

PARA PENSAR CRÍTICA Y PROSPECTIVAMENTE EL PERÚ¹

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

¹ Debate publicado en: *Unodiverso*. Ciencia, tecnología & sociedad. (Revista del Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, CONCYTEC). Lima, año 1, núm. 1, mayo 2005, p. 81-113.

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 particular². 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

-
- ² - 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
 - Adiós 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. *Umbral*. 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*.

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

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 detentadores 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 atenedos 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 se 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 directamente 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* ..." ³ de la historia de la ontología para proponer, con Vattimo, un "...*pensamiento débil*..." ⁴ 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

³ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid, FCE, 11ª reimpr. 2001, p. 33. Trad. de J. Gaos.

⁴ 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.

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 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.

COMENTARIOS

A propósito del texto de José I. López Soria “Pensar el Perú”

José Carlos Ballón

José Ignacio López Soria (en adelante JILS), filósofo, maestro y amigo, inicia el diagnóstico fundamental de nuestra comunidad con la célebre metáfora organicista de origen gonzalespradista: «el Perú está enfermo». Considera así que «la asunción consciente de esta situación de crisis [...] es condición necesaria, aunque no suficiente, para explorar caminos de salida».

Abonarían a favor de su tesis, dos tipos de «síntomas»: Un conjunto de «síntomas visibles» que podríamos caracterizar (siguiendo a Durkheim) como de «anomia institucional», entre los cuales menciona: «pobreza, inequidad, inseguridad,

corrupción generalizada, ineficiencia administrativa, incredulidad y desconfianza con respecto a las instituciones, etcétera», y otro conjunto de síntomas —familiares a la sociología comprensiva de Weber— que denomina como «carencia de socialidad»: «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, etcétera.»

Los síntomas señalados permitirían «tomar conciencia de la defectuosidad del diseño de nuestra convivencia» y nos plantean «reformular la promesa de la vida peruana (Basadre)», específicamente: «la letra en que nació la pena» (Vallejo) para «despedirnos de esa misma tradición». ¿Cuál es el discurso de dicha promesa?: «[...] el proyecto de la modernidad [...] horizonte de aspiraciones y marco de referencia para la formulación de la promesa y los intentos de realizarla [...] 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».

Para JILS, el discurso de la modernidad contiene dos rasgos teóricos fundamentales. El primero es su carácter «englobante», que intenta proveer de sentido, dar continuidad y fundamentar todas las esferas de la vida social. El segundo rasgo que caracteriza dicho discurso ilustrado moderno es que tiene como piedra angular la subjetividad o filosofía del sujeto. Supone un sujeto racional, apoyado en una razón universal de naturaleza supracultural. Identifica como naturaleza humana universal lo que no es sino una racionalidad cultural históricamente particular. La supuesta naturaleza humana universal se queda sin piso en la globalización actual con la experiencia de la multiculturalidad. Por ello, el sujeto de la racionalidad cultural moderna está siendo reemplazado hoy por la idea de una racionalidad basada en la «intersubjetividad» en todas las esferas de la vida cultural... Las diversidades culturales y lingüísticas están tomando la palabra.

De lo dicho, JILS deriva una conclusión fuerte y radical: «es necesario despedirse de [...] los discursos de la modernidad en el Perú». En efecto, el fracaso de la promesa de construir entre nosotros una república moderna (estado-nación), reside precisamente en la realidad irreductiblemente heterogénea como la peruana; «[...] estas deficiencias iniciales, que están en la base del diseño y la construcción del orden republicano, no han sido nunca superadas».

A pesar de compartir la mayor parte de las observaciones críticas que JILS realiza de «los discursos modernos» y de las vicisitudes que éstos han registrado históricamente en el Perú, no comparto el fuerte nihilismo teórico y político con que expone sus conclusiones negativas o puramente «defectivas» procediendo a descalificar a la modernidad como un todo.

Sus argumentos fundamentales, si bien son agudos e interesantes y hasta válidos en ciertas esferas de la cultura moderna, creo que distan mucho de hacer evidente la conclusión de «que ya es demasiado tarde» para volver a «formular en clave moderna la promesa de la vida peruana» y menos aún que debemos «despedirnos de esa misma tradición».

La «defectividad originaria de los discursos modernos en el Perú» la advierte JILS «en la asunción sólo parcial del proyecto de la modernidad en los discursos modernos en el Perú». Sin embargo, no me resulta evidente la identificación que realiza JILS (y diversos pensadores de la tradición filosófica germana) entre una cultura (sea ésta la europea moderna o cualquier otra) y un «proyecto» teórico o doctrinario. A los segundos les exigimos propiedades de completitud, consistencia y finitud, necesarias para sistemas simbólicos axiomatizables que son instrumentos de cálculo. Pero las grandes culturas históricas conocidas son conglomerados simbólicos abiertos (no finitos) organizados para incorporar a la convivencia a crecientes poblaciones e individuos con formas de vida diversas e incluso divergentes, en una palabra, heterogéneas.

Tampoco veo cómo se puede reducir la modernidad europea a un solo discurso. Por ejemplo, es posible distinguir entre el siglo XVI y XVIII multiplicidad de visiones, lenguas y tradiciones en disputa, tanto en el terreno de la filosofía (la tradición analítica anglosajona y la tradición racionalista continental), en el terreno de la ética (entre las tradiciones de origen protestante y la católica) en el campo de la ciencia moderna (la disputa primero entre la escuela galileana y la jesuita y luego entre cartesianos y newtonianos), en la filosofía política (en el seno de la tradición liberal y del despotismo ilustrado) y en el lenguaje mismo, donde las lenguas romances disputaron el terreno del latín como lengua universal.

Por supuesto que entre ellas se puede observar «aires de familia», pero en modo alguno reducirlas a un discurso homogéneo o si quiera a un código único. ¿En qué sentido se puede sostener entonces el carácter completo o parcial, definitivo o precario de un conglomerado cultural? En realidad hablar de la «cultura occidental moderna» no como metáfora sino como una entidad homogénea es darle una metafísica presencia a un constructo simbólico convencional.

¿Qué gran cultura histórica ha sido homogénea? El occidente moderno emergió de grandes intercambios culturales, primero mediterráneos, con la burguesía (conformada básicamente por judíos y árabes) en los márgenes de la propia cultura medieval y luego con el descubrimiento de América. ¿Qué cosa es propiamente occidental en las diversas esferas que van desde el pensamiento a la vida cotidiana? ¿El álgebra de los árabes, la astronomía matemática de sumerios y caldeo-asirios, la religión judeocristiana, la papa de los peruanos, el chocolate de los mexicanos, los tallarines de los chinos?

