vigilar y castigar”) y una cierta estatización/laicización de la enseñanza (expulsión de los jesuitas, reforma sanmarquina y primeros intentos de educación científica y técnica). Es decir, las reformas borbónicas afectaron principalmente a cuatro subsistemas sociales (Estado, mercado, seguridad y escuela), pero mantuvieron prácticamente intactos los demás subsistemas –el productivo, por ejemplo- y las esferas de la cultura. Se esforzaron, es cierto, por someter la Iglesia al Estado, reformulando el Patronato Regio, pero lo hicieron sin abandonar la idea del origen divino del poder y, por tanto, manteniendo la metafísica de lo sagrado como fuente de legitimación del poder y, en buena medida, del saber.

Por su parte, los ilustrados introdujeron no pocos de los conceptos clave de la cosmovisión moderna (individuo, libertad, racionalidad, dignidad humana, nación, progreso, etc.) y analizaron con esmero la sociedad y el territorio, pero se atuvieron a los límites que el poder temporal y eclesial les trazara y, consiguientemente, no se comprometieron ni con la necesaria secularización de la cultura y autonomización de sus esferas, ni con una racionalización a fondo de los subsistemas sociales y una transformación sustancial de la vida cotidiana. Su palabra, no obstante, enriqueció significativamente el lenguaje de la época y ofreció herramientas teóricas y simbólicas para pensar e imaginar la independencia. No acertaron, sin embargo, los ilustrados a formular en clave moderna la idea de estado-nación ni consiguieron desarrollar las bases organizativas para realizarla. Para ellos el concepto de “nación” tenía aún una connotación marcadamente étnica, y el de “patria” una connotación territorial: consideraron connacionales a los españoles y sus descendientes, estuvieran o no en el Perú, y compatriotas a todos los nacidos en el Perú. Con estas categorías en la cabeza era difícil, si posible, llegar a formular cabalmente la idea moderna de estado-nación, que supone una des-etnización del estado como condición de posibilidad para que éste puede representar a todos los “ciudadanos”, y supone

igualmente una desacralización de la cultura como condición de posibilidad para la convivencia de las diversidades y la racionalización de los subsistemas sociales.

Desde los primeros pasos, el proyecto de la modernidad en el Perú comienza, pues, con al menos dos deficiencias navales: i) la modernidad no es asumida como un orden societal integral que afecta tanto a la cultura (desacralización de los valores y autonomización de las esferas culturales) como a cada uno de los subsistemas sociales (racionalización) y a la vida cotidiana, sino que más bien se escogen del proyecto moderno determinadas vigencias para “modernizar” algunos de los aspectos de la cultura, de los subsistemas de vida social o de los usos y costumbres de la vida cotidiana, pero dejando intactos los otros; ii) no se consigue tematizar en clave moderna el asunto del estado-nación, que es fundamental en la construcción de todo proyecto moderno.

Me atrevo a sostener que estas deficiencias iniciales, que están en la base del diseño y la construcción del orden republicano, no han sido nunca superadas. A lo largo de una historia que comienza, como he indicado, en la segunda mitad del siglo XVIII y llega hasta nuestros días, en el Perú se han sucedido diversos discursos modernos: desde el prometedor civilismo de la segunda mitad del siglo XIX hasta el domesticado neoliberalismo actual, pasando por los nacionalismos, socialismos y desarrollismos que conocemos.

Tratando de encontrar las claves y la estructura formal de esos discursos, he propuesto, en algunos de los trabajos citados en la nota 1, reducirlos a dos formas discursivas a las que he llamado “discurso de las libertades” y “discurso del bienestar”. Los discursos de las libertades, apartándose de la sociedad del privilegio y poniendo la dignidad humana como piedra angular del edificio societal, han apuntado esencialmente a extender la libertad y los derechos políticos atribuyéndonos a todos la condición de ciudadano, mientras que los discursos del bienestar, considerando la utilidad como motor de la acción humana, han puesto sus miras 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.

