

LA IRREALIDAD NACIONAL

Miguel Giusti

En el año 1917, en el diario *El Perú*, apareció una serie de artículos ensayísticos bajo el título de *La realidad nacional*, el primero de los cuales empezaba con las siguientes palabras, tan elocuentes como actuales: “El Perú está enfermo”¹. Es, hasta donde llega mi información, la primera vez que esta enfática expresión -“la realidad nacional”-, sobre la cual se nos ha invitado a reflexionar filosóficamente en este ciclo, aparece ella sola, sin más especificaciones, intitulado un trabajo, a modo de síntesis conceptual del problema que ha de ser desarrollado. Su autor, Víctor Andrés Belaunde, a quien debemos muchas obras más sobre estos asuntos, fue por añadidura fundador del Instituto Riva-Agüero, desde el cual promovió las investigaciones interdisciplinarias sobre la problemática nacional. Entiendo pues como una cosa natural que el Instituto Riva-Agüero haya acogido la iniciativa estudiantil de organizar este conversatorio y le haya dado su respaldo institucional. Y agradezco por haber sido invitado.

Es una cosa natural -decía-, pero es también una cosa delicada. Porque a los peruanistas ligados al Instituto Riva-Agüero se les ha hecho responsables de difundir, en nombre de la “ideología católico-reaccionaria”, una imagen hispanizante, conservadora y artificial del Perú, destinada primordialmente a encubrir los verdaderos problemas de la “realidad nacional”². Por la figura en quien se inspira y que le da nombre, el Instituto no sólo está estrechamente vinculado al debate sobre el país, sino encarna además una posición definida en ese debate, posición que es ella misma un capítulo de la historia -y de la historia de la historia- del Perú republicano. No podemos olvidar estos datos cuando hablamos aquí de la filosofía y la realidad nacional. El simple hecho de recordarlos nos introduce directamente al problema central de este conversatorio.

José de la Riva-Agüero y Víctor Andrés Belaunde pertenecen, junto con Francisco García-Calderón, a la así llamada “Generación del Novecientos”, de la cual nos dice Augusto Salazar Bondy con razón

que ha sido “exaltada hiperbólicamente por unos y descalificada sumariamente por otros”³. Fue con ellos, y también contra ellos, que se inició el discurso sintetizante y totalizante, la controversia ya secular sobre el Gran Relato⁴ de la nación peruana. A esa constelación pertenece, estrictamente hablando, la caracterización conceptual que subyace a la pregunta misma por la relación entre filosofía y realidad nacional. Recordemos, en ese sentido, que Víctor Andrés Belaunde publicó en 1931 su obra *La realidad nacional* en respuesta a los *Siete ensayos... de la realidad peruana* de Mariátegui, y que cada uno de ellos disponía, a su favor, de una filosofía compacta y dúctil (“constructiva”, la llama Belaunde) para garantizar la veracidad de su propia posición. La forma de plantear el problema parece ser tan antigua -y tan anticuada- como las respuestas a las que ha dado lugar.

Pero, antes de seguir adelante, conviene que les diga qué les espera en esta exposición, siguiendo el consejo de Aristóteles, para quien no hay discurso que se escuche con más atención que aquél del que se sabe cuándo va a terminar. Mi conferencia tendrá dos partes. En la primera -La realidad nacional- proseguiré por la pista histórica que ya hemos abierto, tratando de aclarar el significado que se atribuye a esta enfática expresión y poniendo de relieve algunos rasgos estructurales de su planteamiento, que permanecen invariables pese a la diversidad de interpretaciones de dicha “realidad”. La segunda parte -La irrealidad nacional- tratará más bien del desenlace del proceso histórico al que se alude en la primera parte, a saber: del abandono del Gran Relato sobre la nación y de su sustitución por los discursos fragmentarios que todos conocemos sobre el desborde popular, la informalidad, las perspectivas regionales, la lógica del mercado y, por sobre todo, la defensa de los Derechos Humanos y la pacificación del país. Procuraré mostrar que en esta situación creada por la fragmentación de nuestros discursos, en la situación actual del Perú, se asocia cada vez más intensamente el problema nacional al problema de la supervivencia, como suele ocurrir en aquellos casos en que la guerra estalla en un orden, o en un desorden social. No le está demás decir que no pretendo escribir historia. Pero tampoco está demás recordar que todos nuestros discursos, todos nuestros textos, son siempre de algún modo historias, relatos coherentes.