Y lo que se dice del llamado occidente moderno vale también para otras culturas. Chomsky se ríe de los prejuicios raciales y políticos que subyacen a la afirmación de que el chino es «una sola lengua». Para él es como decir que las lenguas románicas son sólo una. ¿Por qué entonces considerar como algo «defectivo» («modernidad fragmentada») que los heterogéneos pueblos americanos hayan tomado selectivamente aspectos «parciales» de la cultura moderna europea para organizar la convivencia de sus propias heterogéneas poblaciones? ¿No hicieron lo mismo los europeos con otras culturas? No me parece entonces evidente que tal procedimiento sea «defectivo», y menos aún que ello sea causa de su «realización precaria».

No me parece, tampoco evidente que los discursos de la modernidad generados en el Perú hayan sido externos a nuestras formas de vida («anatópicos» según Víctor Andrés Belaúnde). ¿Por qué no pensar más bien que nuestra «incoherencia cultural» (V. A. Belaúnde) o nuestro «eclecticismo de tipo especial» (Salazar Bondy) o nuestra «modernidad *sui generis*» o «precaria» (López Soria) han sido resultado de sucesivos intentos de «autocercioramiento» (en parte fallidos y en parte exitosos, como en cualquier cultura) de «nuestra» experiencia de convivencia histórica multicultural, por «reconciliarnos con nuestro territorio y con nosotros mismos» tal como demanda el propio JILS y tal como por otro lado lo reconoce contradictoriamente al afirmar que: «La defectividad del proyecto moderno ha contribuido significativamente a la supervivencia de las diversidades». ¿Cómo así la mentada «defectividad» resulta finalmente «contribuyendo significativamente» a nuestra diversidad cultural? Entonces, no es «significativa» o no es «defectividad». Sospecho que algo falla en este entramado conceptual.

Igualmente, me resulta un poco forzado atribuirle nuestras supuestas defectividades en bloque y en forma exclusiva a la modernidad. El propio JILS observa que: «Los afanes homogeneizadores —religiosos, lingüísticos, axiológicos y prácticos— nos vienen de antiguo». Tenemos además, fuertes evidencias textuales de que muchos de nuestros más tempranos filósofos, científicos y precursores del proyecto moderno en el Perú (desde Acosta y Avendaño hasta Peralta, Cosme Bueno y Vizcardo), fueron selectivos en su recepción de la modernidad, pensando precisamente en la heterogeneidad cultural de nuestro país. De repente no es «modernidad fragmentada» lo que hemos experimentado y pensado en el Perú, como piensan monolíticamente los partidarios de la teoría de la dependencia. La mirada puramente defectiva de nuestra modernidad me parece que continúa esa lectura ya que nos piensa íntegramente como mera periferia refleja de un centro político metropolitano universal. Es posible que esa mirada funcione en la esfera político-estatal, pero ¿por qué no pensar que muchos de los aspectos problemáticos de nuestra modernidad cultural emergen como respuestas a los problemas planteados por su propia heterogeneidad?

Por ejemplo, ¿por qué piensa JILS que los «primeros asomos de una modernidad *sui generis* en el Perú ocurren en la segunda mitad del siglo XVIII, con las reformas borbónicas»? Sin negar la importancia de dichas reformas, me parece que aquí sólo se contempla el aspecto oficial-estatal del problema cultural. Creo que hoy contamos con abundantes evidencias textuales que demuestran la existencia (muy anterior a las reformas borbónicas) de debates y comunidades científicas constituidas en torno a tópicos científicos naturales (en matemáticas, física, medicina y astronomía modernas en el contexto del nuevo mundo), éticos (el debate sobre el probabilismo en un contexto multicultural), lingüísticos (discusiones en torno al multilingüismo y a los universales lingüísticos) y de filosofía política (las polémicas sobre el Estado teocrático y la libertad de comercio, en las que se defiende la famosa tesis del «precio justo» de la escuela económica de Salamanca, hoy considerada como precursora del liberalismo económico). Dichos debates se produjeron desde la primera mitad del siglo XVII, al comienzo de la estabilización colonial, esto es, al inicio de una larga convivencia intercultural, coincidiendo de manera casi paralela a los debates modernos europeos.

Los posteriores debates oficiales emergidos de las reformas borbónicas —siglo y medio después— sólo abordaron los tópicos del Estado mercantilista y los aspectos de la seguridad militar y administrativa del aparato colonial, pues las esferas de la educación y la cultura, así como las de la actividad productiva y comercial se encontraban ya consolidadas social y culturalmente por una extensa capa de comerciantes criollos, mestizos, miembros de la aristocracia andina y curas jesuitas, crecientemente independientes económica y culturalmente del poder colonial. Contra dicho conglomerado social y cultural se dirigió precisamente la represión borbónica y de ellos emergieron una buena parte de las elites separatistas.

Me parece también unilateral la frecuente denominación de «ilustrados» para referirse a los intelectuales científicos y próceres políticos que forjaron en San Marcos, desde comienzo del siglo XVII, los debates que culminaron a fines del siglo XVIII con la emergencia de los mercurianos. En su abrumadora mayoría ellos eran seguidores de las ideas filosóficas y políticas de Suárez y Vitoria, así como de la escuela científica jesuita encabezada por Atanasio Kircher (famoso adversario de Galileo) y de la revista *Memorias de Treveux*, (crítica del mecanicismo cartesiano y famosa adversaria de la *Enciclopedia* de Diderot), escuela conocida como «segunda escolástica» o como la versión católica de la modernidad.

Una lectura atenta de sus textos muestra que es difícil atribuirles a ellos la introducción en el Perú de «los conceptos clave de la cosmovisión moderna (individuo, libertad, racionalidad, dignidad humana, nación, progreso, etcétera) en el clásico sentido de la ilustración francesa o anglosajona. Como el propio JILS admite: «Para ellos el concepto de “nación” tenía aún una connotación marcadamente étnica, y el de “patria” una connotación territorial [...] Con estas categorías en la cabeza era difícil llegar a formular cabalmente la idea moderna de estado-nación que supone una des-etnización del estado [...] para que éste pueda representar a todos los ciudadanos». En realidad, ellos trabajaron literalmente con el concepto de «pacto social» (ver por ejemplo Vizcardo en su *Carta...*), concepto de origen suareziario —fundado en presupuestos naturalistas— completamente divergente de las tesis contractualista y convencionalista provenientes de Rousseau o Locke.