Hay que añadir, por otra parte, que estas dos formas de discurso nunca se han encontrado enriquecedoramente. Han competido y siguen compitiendo entre ellas por la supremacía social, pero no se han sentado juntas en una mesa de debate con vocación de complementarse. Y, así, la modernidad propuesta por los discursos atendidos a ellas ha sido parcial, referida sólo a algunas áreas de la cultura o de los subsistemas sociales, dejando intactos los otros y prestando escasa atención, si alguna, al mundo de la vida o vida cotidiana. Los discursos de las libertades se han centrado en la esfera cultural de la legitimidad y de la representación y en los subsistemas educativo y de gestión política, mientras que los discursos del bienestar han enfatizado la importancia de la esfera de la objetividad y han dado prioridad a los subsistemas de producción, intercambio y seguridad.

Ninguno de ellos, sin embargo, se ha reconciliado con las culturas y formas de vida primigenias. Se trata, en ambos casos, de asimilación de “doctrinas” (Basadre), recogidas de la oferta discursiva de la modernidad occidental, y no propiamente de

resultados de procesos de autocercioramiento y elaboración teórica de la propia experiencia histórica y de las condiciones de existencia.

El discurso de las libertades, tanto en su versión liberal como en la socialista y en la abigarrada mezcla de ambas, ha despojado al individuo de sus pertenencias e identidades culturales para atribuirle la dignidad que le corresponde como miembro de la especie humana, asumiendo esa dignidad como fundamento de sus derechos y deberes de ciudadano. No es extraño, por tanto, que el tejido institucional construido desde la perspectiva de este discurso carezca de densidad histórica y, además, sea percibido por el hombre de la vida cotidiana como ajeno a sus tradiciones y formas de vida. De ahí la endeblez raigal que afecta a la institucionalidad derivada a este discurso y la incapacidad de ésta 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.

Por su parte, el discurso del bienestar, de espaldas al territorio y a la experiencia histórica de trabajo, ha propuesto y tratado de implantar modelos de desarrollo que no aprovechan las potencialidades del entorno natural ni el saber hacer acumulado para seguir perfeccionándolo, y no facilitan la necesaria acumulación interna ni promueven la debida participación en la riqueza generada. Las consecuencias que de aquí se derivan son obvias: el mundo de la objetividad construido desde este discurso no es el más apropiado para afrontar con garantías de éxito la relación con nuestro entorno natural, y la estructura productiva y de servicios no da para satisfacer las necesidades y menos aún para desarrollarlas. De ahí la insostenibilidad, a largo plazo, de los modelos de desarrollo y la ineludible necesidad de recurrir a la coerción para imponerlos socialmente, sostenerlos económicamente, ligarlos políticamente a la suerte del Estado y someterlos a las dinámicas del mercado externo.

Más allá de la modernidad

Cabe preguntarse si es todavía posible proponer el encuentro de las dos formas dominantes del discurso moderno en el Perú a fin de formular en clave moderna la “promesa de la vida peruana” diseñando y construyendo una socialidad que nos permita a todos, como individuos y como colectividades diferenciadas, realizar a cabalidad la posibilidad humana. Tengo para mí que ya es demasiado tarde por cuatro razones principalmente: la defectividad originaria de los discursos modernos en el Perú, la liberación de las diferencias y toma de la palabra por las diversidades, el debilitamiento de las categorías fundantes del discurso moderno en general, y el desborde de las dimensiones institucionales de la modernidad.

Como he apuntado arriba, la defectividad de los discursos modernos en el Perú se advierte tanto en la asunción sólo parcial del proyecto de la modernidad como en la realización precaria de sus procesos clave (desacralización de los valores y de las fuentes de legitimación, autonomización de las esferas de la cultura, racionalización de los subsistemas sociales, transformación de la vida cotidiana). El resultado es una modernidad fragmentada que no ha sido pensada desde una asunción consciente de nuestra experiencia histórica y nuestras particulares condiciones de existencia (autocercioramiento), que no ha sabido reconciliarse ni con el territorio ni con sus habitantes, y que no ha acertado a diseñar y construir un modelo societal que haga

posible para todos la realización de la posibilidad humana en los términos modernos de libertad, equidad, solidaridad y bienestar.