LA REALIDAD NACIONAL

Al declarar en 1917 que “el Perú está enfermo”, V.A. Belaunde no piensa estar haciendo un descubrimiento. Muchos antes que él, nos asegura, han detectado la enfermedad del país, enumerado sus males y propuesto diversos remedios. En lo que él quiere diferenciarse es más bien en el diagnóstico, en la determinación específica del mal que nos aqueja: “El Perú está enfermo, en verdad. Mas, ¿cuál es su dolencia? ¿Es física, biológica o psíquica? ¿Está en la tierra, en la raza o en los ideales y las aspiraciones colectivas?. Quisiera probar en estos artículos que nuestra enfermedad es principalmente psíquica, que la postración nacional que nos preocupa tiene su raíz profunda en la falta de intensidad en las aspiraciones colectivas, en la desviación de los ideales nacionales inspirados hasta hoy en una cultura imitativa no iluminada por la visión directa del ambiente y que no ha tenido la palpitación y la sabiduría de la realidad. Una filosofía perezosa, superficial, imbuida en un negro pesimismo, ha atribuido la postración nacional al factor desfavorable del territorio o a los inconvenientes de la raza”⁵⁵.

A diferencia pues de quienes diagnostican un mal geográfico o un mal racial, Belaunde piensa que el mal nacional es psíquico, pero no en un sentido individual sino en un sentido colectivo. Nos hace falta un ideal nacional movilizador. Ahora bien, siguiendo con el símil del organismo enfermo -tomado de la sociología de la época-: la única forma de curar semejante enfermedad es reavivando en el paciente la salud que le es originaria. El ideal colectivo debe brotar, en ese sentido, de la constitución misma del organismo afectado, y no de la asimilación de rasgos de otros organismos nacionales, por más saludables que parezcan.

Se entiende pues que la expresión “realidad nacional” encierra un doble sentido. De un lado, ella designa el conjunto de rasgos defectuosos, empíricamente identificables, de la organización social e ideología del país. De otro lado, ella define el conjunto de rasgos positivos que caracterizarían a la identidad nacional. El primer sentido es descriptivo, el segundo prescriptivo. Y como es lógico, sólo el sentido prescriptivo (la definición de la salud constitutiva del organismo) hace posible identificar ciertos rasgos como defectuosos (“describir” los síntomas de la enfermedad).

Belaunde es elocuente y contundente en el listado de los males del país. Las "aspiraciones colectivas" de los peruanos han estado "mal orientadas" desde la independencia, nuestra cultura carece de "sentimiento" (es decir, de adhesión emocional a nuestra tierra). La raza española es voluntariosa, pero no es sentimental. La raza indígena debe haber sido sentimental, pero ahora tiene la sensibilidad adormecida por la coca y el alcohol. Y el mestizo, "que es el representativo de la nacionalidad, diremos más exactamente, la nacionalidad misma"⁶, no ha heredado ni una cosa ni la otra: es ligero, blando, asentimental, abúlico, carece de audacia heroica, tiene "astucia e ingenio, pero no imaginación superior"⁷. La regla de nuestra psicología colectiva es la incoherencia, la completa esterilidad y el individualismo. "No tenemos personalidades vigorosas, pensamientos profundos ni sentimientos que irradian al cuerpo social"⁸. Etc., etc. El recuento de nuestros males es mucho más largo -lo saben quienes conocen los textos-, la transcripción es siempre categórica y el retrato no deja de tener cierta penetración psicológica. Es, pese a sus notorios prejuicios, una suerte de fenomenología de la vida peruana (como la que pedía Juan Abugattas). Hay muchas como ella entre fines de siglo y los años treinta, en autores de todas las tendencias (Mariátegui incluido), seguramente por influencia de la psicología colectiva y del mismo espiritualismo. Sería muy interesante hacer un estudio comparativo sólo de estos retratos, prescindiendo, hasta donde se pueda, de los prejuicios ideológicos que se filtran; con seguridad hallaremos allí una información reveladora -a lo mejor hasta rasgos ancestrales comunes de los peruanos. Aunque, claro está, no los hay hechos por indios.