Esta tradición filosófica, científica y política encabezada por los jesuitas era una legítima y significativa vertiente moderna, en disputa con las cosmovisiones de las vertientes tomistas premodernas del catolicismo y paralela a la disputa contrarreformista que sostenía con las vertientes modernas protestantes (germanas o anglosajonas) y con las de la ilustración laica francesa. Su presencia fue decisiva en la conformación cultural del Perú colonial y republicano. Por supuesto que sería absurdo decir que una era «mejor» o «más completa que la otra», pues se trataba de opciones paradigmáticas frente a diversas y particulares circunstancias históricas de un pueblo y una época. Era una cosmovisión que miraba desde un mundo hispánico, cuya extensión imperial lo había confrontado a un universo multicultural completamente diverso al mundo europeo, y más cercana a nuestra experiencia social y multicultural peruana. La hegemonía lograda por esta cosmovisión católica en nuestro mundo hispánico surge como una alternativa para imaginar una identidad nacional moderna en una población heterogénea que no permitía el surgimiento de un espacio público común en las esferas objetivas de individuación social. No olvidemos que todavía en el siglo XIX Marx caracterizaba a la propia España como

la frontera occidental del mundo europeo y la denominaba por analogía «la Turquía europea». ¿En qué sentido entonces se podría decir que «la modernidad no es asumida (en nuestra comunidad) como un orden societal integral», o que nuestros pensadores no consiguen «tematizar en clave moderna el asunto del estado-nación, que es fundamental en la construcción de “todo” proyecto moderno»?

Igualmente problemático me resulta su énfasis en el supuesto «desarraigo» que muestran nuestros discursos modernos, al caracterizarlos como meras «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» carentes de «densidad histórica», y causa final de la «endeblez raigal que afecta a la institucionalidad derivada de este discurso».

Del mismo modo me parece apresurado derivar de los actuales procesos de globalización el necesario «desborde de la modernidad» y la necesidad de «despedirnos de esa misma tradición» como un todo. La complejidad propia de un conglomerado cultural (abierto y heterogéneo) nos advierte por sí misma de la mayor complejidad aún que confronta un «tránsito cultural». Éste no es igual al proceso lógico de refutación y sustitución de una teoría o doctrina (cerrada, unívoca y limitada) por otra. Correríamos el riesgo de «botar el agua sucia y el niño de la bañera». Vuelvo a insistir con esto en el grave error que implica identificar una cultura con un discurso teórico o doctrinario.

Por ello, no basta con enumerar un listado de los rasgos negativos de un conglomerado cultural para saber en qué consiste el cambio. Muchos rasgos negativos en un contexto cultural adquieren un significado completamente distinto en otro. El llamado «Renacimiento» del siglo XVI, que da origen a la modernidad, es una evidencia de ello. La herencia clásica grecolatina adquirió un nuevo contenido en la cosmovisión moderna. Por ejemplo, ciertos saberes que en el mundo antiguo forman parte de la *contemplatio* (la geometría, por ejemplo) se convierten en elementos clave de la *operatio* moderna.

Los mismos ejemplos que refiere JILS son ilustrativos. Así, el proyecto moderno de «estado-nación» no necesariamente se torna incompatible con la globalización y menos aún el desborde del primero por la segunda implica el colapso de la modernidad en su conjunto. La propia modernidad emergió de un proceso de globalización con el descubrimiento de América. Mas si bien ésta dio origen a los estados nacionales, también construyó un mercado y un sistema de producción mundial o si se quiere una «economía mundo» que desbordaba dichos estados nacionales, no sólo en la economía sino también en la cultura y la política. Se puede decir perfectamente que el desborde del «estado-nación» constituye, por lo menos desde la primera mitad del siglo XIX, también un rasgo característico del desarrollo moderno.

En esta tesis coinciden las dos doctrinas opuestas de la filosofía política moderna (liberalismo y socialismo): su común visión negativa del Estado como un Leviatán (desde Maquiavelo hasta Hobbes, Adam Smith y Marx), aparato perverso de dominación y abuso de poder que hay que reducir hasta el punto de la extinción y

concuerdan además en el carácter progresivo de la globalización de las fuerzas productivas. Si recordamos el célebre primer capítulo del *Manifiesto comunista* de Marx, o el segundo capítulo del *Origen de la riqueza de las naciones*, de Adam Smith, al igual que los artículos de Kant sobre la Ilustración y la Historia universal, veremos la celebración de dicho desborde como un avance de la modernidad. *Mutatis mutandi*, lo mismo se puede decir del desborde de la «democracia representativa», los «sistemas productivos» y las «formas de intercambio» que subraya JILS siguiendo a Guiddens. No me parecen por tanto argumentos decisivos para sostener hoy la tesis de la posmodernidad.

Otro ejemplo de cuán complejo e imprevisible es un tránsito cultural, se muestra en el asunto que JILS denomina como «liberación de las diferencias y toma de la palabra por las diversidades». Resulta en efecto paradójico que la globalización desatada por el desarrollo del mundo moderno, una cultura cuyo primer rasgo constitutivo —según JILS— es el tener un discurso «englobante» y «homogeneizador», que intenta «proveer de sentido, dar continuidad y fundamentar todas las esferas de la vida social» y es «incapaz de dar cuenta y de gestionar» las «diversidades, las desarmonías y las discontinuidades», produzca sin embargo efectos que según el propio JILS «apuntan al fortalecimiento de las pertenencias e identidades locales, la revalorización de los diversos lenguajes y sistemas simbólicos que enriquecen a la humanidad», llegando incluso a plantear la posibilidad de la emergencia de «tentaciones de fundamentalismo, relativismo y ultranacionalismo que acechan a la vera del camino».

Ésta es precisamente una formidable evidencia de que la llamada cultura moderna occidental no es un una entidad individualizable, ni un proyecto teórico o doctrinario consistente construido a partir de premisas fundamentales de las cuales se derivan apodócticamente consecuencias específicas, sino un conglomerado de esferas relativamente inconsistentes y hasta divergentes, razón de la cautela que hay que tener en toda generalización crítica, pues aun siendo evidente la importancia crucial de ciertas categorías simbólicas al interior de determinadas esferas, es difícil de extender sus consecuencias a otras y menos aún al conglomerado en su totalidad.