La defectividad del proyecto moderno ha contribuido significativamente a la supervivencia de las diversidades. A pesar de los afanes homogeneizadores (epistemológicos, axiológicos, jurídicos, éticos, religiosos, políticos, económicos, culturales, lingüísticos, etc.), la sociedad peruana sigue siendo multiforme, poblada por diversidades que pugnan por decir, en sus propios idiomas, su palabra no sólo para contarse y contarnos su propia historia sino para compartir el espacio público y participar directivamente en la toma de decisiones. Sostengo que el proyecto moderno no da para asumir dignamente la diversidad que nos caracteriza y que, por tanto, hay que diseñar y construir participativamente un modelo societal en el que las diversidades podamos convivir digna y enriquecedoramente. Probablemente sea éste el reto mayor que tengamos como país.

Como es sabido, se está debilitando la solidez de las ideas regulativas y categorías conceptuales del discurso moderno: individuo, subjetividad, racionalidad, autonomía, teleología, progreso, historia universal, historia nacional, ciudadanía, consenso, contrato, etc. Desde *Ser y tiempo* (1927), la praxis teórica de corte hermenéutico y perfil heideggeriano está empeñada en “...*ablandar la tradición endurecida*...”² de la historia de la ontología para proponer, con Vattimo, un “...*pensamiento débil*...”³ que incorpora la historicidad y mantiene a raya las pretensiones formalistas y universalistas del discurso moderno. En el marco de la hermenéutica, que el pensamiento débil asume como sentido común de nuestro tiempo, el ser es entendido como huella y recuerdo, los hechos como eventos, y la tradición no como mandatos sino como mensajes que nos vienen del pasado y que escuchamos con piedad para revivirlos interpretándolos. De lo que se trata, en la perspectiva de Vattimo, es de disolver la solidez del pensamiento fuerte (sea éste metafísico, jurídico, ético, científico, político, etc.) para hacer posibles el diálogo entre las diversidades y la liberación de las diferencias, dando carta de ciudadanía teórica a conceptos como pertenencia, heterogeneidad, diversidad, intersubjetividad, intercomunicación, disenso, etc. que el discurso moderno recluyó en el desván de las paralogías.

Además de por la disolución de los conceptos clave del discurso moderno, el proyecto de la modernidad se ve igualmente retado por el desborde de las objetivaciones o “dimensiones institucionales” (Anthony Giddens) de la modernidad: estado-nación, democracia representativa, sistemas productivos, formas de intercambio, sistema escolar, sistema de seguridad, etc. Al menos dos tipos de tendencias empujan hacia ese desborde, aunque lo hagan en dirección frecuentemente opuesta: los procesos de globalización y la liberación de las diferencias. Los primeros nos obligan cada vez más a todos a asumir el globo como marco de referencia tanto en los dominios de la cultura como en los de los sistemas sociales y la vida cotidiana. Sin desconocer los afanes de dominación y homogeneización que, con demasiada frecuencia, se esconden detrás de estos procesos, es importante advertir que ellos, en cuanto que tienden a una ampliación de los horizontes de sentido, abren la posibilidad de una apropiación más rica y variada

² Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid, FCE, 11ª reimpr. 2001, p. 33. Trad. de J. Gaos.

³ Vattimo, Gianni. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”. En: Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (ed.). *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 3ª ed. 1995, p. 18. Trad. de L. de Santiago.

de la experiencia humana. Por su parte, la liberación de las diferencias y la toma de la palabra por las diversidades apuntan al fortalecimiento de las pertenencias e identidades locales, la revalorización de los diversos lenguajes y sistemas simbólicos que enriquecen a la humanidad, el reconocimiento y la aceptación gozosa del otro con su diversidad y sus propias nociones de vida buena, el diseño de formas variadas de ciudadanía, la reconciliación con el territorio, el autocercioramiento y el redescubrimiento de la historia propia, etc. Aunque hay que estar también atentos a las tentaciones de fundamentalismo, relativismo y ultranacionalismo que acechan a la vera del camino de la liberación de las diferencias.