Pero, si ésta es la descripción de la situación realmente existente de la nación, ¿cómo entender el llamado que allí mismo se hace a adecuarse a la realidad nacional, a "orientar los espíritus hacia ella"⁹?. La respuesta es obvia, y ha sido ya sugerida: el llamado sobre entiende un segundo sentido de la expresión "realidad nacional", por medio del cual se alude a una definición ideal del país o a una caracterización conceptual de tipo prescriptivo. Por eso dice Belaunde que "el remedio de esta enfermedad es un remedio de profundidad, de adentramiento"¹⁰; es una develación de la "íntima esencia" de la peruanidad¹¹. Esta realidad nacional es, en Belaunde, la "síntesis viviente" de la hispanidad y el incario, alimentada por la catolicidad occidental -la cual sería precisamente el elemento cohesionador de

nuestros ideales colectivos.

La ambivalencia de la expresión “realidad nacional” no debería sorprendernos. Ella es exigida en cierto modo por su empleo mismo. Hoy se suele decir al respecto que es el paradigma de la subjetividad el que, contraponiendo el saber a la realidad, se obliga a develar en ésta última una esencia profunda accesible sólo al saber. La realidad nacional, entendida prescriptivamente, exige el correlato de una conciencia nacional. Y esa es justamente, como sabemos, la función que le asigna a la conciencia nacional la generación de V.A. Belaunde. La obra que comentamos declara expresamente estar dirigida a la conciencia nacional.

Estas primeras reflexiones bastarían, a decir verdad, para mostrar cuán equívoca es la formulación del tema de este conversatorio, así como para desechar algunas suposiciones ingenuas, como aquella que exige a la filosofía (así, a secas) ocuparse de la realidad nacional (también a secas). Como hemos visto en el caso de Belaunde, y como veremos en otros casos, la así llamada “realidad nacional” es menos real y más filosófica (o ideológica) de lo que aparenta, y la filosofía, por su parte, es siempre sólo reflexión sobre la realidad (y/o sobre sus interpretaciones).

Pero volvamos a la Generación del Novecientos. Me he detenido en V.A. Belaunde por haber sido el primero en emplear la expresión “realidad nacional” en el título de un escrito polémico, pero hay ciertamente muchos autores más que comparten su forma de plantear el problema. Advierto, en todo caso, para evitar confusiones, que los artículos a los que me he referido aparecieron publicados una segunda vez en 1932, en forma de libro, bajo el título *Meditaciones Peruanas*, pues un año antes Belaunde había utilizado la enfática expresión para intitular su obra en respuesta a los *Siete ensayos*. No es tampoco mi intención “descalificar sumariamente” (como decía Salazar Bondy) a esta generación. Creo, por el contrario, que las circunstancias en que hoy vivimos (curiosamente emparentadas con las de entonces), nos permiten hacer una lectura más diferenciada de aquellas epopeyas nacionalistas, de las que aún se conservan huellas en la resurrección de las utopías.

LA IRREALIDAD NACIONAL

Lo que no deja de sorprender es la vivacidad del debate nacional en aquellos años y la variedad de obras importantes producidas entonces. Fue, sin duda, un periodo decisivo de la historia y la historiografía del Perú. De él habla Pablo Macera con nostalgia, como de un momento privilegiado para la Historia¹². No, por supuesto, para la Historia como disciplina aislada, sino para la reflexión histórica englobante que incorporaba con naturalidad en sus análisis los aportes de todas las ciencias sociales. Justamente por la importancia entonces atribuida a la Historia, habla Macera para esa época -con un término filosóficamente no muy afortunado, en realidad- de un predominio del historicismo. Distingue un primer historicismo tradicionalista (el de la Generación del Novecientos: Belaunde, Riva-Agüero, García-Calderón) de un segundo historicismo radical (el de la Reforma Universitaria: Mariátegui, Haya, Sánchez, Porras, Basadre). Ambos historicismos, en conjunto, a través de sus disputas, dan cuenta del predominante interés de la época por el problema nacional, interés alimentado seguramente por la crisis profunda que la Guerra de 1879 produjo en la sociedad peruana tradicional de fines de siglo. Añade Macera: "Esta motivación determinó asimismo que su historiografía fuese algo así como una historia judicial, un proceso abierto contra las generaciones anteriores a las suyas, para atribuirles la culpabilidad principal de los desastres sufridos por la colectividad peruana"¹³. Tomo esta cita del primer volumen de los *Trabajos de Historia*, donde aparece su famoso texto *Explicaciones...*