Un ejemplo de lo dicho, me parece el caso de la tesis del «Debilitamiento de las categorías fundantes del discurso moderno en general». De hecho, tal tesis supone que las culturas tienen algún «fundamento» de carácter teórico o «categorial», («ideas regulativas y categorías conceptuales del discurso moderno») más allá de acuerdos convencionales y contingentes que permiten la convivencia de individuos y poblaciones diferentes y hasta divergentes. Suponer un orden necesario en el mundo es regresar a la teología natural de Santo Tomás. Me parece que aquí se están reduciendo las diversas expresiones simbólicas de la cultura moderna «en general», al rango de una doctrina filosófica de pretensiones metafísicas fundamentalistas, cuya solidez o debilidad descansa en sus categorías y reglas fundamentales.

Se atribuye un carácter metafísico fundante a determinadas expresiones simbólicas de la cultura moderna, tales como: «individuo, subjetividad, racionalidad, autonomía, teleología, progreso, historia universal, historia nacional, ciudadanía, consenso, contrato, etcétera». Una vez convertida la cultura occidental moderna en una especie de superteoría metafísica, se transfieren a ella ciertos argumentos cuya validez crítica

resultan, en el mejor de los casos, exclusivamente interesantes para ciertas doctrinas metafísicas desarrolladas en la cultura occidental. Ello lo observamos en las siguientes afirmaciones: «Desde *Ser y tiempo* (1927), la praxis teórica de corte hermenéutico y perfil heideggeriano está empeñada en “... *ablandar la tradición endurecida...*” de la historia de la ontología» así como a las «pretensiones formalistas y universalistas del discurso moderno», para inferir de ahí que «la hermenéutica se ha convertido en el sentido común de nuestro tiempo». Creo que acá se está realizando una clásica falacia de composición, que consiste en atribuir al todo propiedades de sus partes.

Pero incluso en el terreno específico de la filosofía contemporánea me parece una desproporción afirmar que «la hermenéutica se ha convertido en el sentido común de nuestro tiempo». En el mejor de los casos una afirmación tan contundente podría ser válida exclusivamente para un sector de la filosofía contemporánea, el de la tradición metafísica continental europea, básicamente franco-alemana. Mas ello sería ignorar olímpicamente las grandes contribuciones de la tradición analítica anglosajona que marcó con Wittgenstein el «giro lingüístico» de la primera mitad del siglo XX, así como el «giro pragmático» que selló con Quine la tradición posanalítica de la segunda mitad del siglo XX.

En conclusión, creo que se puede coincidir en gran medida con JILS al sostener que los actuales procesos de globalización «tanto en los dominios de la cultura como en los de los sistemas sociales y la vida cotidiana [...] *tienden a una ampliación de los horizontes de sentido y abren la posibilidad de una apropiación más rica y variada de la experiencia humana*», pero de ahí a concluir que nos debemos «despedir de la modernidad» hay un trecho histórico y teórico realmente inmenso, que creo que será necesario analizar y debatir por muchos años.

Las ilusiones ópticas de la postmodernidad “made in Perú”

Guillermo Rochabrún

Pese a los esfuerzos de José Ignacio López Soria –con cuyos resultados tengo no pocas coincidencias-, siento que al pagar un innecesario tributo al “sentido común intelectual” de la época, sus planteamientos no alcanzan la libertad de pensamiento requerida para desentrañar a fondo nuestra realidad. La postmodernidad y su fascinación por lo diverso y el fragmento impiden explotar debidamente las peculiaridades de *nuestra* diversidad y fragmentariedad. Esto es lo que voy a tratar de argumentar en las páginas que siguen.

Hay muchas maneras de entender la modernidad. López Soria la comprende desde la imagen que ella misma nos ha vendido: monolítica, coherente, racionalista, científicista y objetivista. Por lo tanto, potencial si no vocacionalmente autoritaria. La mía –aprovecho un término “postmoderno”- es en cambio una *modernidad débil*, que alberga a racionalismo y romanticismo, que se construye sobre la objetividad del valor-trabajo y sobre la “soberanía del consumidor”, sobre los derechos del hombre y del ciudadano de un lado, y del otro la capacidad del Estado para monopolizar la

violencia legítima -pena capital incluida. Umbilicalmente etnocéntrica, pero que construye al mismo tiempo la noción de “etnocentrismo”, recurso autocrítico cuyas implicancias han sido de muy largo alcance⁵. En suma, una modernidad *abierta*. Debiéramos consignar pues, las limitaciones de esta última, y no las ya conocidas de una Modernidad-Pensamiento-Único.

No Somos Europeos

Dos son los temas centrales que López Soria aborda en el texto comentado: el asedio del pensamiento post-moderno a la modernidad, y la problemática realidad peruana. Tengo poco que decir sobre el primero, y basten estas observaciones:

- Afirmar que todo pensamiento es situado es una proposición tan moderna como la que más. Está claramente presente en Durkheim, cuando coloca a la ciencia como una práctica social derivada de la religión, profundamente semejante a ésta, corriendo ambas en existencias paralelas, y sin negar el profundísimo proceso de secularización que aquélla ha inspirado⁶.
- La diversidad es casi el primer axioma de un neokantiano como Max Weber; de ahí su dificultad para construir proposiciones totales. Pero éstas son inerradicables; ahí está la tesis del desarrollo histórico de la racionalización, aunque ella haya transcurrido por diversos canales en razón de las distintas religiones universales. Moderno pero conflictuado: ese era Weber.

La modernidad es pues, muchas cosas diferentes. En cuanto a la realidad nacional, coincido en mucho con el balance histórico que López Soria traza. Por lo mismo no puedo calificar un panorama que cubre varios siglos como “enfermedad” ni como “crisis”: ¿una sociedad inherentemente enferma, o en crisis permanente? Más bien ello lleva a sospechar que esta sociedad tendría un carácter peculiar a ser desentrañado, lo cual no lo encontramos en este escrito. Dicho sea de paso, ambas calificaciones suponen el procedimiento *moderno* de crítica que el mismo autor rechaza: definir una situación ideal (o para el caso, normal) no alcanzada, y que *debería* alcanzarse⁷. Así, es López Soria quien lanza un reclamo ante “...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.”

⁵ He tratado este punto en “La Imposible Sociología de César Germaná”, pp. 208-209. El debate del que formó parte fue publicado en *Debates en Sociología* No. 20-21. PUCP, Lima 1996.