Volviendo al principio

Soy el primero en ser consciente de que las reflexiones contenidas en el presente ensayo necesitan de mayor elaboración y de que esa elaboración tendría que dialogar con los aportes de quienes están hoy pensando el Perú desde una perspectiva crítica y propositiva. La lista es, felizmente, larga e incluye a peruanos y extranjeros que alimentan el debate sobre el Perú y sus retos desde la antropología, la sociología, la economía, la filosofía, la historia, la ciencia política, el derecho, la ingeniería, la arquitectura, el urbanismo, la psiquiatría, los estudios literarios y culturales y hasta las ciencias “duras”, la ética y la teología. Reaparece, después de lustros de pobreza teórica y a contrapelo del pragmatismo ambiental, una nueva “conciencia crítica y propositiva”. Si algo caracteriza a esta nueva conciencia y la distingue de las de etapas anteriores es precisamente su manifiesta vocación por la teoría, su disposición al diálogo y el decidido abandono de las durezas y rigideces conceptuales y procedimentales del pensamiento moderno.

No quiero terminar con “conclusiones” porque el término mismo sabe a final, meta y remate, y lo que aquí se pretende es precisamente alimentar el debate. Me contentaré, por tanto, con enunciar algunas proposiciones que, de alguna manera, resumen las reflexiones anteriores.

1. El Perú está aquejado de una enfermedad que viene de lejos y que revela que no hemos sabido construir una socialidad que haga posible para todos la realización de la posibilidad humana.
2. Es, pues, necesario y hasta urgente pensar, diseñar y construir colectivamente una nueva socialidad que promueva el desarrollo entre nosotros de vinculaciones y lealtades profundas, solidaridades permanentes e identidades abiertas al diálogo, haga posibles el reconocimiento y la convivencia gozosa de las diversidades que nos enriquecen, y facilite la apropiación de la experiencia humana y una participación digna en el concierto mundial.
3. Sostengo que no es posible pensar esa socialidad desde los viejos discursos englobantes, y que no es conveniente embarcarse en la proposición de uno nuevo que se atreva a dar forma unitaria a “la promesa de la vida peruana”. De lo que se trata es de que las diversidades tomen la palabra y se produzca, en contextos libres de violencia, un juego de lenguajes pero con vocación de entendimiento.
4. Para que esto sea posible es necesario que valoremos e incorporemos gozosamente todos en nuestro propio lenguaje categorías como heterogeneidad, diversidad, reconocimiento del otro, interculturalidad, intersubjetividad,

intercomunicación, insuperabilidad de las pertenencias, diversos tipos de ciudadanía, etc., y que entendamos la verdad como apertura y el conocimiento como interpretación.

5. Con este arsenal epistemológico y axiológico nos acercamos a nuestras propias tradiciones para revivirlas -escuchando atentamente e interpretando sus mensajes- y dar densidad y continuidad históricas a nuestra praxis teórica, pero también para de-construir sus rigideces y despedirnos de sus pretensiones preceptivas.
6. La socialidad a la que apunto, sin pretender diseñarla, está hecha, en primer lugar, de reconocimientos, reconciliaciones y reapropiaciones: del territorio y de las posibilidades que él ofrece para una vida humana digna; de la diversidad biológica, cultural, lingüística, simbólica y de formas de vida cotidiana y nociones de vida buena que nos enriquece y que tendríamos que aprender a entender como ventaja y hacerlas convivir enriquecedoramente; de la diversidad de historias, narradas por sus diversos actores en sus propias lenguas, que necesitaríamos asumir como pasado de nuestro propio presente.
7. En fin, esa socialidad tendría que desembocar en una forma de organización macrosocial que facilite y promueva la realización de las promesas del discurso moderno, la convivencia digna de las diversidades, la apropiación de la riqueza humana y una participación igualmente digna en el concierto global.
8. Soy consciente de que la línea de pensamiento crítico y propositivo que aquí sugiero escapa al horizonte perspectivo y axiológico de quienes, desde antiguo, formularon “la promesa de la vida peruana” apuntando, con perspectivas frecuentemente encontradas, a la construcción del estado-nación. Tengo para mí que es preciso despedirse de esas aspiraciones y formulaciones -lo que no equivale a arrojarlas en el desván de lo inservible-, porque en el estado-nación, como lo imaginaron y soñaron nuestros “clásicos”, no hay espacio para una socialidad como aquí la hemos entendido.