La tesis de Macera es compartida por el mismo V.A. Belaunde, para quien la experiencia trágica de la guerra -de la Guerra con Chile- parece ser el detonante principal de la difundida meditación contemporánea sobre el problema nacional. "Lo que no pudieron producir la guerra de la Independencia y los primeros años de la República, escribe Belaunde, lo pudo crear la guerra del 79... La guerra cohesionó en un máximo esfuerzo de defensa a los distintos elementos del organismo peruano, mezcló en las horas supremas del sacrificio, la sangre de todas las razas, y debió sellar definitivamente esa unión por la comunidad en un inmenso dolor. La tristeza de la ocupación, la amargura de las derrotas, la herida sangrante de la mutilación del territorio, debieron traernos una enorme compensación moral: la disposición del país para volver sobre sí mismo, buscar las causas de su mal, encontrar en la realidad la orientación salvadora..."¹⁴. Pero la

oportunidad, reciente aún, no fue aprovechada, la catástrofe nacional parece prolongarse en tiempos de paz, es imperativo emprender la tarea de la regeneración moral de la sociedad. “Es triste decirlo, pero no surgió después de la guerra... aquel impulso de renovación radical... Hay que confesar sincera y valerosamente que la obra reformadora no se inició, ni se intentó siquiera”¹⁵.

Una regeneración moral de la sociedad después de la guerra era justamente lo que se proponía Manuel González-Prada. Aparecen ya en él la imagen del organismo enfermo y, con lujo de improprios, la “descripción” de los males de la realidad nacional. Su prosa incendiaria es suficientemente conocida. Cito aquí sólo un pasaje de *Páginas Libres*, pertinente para nuestro tema: “Hoy el Perú es un organismo enfermo, donde se aplica el dedo brota pus... ¿Qué tenemos?. En el Gobierno, manotadas inconscientes o remedos de movimientos libres; en el Poder Judicial, venalidades y prevaricatos; en el Congreso, riñas grotescas sin arranques de valor y discusiones soporíferas sin chispa de elocuencia; en el pueblo, carencia de fe porque en ningún hombre se cree ya, egoísmo de nieve porque a nadie se ama, y conformidad musulmana porque nada se espera... La historia de muchos gobiernos del Perú cabe en tres palabras: inbecilidad en acción”¹⁶. La posición rebelde y revanchista de González-Prada es importante porque desemboca en un cuestionamiento de la nacionalidad misma, y porque le plantea a esta su problema principal: el entonces llamado “problema del indio”. Es el inicio del Gran Relato sobre la identidad nacional. Y la severidad de sus denuncias -de las que no se salva casi nadie- no hace sino reforzar el hecho de que lo mueve tan sólo un principio moral, una idea de nación.

Afirman los historiadores de las ideas que la “sustancia filosófica” del pensamiento de González-Prada fue el positivismo¹⁷. Y que el espiritualismo de Bergson lo fue de las ideas de V.A. Belaunde, como el marxismo de las de J.C. Mariátegui. Estas aseveraciones tienen algo de indiscutiblemente cierto: que dichos autores se remitieron explícitamente a las filosofías mencionadas, en sus escritos y en su acción política. Pero tienen también algo de indiscutiblemente irrelevante, pues no tendría sentido afirmar que su posición frente al problema nacional se deriva directamente de tal o cual filosofía. Es interesante, por supuesto, ver cómo emergen, en la argumentación de

LA IRREALIDAD NACIONAL

González-Prada, tópicos del positivismo desimonónico, o cuánta influencia tuvo la filosofía espiritualista no sólo entre los llamados “espiritualistas”, sino también en Mariátegui, en el indigenismo o en el pensamiento católico. No obstante, las distintas posiciones filosóficas teminan por ceder el paso al Gran Relato Nacional en los términos estructurales que hemos descrito. Y así, positivismo, espiritualismo, marxismo o existencialismo van sirviendo sucesivamente, a lo largo de este siglo, para denunciar, en estilos distintos, los graves males del organismo social en nombre de una idea de nación, o de clase, que hace las veces de instancia de enjuiciamiento moral, accesible sólo a una correlativa conciencia nacional, o conciencia de clase.