⁶ Véase sus “Conclusiones” en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Akal Editores, Madrid 1982.

⁷ Desconcierta en el texto su rechazo a la modernidad al mismo tiempo que suscribe la realización de sus promesas. Esta dualidad no estaba presente en textos anteriores de López Soria que tuve ocasión de leer. También desconcierta la contradicción entre la invitación al diálogo, y la exclusión a quienes no suscriban que este país está enfermo. Para empezar, yo quedaría excluido.

Ahora bien, en la modernidad europea puede al menos distinguirse entre a) una crítica “reformista”, donde el estado ideal no es sino el orden existente despojado de sus defectos, y colocado como un horizonte insuperable; y b) la crítica “revolucionaria”, en la cual no cabe “corregir defectos”, y donde dicho horizonte queda superado y sustituido por otro. Por el contrario, en un caso como el nuestro el mero alcanzar el horizonte inicial sería ya poner el mundo de cabeza: como tantas veces se ha dicho, aquí hacer cumplir las leyes sería la más grande revolución. Esto significa que *no nos podemos pensar de la manera en que Europa* (o una Europa transplantada, como EEUU, Canadá y Australia) *se piensa a sí misma*, por más mundialización que nos invada⁸. Ni la noción de crítica puede tener aquí el mismo significado que allá.

López Soria califica nuestra modernidad como *sui generis*, como *defectiva*. La pregunta que me hago –muy “moderna”, digámoslo de paso- es *por qué* esta defectividad, y por qué no ha sido superada luego de varios siglos. Entre los rasgos enunciados por él quiero destacar uno que empalma con el significado que la colonialidad tiene para Mariátegui: el estar *de espaldas al territorio*, lo cual es parte del estar de espaldas a la población originaria. Coincido plenamente con este punto de vista. Las distintas *élites* no habrían podido usufructuar de este territorio sin las poblaciones originarias, sus conocimientos y formas de organización. No estando en juego eliminarlas, tuvieron que co-existir con ellas; en contrapartida, quedaron limitadas a la contemplación, admirativa o quejosa, de un territorio que les desbordaba. No pudiendo gobernar, se limitaron a administrar. Quiero agregar a esto el temprano dogma según el cual todo lo que existía en América era de una calidad ontológica inferior a lo europeo, desde el clima hasta los hombres. (Una situación análoga nunca fue enfrentada al otro lado del Atlántico.)

Llamar “enferma” o “en crisis” a una condición de existencia carece de sentido. Pero a la vez quiero hacer ver que lo certero del planteamiento anterior no pasa por el espejismo de la “diversidad”.

Un Defecto en la Visión

Mucho del argumento de López Soria descansa en la celebración de la supuesta diversidad que existiría en el país. Discrepo tanto del diagnóstico según el cual “no hay país más diverso”, como del entusiasmo que generalmente despierta⁹.

Lo que hubo en este territorio en tiempos pre-hispánicos fue una gran variedad de unidades políticas, las cuales experimentaron diversos intentos de centralización. Destruído el Tahuantinsuyo la dominación colonial buscó homogeneizarlas, por ejemplo a través de la religión católica, la lengua *quechua*, e instituciones como las comunidades. Este intento logró éxito en lo que eliminó –la autonomía política, diversas lenguas locales, la identidad de los grupos étnicos-, así como en la introducción de la institución comunal, pero fracasó en gran medida en sus intentos

⁸ Resulta difícil entender cómo para López Soria baste que en el mundo desarrollado se den ciertos fenómenos, o incluso ciertos discursos, para pensar que aquí hasta estos últimos se realizarán tal cual.

⁹ Tomo prestado el título del libro que editara Carlos Iván Degregori, *No hay País más Diverso: Compendio de Antropología Peruana*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. Lima 2000.

de establecer referentes comunes para las poblaciones originarias, como la noción de “indio”.

Este fracaso se traduce, hasta hoy, en un gran *localismo*. Cada poblado dispone de una gama cultural con la cual puede distinguirse, sobre todo frente a pueblos vecinos: vestimenta, danzas, música, comidas, fiestas patronales, costumbres, rasgos lingüísticos, etc., a la par que generalmente carece de identidad étnica y política. El localismo se revela también en los “clubes provincianos” formados en las ciudades grandes donde afluyen migrantes de muy distinta procedencia: luego del consabido “club departamental”, donde se concentran las *élites*, no se encuentran clubes de provincia, distrito o “etnia”, sino de cada poblado.

Ahora bien, si de esto se tratase estaríamos –sin connotación peyorativa alguna- ante la diversidad del folklorista. ¿Pero es que nuestra integración requiere del diálogo de $n \times n-1$ colectividades?, ¿tiene algún sentido sociológico o político llamar “diversidad” a este localismo infinito? ¿Cuál es el alcance de tales diferencias?, ¿qué se puede hacer con ellas?: ¿hay complementariedades?, ¿es posible desarrollar a partir de ellas una cierta división del trabajo? ¿O crean conflictos, por ejemplo disputándose los recursos del Estado, los gobiernos regionales y/o las municipalidades? Recuérdese los sucesos de Ilave, ocurridos “entre aymaras”; es decir, al interior de una *supuesta* identidad étnica, y digo *supuesta* porque para los grupos en conflicto ella no significaba nada en ese momento. ¿Podría decirse que ahí hubo alguna “diversidad” digna de ese nombre?

Cuando se habla con tanto descuido de “todas las sangres” demando pues que se haga un inventario de las mismas, para saber de qué estamos hablando. Se encontrará que tal cosa es imposible, porque tanto los individuos como los grupos nos definimos *de más de una manera*, dependiendo de lo que esté en juego¹⁰. Y sin embargo en su uso *ideológico* corriente “diversidad” alude a una taxonomía de cuño botánico o zoológico; es decir, a una gama de especies en las cuales cada elemento tendrá siempre un único lugar (me viene a la mente la clasificación colonial de “castas”, ya desde entonces inútil). Sospecho que el discurso de la “bío-diversidad”, o de la “mega bío-diversidad”, tan celebrado desde los ecologismos, ha sido fuente de inspiración en este planteo falaz, el cual sin quererlo soslaya las fracturas y la *fragmentariedad* de la sociedad peruana¹¹.