Es pues artificial trazar, como se ha hecho, una historia de la filosofía peruana en la que las corrientes filosóficas se suceden una a la otra siguiendo el patrón de la evolución del pensamiento europeo¹⁸. El mismo Augusto Salazar Bondy, a quien debemos una coherente y sugerente versión de dicha historia, lo reconoce al señalar que “el positivismo peruano es... un sistema de ideas amplio y ambigüo, un producto sui generis de la cultura de un país en formación”¹⁹. En el Perú hemos tenido positivistas católicos (además, por supuesto, de los anticlericales), marxistas bergsonianos, espiritualistas revolucionarios y espiritualistas conservadores, católicos marxistas y, por añadidura, todo tipo de conversos de una posición a la otra. En las condiciones específicas de este “país en formación” y en la coyuntura de la postguerra, las corrientes filosóficas invocadas pierden su significación (europea) originaria y adoptan a veces figuras inéditas o incluso contrapuestas a lo que de ellas teóricamente cabría esperarse.

Dicho sea de paso, esto es algo que Mario Vargas Llosa supo recrear magistralmente en *La guerra del fin del mundo* y de lo que pareció olvidarse por completo en la concepción de su programa político. Ni su modelo de modernidad fue percibido, en los hechos, con el significado cristalino que él le atribuía, ni su derrota se debió al éxito del único adversario previsto por su teoría (el “totalitarismo marxista”). Todo ocurrió más bien -al menos en la superficie- bajo el signo de la confusión, la distorsión y la sorpresa... ¡como en Canudos!

te en Mariátegui y Haya de la Torre. Ellos son, por su polémica misma con el Primer Historicismo, parte constitutiva del Gran Relato Nacional, y sus concepciones han tenido y siguen teniendo vigencia en el Perú no sólo en los proyectos políticos que han inspirado, sino sobre todo -como señala Macera- “en los moldes y esquemas” que sirven a muchos “para pensar y, a veces, para no pensar”²⁰. La polémica giró en torno a la interpretación del “problema del indio” y, más en general, en torno a las estructuras de poder económico, nacional e internacional, subyacentes al proceso de formación de la nación peruana. En el marco de esta argumentación, y a riesgo de incurrir en simplificaciones, quisiera destacar tan sólo que la idea de realidad peruana empleada por Mariátegui posee una estructura análoga a la idea belaundista de realidad nacional que pretende reemplazar. También en su caso la “realidad” tiene una apariencia empírica indeseable -cosa que se expresa en la denuncia de las múltiples formas de explotación vigentes-, y tiene también un dinamismo intrínseco explicativo, una “esencia íntima”- en su caso, el conflicto de clases e intereses económicos. Escribe Mariátegui “La nueva generación... está muy distante de un nacionalismo declamatorio y retórico. Siente y piensa que no basta hablar de peruanidad. Hay que empezar por estudiar y definir la realidad peruana. Y hay que buscar la realidad profunda y no la realidad superficial”²¹. Y en evidente alusión a la tesis de V.A. Belaunde, denuncia en su artículo lo nacional y lo exótico, el “mito”, la “ficción” de una realidad nacional independiente del mundo europeo y que pudiera ser fuente de inspiración de la política, la filosofía o la ciencia. “El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial”²². La realidad nacional es, pues, tanto una realidad vigente como una realidad latente, y no puede ser entendida sino en el contexto mundial. El Perú del que nos habla Mariátegui no existe; en sus propias palabras: “es todavía un concepto por crear”²³.

En Mariátegui, el análisis económico, clasista e internacionalista de la situación del país, está ligado al contexto intelectual, espiritualista, de la época. Por eso, el polo subjetivo de esa realidad peruana en formación puede seguir siendo una suerte de conciencia nacional y no sólo conciencia de clase. Su visión del marxismo se incorpora así al Gran Relato Nacional. Pero en los políticos y científico-sociales que se

remiten a él a partir de los años 50, han desaparecido ya los recursos conceptuales para plantear el problema de la nación en términos sistetizadores. Las ciencias sociales emergentes hacen valer orgullosamente el estatuto científico del marxismo para efectuar sus análisis de la realidad social. Ante la pervivencia de las viejas estructuras oligárquicas, contraponen el estudio de las relaciones económicas de la realidad nacional a la filosofía ideológica de la conciencia nacional. Se comienza así a tejer una compleja red, nacional e internacional, de relaciones de clase -relaciones de dependencia-, sobre la cual se hace reposar la explicación de los problemas del país. Pero como la presunta científicidad del análisis impide ya tematizar una conciencia de carácter nacional, la compleja red de relaciones de clase hallará su correlato subjetivo en una igualmente compleja red de relaciones de conciencia de clase. Ello explica, a mi entender, porqué fueron tan violentas las disputas en la izquierda acerca de la caracterización socio-económica de país: lo que allí estaba en juego era la definición del elemento finalmente integrador del país, el sucedáneo de la conciencia nacional.

Un intento aislado de replantear globalmente el problema nacional en el contexto de la teoría de la dependencia, lo podemos hallar en un filósofo, en Augusto Salazar Bondy. Salazar Bondy reproduce, llevándolos al extremo, los términos estructurales que habíamos señalado con respecto al Primer Historicismo: la denuncia de los males de la realidad nacional vigente, la postulación de una realidad nacional positiva latente, y el consiguiente llamado a una concientización. Pero como su principal instrumento de análisis es la teoría de la dependencia, el modelo que nos propone carece de fuerza explicativa. Sostiene Salazar Bondy que no sólo la filosofía, sino también la realidad y la cultura en general son defectuosas ("defectivas", "negativas") en el Perú. Leemos, por ejemplo: "La cultura del conjunto de la población que habita dentro de las fronteras del Perú actual es plural, híbrida, carente de integración. No hay en verdad una cultura orgánica peruana... Prevalcen en nuestra vida la mistificación de los valores y las realidades, la inautenticidad en las actitudes, el sentido imitativo, la superficialidad en las ideas y la improvisación de los propósitos... Nuestra conciencia está dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad..."²⁴. Prestemos atención a este uso de la palabra "realidad": si

vivimos de mitos que la “enmascaran”, quiere decir que no es real lo que creemos de facto sino lo que deberíamos creer. Nuevamente vemos desdoblarse la realidad nacional en realidad aparente y realidad subyacente. Pero, ¿cuáles son esos mitos de los que habla Salazar Bondy?. Vale la pena citar un pasaje un poco más largo al respecto: “Hay, por ejemplo, un mito de la naturaleza peruana según el cual ésta es inmensamente rica y abundante, cuando en verdad nuestra geografía es una de las más ásperas y difíciles del globo. Hay un mito de la grandeza pasada, que mistifica la idea del Perú y aparta al poblador de las empresas inmediatas, modestas y prosaicas, pero indispensables para el progreso y la liberación del país. Hay un mito de la república, del orden democrático y constitucional, que adormece las rebeldías y quiere ignorar la existencia efectiva de varios regímenes legales, de varias órdenes de derechos y obligaciones, fundados en intereses dispares de individuos y grupos particulares. Y hay un mito de la hispanidad, otro de la occidentalidad o latinidad del Perú, así como hay un mito de la catolicidad (opuesta a temidas desviaciones doctrinarias o a la incredulidad perniciosa de otras naciones) y de nuestra “espiritualidad” (contraria al supuesto “materialismo” de pueblos cuya cultura casi siempre ignoramos y cuya fortaleza envidiamos y recelamos). Por la vigencia de tales mitos mistificadores de la realidad del país, los peruanos, en cuanto tienen una conciencia positiva de sí, viven de espaldas a su mundo defectivo, adormecidos por la ilusión de un ser normal o valioso y por la satisfacción de apetitos efímeros y excluyentes”²⁵.

He leído este largo pasaje para que veamos cuán interesante sería estudiar comparativamente los retratos cuasi-fenomenológicos de la vida peruana. Pero el modelo explicativo no es convincente, porque la única realidad positiva que emerge, al abandonar los mitos, es el hecho de ser un país dependiente y dominado. La dominación sería la causa última de todos nuestros males, sociales y culturales. Naturalmente, el reverso de la dominación es la liberación. Pero, ni la primera es suficiente para explicar los males específicos del Perú, ni se entiende tampoco qué contenido positivo podría tener una cultura cuya esencia radica en liberarse de otra.

Recapitulando lo dicho en esta primera parte, podemos afirmar que la invocación a comprender la realidad nacional, lejos de ser una tarea