Esta fragmentariedad implica sí, diversidad, pero entendida como *heterogeneidad* y *dominación*, significados que la palabra “diversidad” elude inocentemente¹². Hay heterogeneidad –generalmente dicotómica- y no mera diversidad, cuando el sistema

¹⁰ Dicho sea de paso, de factores como este dependerá quiénes protagonizarán el diálogo que López Soria propone.

¹¹ El Perú no es un país *fragmentado*, pues ello supondría que alguna vez estuvo integrado. Es más bien, un país *fragmentario*; es decir, compuesto por fragmentos heterogéneos que hasta hoy no terminan de generar algún tipo de unidad. Por ello la celebración postmoderna del fragmento y la diversidad que conlleva, es *otra cosa*. Entre nosotros no pasa de ser una banal importación intelectual más.

¹² Mariátegui decía: “El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio.” (*Ensayos*, p. 269. Amauta, Lima 1968) Sostengo, parafraseándolo, que *la diversidad es un término que ha proyectado una supuesta variedad, en vez de afrontar una dualidad: la de los integrados y los excluidos.*

judicial (una de las quintaesencias del Estado moderno) en su escalón más elemental descansa en una instancia extra-estatal: los jueces de paz no letrados. Esta heterogeneidad es una *dicotomía* de principios socio-políticos heterogéneos, y no una galaxia cultural descolocada. El caso es que nuestro Estado (“cochambroso”, según Hugo Neira) ha reconocido desde siempre estos escalones fundamentales, pero de manera *pragmática* y vergonzosa, como una solución “parche”, y no como instancia constitutiva de nuestra realidad. Algo similar ocurre con las autoridades políticas locales.

Ahora bien, ¿es que debemos “abandonar la modernidad” para que esto cambie?, ¿o se trata más bien de darnos cuenta en qué consiste la nuestra y qué podría llegar a ser?¹³

Separarnos para Unirnos (es un decir, pero ya que de aperturas se trata...)

Siguiendo el ejemplo de López Soria termino también con algunas “proposiciones para no concluir”.

1. El Perú es una sociedad *sui generis*, marcada a) por una herida no resuelta entre el mundo occidental y las poblaciones originarias, y b) por nuestra relación más bien pasiva con el primero. Decir pues que “otra hubiese sido nuestra historia...si hubiésemos entendido y aceptado la diversidad como constitutiva de nuestro mundo” es pasar por alto que esa historia no fue ni es la de una constelación de peregrinos que llegan simultánea y pacíficamente a un territorio deshabitado.
2. Por lo tanto los problemas del país no pueden ser pensados fructíferamente desde una noción formal, ingenua y encubridora, como la de “diversidad”. Sí cabe hacerlo desde la dominación y desde nuestro carácter colonial. Desde ahí no hay cómo ni por qué renunciar a la totalidad concreta, ni ella no tiene por qué ser asfixiante.
3. El punto de partida de una solución radical pasa por redefinir la relación que establecemos con nuestro territorio y con las poblaciones que mejor lo conocen. Claro está, ello tendrá sentido mientras veamos al Perú como un país viable, lo cual no está garantizado.
4. No está mal asumir “consciente y gozosamente las diversidades que nos enriquecen”, pero la solución no pasa por ahí, sino por afrontar los abismos que nos constituyen. Pudiera ser que lo hagamos para separarnos, y desde la separación vivir en paz.

(Lima, 5/Mzo/2005)

La “socialidad adecuada” y el retorno de Arguedas

Carmen María Pinilla

¹³ ¿Por qué López Soria sostiene en su 8ª. proposición final, que “...en el Estado-nación, como lo imaginaron y soñaron nuestros ‘clásicos’ [¿cuáles, me pregunto?], no hay espacio para una socialidad como aquí la hemos entendido.”?

Me parece muy interesante el artículo de José Ignacio López Soria porque plantea claramente los grandes obstáculos que han impedido, e impiden, a nuestro país lograr constituirse en una sociedad de ciudadanos dignos y libres en la que prevalecen relaciones sociales igualitarias, y en la que el diálogo como actitud generalizada se convierte en fuente de enriquecimiento personal y general.

Considero especialmente atinado que el autor haya hurgado en las bases del proyecto de la modernidad, fuente de aspiraciones y de modelos aún vigentes, y destacado asimismo las relaciones entre conocimiento y política y -desde el surgimiento del positivismo- entre ciencia, poder y dominación.

El autor hace bien en destacar la necesidad de la comprensión no solo como herramienta epistemológica sino fundamentalmente como actitud. En esa misma línea, Gadamer sostiene que el hombre comprensivo es básicamente un hombre no dogmático, pues sabe por experiencia propia lo riesgoso que resulta atribuir sentido a las acciones ajenas, es un hombre que jamás puede pretender hablar desde un horizonte acabado.

López Soria muestra la necesidad de hacer extensiva la actitud comprensiva para lograr una “socialidad adecuada”, cuya base sería el respeto y reconocimiento por el otro. El desarrollo que hace López Soria de esta idea me parece fundamental, pues considero que, de lograrse, podrían eliminarse problemas constitutivos de la sociedad peruana.

Precisamente por ello es que deseo comentar aquí algunas ideas que planteó José María Arguedas. A lo largo de su vida, y como base de su proyecto de escritor, Arguedas intentó eliminar los poderosos prejuicios que entorpecían las relaciones entre peruanos de distintas culturas. Lograr el reconocimiento mutuo, más aún, la admiración entre peruanos, vivir como “un demonio feliz” todas las sangres, fue el derrotero -de plena vigencia- que nos plantean sus escritos.

Arguedas también meditó profundamente sobre otro tema que nos plantea López Soria: cuál es el sentido de la modernización. Arguedas aspiraba a que este proceso no trajera la desaparición de lo que llamó la “tradicción singularizante”, y por tal razón luchó denodadamente para hacer ver que el “choque cultural” debía darse en condiciones igualitarias y no en contextos de dominación como había ocurrido sistemáticamente en nuestro país. Aceptaba la modernización, pero “sin perder el alma” para seguir aportando al caudal de la cultura universal.¹⁴

Conseguir hoy en día que sea mayoritariamente asumida esta actitud comprensiva, base de una “socialidad adecuada”, según López Soria constituye un reto. Se trata de una tarea sumamente dificultosa. Su grado de dificultad y la manera de vencerla es actualmente materia de reflexión de destacados multiculturalistas, ya que es difícil lograr la apertura de espíritu, la “agilidad del alma” -en términos de Wilhem Dilthey-

¹⁴ ARGUEDAS, José María. “La sierra en el proceso de la cultura peruana”. *La Prensa*. Lima, 23 de setiembre de 1953. “El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas”, en *América Indígena*. México: núm. 2, año 1952. Y: “La cultura: un patrimonio difícil de colonizar”, en Francisco Miró-Quesada, Fernando de Szyszlo, José María Arguedas. *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino*. Lima: Industrial Gráfica, 1966.

para salir de sí mismo e imaginar el mundo desde horizontes extraños, a pesar del enriquecimiento incuestionable que esta experiencia implica.

A través del concepto de “fusión de horizontes”, Gadamer hace ver también que la comprensión origina cambios positivos en quien la practica.¹⁵ Tomando este concepto de Gadamer, Charles Taylor sostiene a su vez que la única salida para luchar contra la política del igualitarismo ciego a las diferencias está en la práctica de una actitud comprensiva y en la consecuente “fusión horizontal”.¹⁶

Asumiendo, pues, el reto que nos plantea José Ignacio López Soria con respecto a la viabilidad de la generalización de la actitud comprensiva, sería quizá ilustrativo tener en cuenta el importante papel que el mismo Gadamer asigna al arte en el proceso de acercamiento al otro. La experiencia estética nos conmueve de tal modo que se opera en nosotros un reacomodo de nuestros horizontes de sentido, permitiéndonos al mismo tiempo admirar-y gozar realmente- lo desconocido, lo diferente y extraño, valorarlo y hacerlo propio, sin dejar de reconocer su origen.

Hay varios artículos de Arguedas en los que, apoyado por los principios de Dilthey en *Vida y poesía*, expresa que a través del arte él buscaba “mostrar” una realidad sociocultural desconocida -y despreciada- y, al mismo tiempo, “golpear como un río la conciencia del lector, objetivo que, al parecer, alcanzó con creces a través de su obra literaria.

Felicitemos a José Ignacio López Soria por plantear la actualidad de toda esta problemática y por retornar a imaginar formas a través de las cuales sea posible la realización de la anhelada “socialidad adecuada”.

Enriqueciendo el debate

José Ignacio López Soria

No voy a aprovechar mi ventajosa condición de último participante para rebatir las críticas de los comentaristas a mis reflexiones, y menos aún para criticar sus propias proposiciones. Sostengo en el ensayo –y subrayo el término- que la actitud dialógica supone que los dialogantes no parten de una verdad preestablecida sino de la interpretación de la verdad como apertura. Y digo, además, que mis reflexiones necesitan ser contrastadas y enriquecidas con los aportes de quienes están también pensando el Perú crítica y prospectivamente. Asumo, pues, los comentarios como reflexiones alternativas que, a mi entender, no invalidan aunque sí enriquecen mis puntos de vista.

¹⁵ Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. En términos de Alfred Schütz, se trataría del enriquecimiento del “repositorio de experiencia disponible”, al producirse nuevos horizontes de sentido. En: *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós, 1966.

¹⁶ Charles Taylor. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. F.C.E: México, 1993, p. 99.

El enriquecimiento es obvio. Carmen M. Pinilla, en diálogo con los “mensajes” de mi ensayo y ateniéndose a la hermenéutica, aporta categorías fundamentales para pensar el Perú, recogidas de Arguedas, Gadamer y Dilthey. Guillermo Rochabrún, de la mano de Durkheim, Weber y Mariátegui y en un estilo picarescamente suelto, explora las peculiaridades de nuestra “diversidad y fragmentariedad”, recordándonos la colonialidad y la dominación que nos afectan y proponiendo el cambio de algunas categorías como “heterogeneidad” en vez de “diversidad” y “país fragmentario” en vez de “país fragmentado”. Con un comentario relativamente más elaborado, José Carlos Ballón -de cuya vocación por la filosofía me hace sentir él mismo, de alguna manera, responsable- propone una lectura más compleja de la modernidad occidental y una distinción más fina entre cultura y proyecto doctrinario, y nos recuerda los aportes de la filosofía colonial, que él conoce bien, a la historia del pensamiento moderno en el Perú.

Mientras que los comentaristas se vieron obligados, por la mecánica del debate, a partir de mi ensayo para someterlo a crítica, yo gocé de la libertad de elaborar una propuesta sin pie forzado alguno. Y esto naturalmente tiene sus consecuencias en el proceso discursivo. Asumiré, por eso, las proposiciones de los comentaristas como expresiones sueltas a las que no se les puede exigir la textura interna que se supone en un ensayo. Por otra parte, entiendo esas proposiciones como enriquecimientos, a veces críticos, de mi propia elaboración, y, por tanto, me dedicaré aquí, más que a responderlas, a develar las claves de mi reflexión: la forma discursiva, la perspectiva epistemológica, el punto de partida y el objetivo propuesto. En el develamiento de estas claves se verá más fácilmente en qué coincidí y en qué me distancio de los comentaristas.

He optado aquí por el ensayo, una forma discursiva que articula enriquecedoramente ciencia y arte, “neutralidad” científica y compromiso ético, filosofía y política. El ensayo es, a mi entender, la forma discursiva más apropiada para, primero, refigurar conceptualmente, sin pretender describirla, una totalidad multiforme como la nuestra; segundo, para abrir los caminos de la creatividad y la exploración teórica; y tercero, para extraer de las proposiciones y del hilo argumentativo consecuencias relacionadas con la filosofía práctica. Abogo así, sin declararlo explícitamente, por una tradición discursiva que nos viene de antiguo y que han cultivado con esmero en el Perú republicano desde Faustino Sánchez Carrión hasta Antonio Cornejo Polar, pasando por una larga lista de autores que han ensayado entender el Perú desde muy variadas perspectivas. Me alegra constatar que en la actualidad no son pocos los que cultivan esta tradición ensayística, una tradición que tiene su expresión más reciente en el excelente discurso de Salomón Lerner Febres con motivo de la entrega oficial del Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Veo en esta forma discursiva mayores potencialidades para el pensamiento crítico y prospectivo que en el cientifismo registrador y objetivante que frecuentemente caracteriza al saber universitario. Mi adhesión a la forma ensayo no significa, sin embargo, que suscriba las proposiciones de los ensayistas. Abogo por esa forma porque la considero más apropiada para pensar crítica y prospectivamente el Perú.

Es cierto que mi perspectiva epistemológica es hermenéutica y que, en el debate modernidad/postmodernidad, me inclino por las propuestas postmodernas. Sé muy bien, por otra parte, que el talante débil del pensar postmoderno, que como el

moderno no es monolítico, remece seguridades y contundencias, epistemológicas y de las otras, y provoca escozores de los que algunos quieren librarse calificándolo de “moda” de occidentales satisfechos. Sabemos bien que la descalificación por foráneo tanto del pensamiento crítico como de nuevas propuestas estéticas, éticas y jurídicas e incluso de modos de vida y formas de organización social, es un recurso del que hacen un uso frecuente los conservadorismos. No considero conservadores a mis comentaristas, porque sé que también ellos están embarcados en buscar salidas para un pensamiento crítico. Los invito, sin embargo, a enriquecer sus reflexiones dialogando creativamente con quienes asumen críticamente la modernidad y sus vigencias desde perspectivas postmodernas. De estas perspectivas -sin importarme demasiado si son autóctonas o foráneas y asumiéndolas como riqueza humana a la que no tengo razón alguna para renunciar- recojo la ontología débil, la epistemología dialogante, la consideración de la verdad como apertura y no como punto de partida ni de llegada, la adhesión a la pertenencia, el decidido reconocimiento del otro en su diversidad, la interpretación de la totalidad como convergencia provisional y abierta y no como estructura cerrada, en fin, la apuesta por la heterogeneidad como piedra angular para pensar y construir formas de vida que permitan la realización en plenitud de la posibilidad humana individual y colectiva. Es decir, veo en las perspectivas postmodernas mayores posibilidades de autocercioramiento y una posibilidad de pensamiento utópico que no acierto ya a encontrar en la filosofía moderna y menos aún en las hechuras que la modernidad nos ha dejado como herencia. Propongo por eso la despedida del pensamiento moderno, pero aquí despedida no significa olvido. El proyecto moderno constituye parte importante del pasado de nuestro propio presente. Necesitamos seguir dialogando con ese pasado, interpretándolo más que registrándolo, para darle densidad y continuidad históricas a nuestras propias reflexiones. El acercamiento a la modernidad nos dejó reformuladas, aunque incumplidas, promesas de racionalidad, libertad, equidad y bienestar que siguen siendo tareas en nuestro presente. No se trata de abandonar esas tareas sino de reformularlas desde una perspectiva que nos permita a todos vivir dignamente juntos siendo diferentes y apropiándonos, sin ataduras, de la riqueza humana.

Mi punto de partida es el presente, o intenta serlo, un presente que, además de estar atravesado por las promesas incumplidas de la modernidad, nos plantea nuevos retos como la convivencia gozosa de las diversidades o, si se prefiere, de las heterogeneidades, y la ampliación de los horizontes de significación y de sentido y, por tanto, la posibilidad de apropiación de la riqueza humana. Es así como leo lo que otros entienden como liberación de las diferencias, por un lado, y globalización, por el otro. Dos tipos de procesos frecuentemente contrapuestos y sembrados de riesgos: exclusivismos, relativismos, acentralismos y fundamentalismos, de una parte, y desembozados afanes de dominación y sometimiento a escala global, por la otra. Lo cierto es que estos y otros retos de la actualidad, tanto en su vertiente negativa como en la positiva, están poniendo en cuestión nuestras modernas –ahora ya tradicionales– maneras de percibir, valorar, legitimar, refigurar sensiblemente, relacionarnos, organizarnos, etc. y están exigiendo nuevas vinculaciones, lealtades, identidades y sensibilidades, todo lo cual es difícilmente compatible con esa hechura por excelencia del proyecto moderno que conocemos como estado-nación y que entiendo aquí no sólo como forma de organización macrosocial sino como horizonte perceptivo, axiológico y de representación y como escenario de la vida cotidiana. En la medida en la que el diseño y la construcción del estado-nación alimentaron los

sueños del ensayismo peruano, en esa misma medida, pienso yo, hay que despedirse de esos sueños, asumiéndolos como mensajes que nos vienen del pasado de nuestro propio presente pero que no pueden ya inspirar un proyecto societal y una socialidad que promuevan la convivencia gozosa de las diferencias que nos constituyen y que faciliten la apropiación de la riqueza humana.

El objetivo fundamental de mi ensayo puede resumirse en la búsqueda de salida para un pensamiento crítico y prospectivo, con la mirada puesta en la necesidad de responder a los retos de la actualidad tanto en el orden institucional como en el de la socialidad. Agradezco a Ballón la clara distinción que establece entre estos dos dominios, así como sus aportes con respecto a los antecedentes del pensamiento de la modernidad en el Perú. Aclaro, sin embargo, que mi intención no fue reconstruir “científicamente” la historia del pensamiento moderno en el Perú sino sólo dialogar, interpretándolos, con los mensajes que nos vienen de ella. Tampoco me propuse, como supone Rochabrún, encubrir “los abismos que nos constituyen”, entendiendo nuestra historia como “una constelación de peregrinos que llegan simultánea y pacíficamente a un territorio deshabitado”. No me voy a parar a demostrarlo, pero sinceramente no creo que una lectura atenta de mi texto dé para suponer en él una voluntad encubridora. Lo que busco, y por lo que apuesto, es la viabilidad del Perú, en el entendido de que la viabilidad de las comunidades humanas depende, por cierto, de elementos objetivos, pero depende mucho más de la capacidad y la voluntad para darse un orden societal y una socialidad que respondan a los retos que tiene planteados. Yo sí creo que es posible y deseable vivir dignamente juntos, pero sostengo que esa viabilidad pasa por reconciliarnos con nosotros mismos, con nuestras historias, con nuestros territorios, reconociendo y asumiendo las diversidades que nos constituyen y abriendo caminos para la apropiación de la riqueza humana. No es fácil tomarse en serio esta propuesta de viabilidad porque ella nos exige efectivamente, como bien anota Rochabrún, “afrontar los abismos que nos constituyen” y remece nuestros tradicionales cánones perceptivos, axiológicos, representativos, organizativos y propios de la vida cotidiana.

Quiero terminar estas anotaciones agradeciendo a los comentaristas su disposición a dialogar críticamente con mi texto. Creo que no importa demasiado que sus proposiciones coincidan o no con las mías. No estamos en una discusión que tenga que terminar en victorias o en derrotas, finales ambos que paralizan el diálogo. Lo que realmente importa es alimentar y enriquecer el debate, y creo que los comentaristas han contribuido significativamente a ello con estilos y talentos diferentes.