LA IRREALIDAD NACIONAL

nueva o una tarea evidente, es una controversia constante en la historia del Perú republicano desde los años siguientes a la Guerra del Pacífico. En la búsqueda de una definición sintetizadora de nuestra identidad, en la construcción del Gran Relato de la Nación Peruana, el elemento constitutivo y persistente ha sido el rechazo de la realidad existente y la proyección utópica de una realidad armónica que encarnaría supuestamente nuestra “esencia íntima”. “En los diferentes trabajos de interpretación del Perú, escribe Julio Cotler, se le define por sus rasgos negativos, por lo que no es y por lo que podría y debería ser. Parecería que un sentimiento de frustración fuera el común denominador que ha motivado a los autores a tratar de entender y desentrañar las deficiencias e incapacidades de nuestra sociedad y proyectarse a fin de lograr una integrada referencia social y cultural”²⁶. En efecto, esa realidad nacional, el Perú, como hemos visto, no existe: es un país “enfermo”, un “concepto por crear”, un “país adolescente”, una “realidad defectiva”, un “problema” y, en el mejor de los casos, una “posibilidad”. Ninguna de las versiones en debate logró su objetivo, el Gran Relato ha ido perdiendo vigencia a lo largo de los años y las crisis, y de esa historia parece quedarnos sólo la irrealidad de la nación.

LA IRREALIDAD NACIONAL

El único grupo en el país que ha logrado preservar y construir un Gran Relato compacto, llevándolos hasta sus últimas consecuencias, es Sendero Luminoso. Es un relato que echa sus raíces en la tradición que hemos comentado, pero es un relato necesariamente mudo y necesariamente violento porque hace reposar su validez en la supresión de la controversia que le es constitutiva. En Sendero podemos ver reflejada, como en negativo, la lógica perversa de los discursos totalizante construidos en nombre de la moral. Es la lógica del fanatismo iniciático, que se desprende de su contenido específico y llega a adoptar una forma autónoma, de la que se alimenta sin cesar. La violencia no es para Sendero tan sólo un medio para alcanzar un fin, sino ella misma un fin, una dimensión esencial de la pureza de sus ideales y un rasgo patológico de la desesperación social.

regiones y actividades del país. Desde Lima, desde el entorno en que nos desenvolvemos, sólo paulatinamente nos vamos dando cuenta de las dimensiones que ha adquirido esta guerra y de sus múltiples repercusiones en la vida nacional. No me refiero sólo a la decena de miles de muertos o a la destrucción de todo tipo de instalaciones productivas en el país. Además, la guerra subversiva ha producido ya un movimiento migratorio enorme, haciendo vivir a la población campesina del Perú una de las más sórdidas experiencias de toda su historia. Y progresivamente, Sendero viene determinando los temas del debate público en el país.

El hecho de que el movimiento senderista tenga una raigambre en la tradición nacional explica en cierto modo la inacción, sobre todo inicial, de muchos sectores de la sociedad frente a su expansión, y explica también el respaldo que ha podido tener, y que tiene aún, en algunos países europeos. Ante la persistencia de relaciones seculares de explotación y ante el deterioro pavoroso de las condiciones de vida de la mayor parte de la población, la revolución social en cuyo nombre surge Sendero aparece, en teoría, como una reacción desesperada, pero comprensible. Pero, repito, es la revolución social la que resulta lógicamente comprensible, y no la estrategia subversiva de Sendero, cuya lógica tanática destruye los movimientos populares mismos que deberían servirle de apoyo.

En otras palabras: Sendero no es un brote insólito ni un producto extranjero, sino -para seguir con la metáfora con la que empezamos- un síntoma de la enfermedad nacional. Mientras no comprendamos la gravedad de los males sociales que lo han hecho posible, no podremos confiar en hacerlo desaparecer.

Que no la comprendemos, lo demuestra nuestra tácita complicidad con la insensata política antisubversiva de todos los regímenes que han combatido a Sendero. Somos cómplices de ella porque se supone, también en teoría, que las Fuerzas Armadas están defendiendo la legalidad del sistema democrático, es decir, que están actuando en representación de todos nosotros. Y es una política insensata porque se desarrolla como combate militar indiscriminado que potencia la violencia en el campo -y probablemente pronto en la ciudad-, reprimiendo en muchos casos a las víctimas de la subversión; es, pues, ineficaz y contraproducente.

LA IRREALIDAD NACIONAL

Desde hace varios años -lo sabemos todos- el Perú encabeza la lista de países con mayor número de detenidos-desaparecidos. Estas listas contienen sólo los casos debidamente documentados, lo que hace suponer que son muchos más. Semejante violencia no proviene de Sendero sino de la lucha antisubversiva. Pero, por lo visto, las cifras tampoco nos impresionan. En ciertos casos, se relativiza su gravedad, ya sea porque se las considera parte de una campaña política sesgada de la izquierda o ya sea porque se sobreentiende que es una consecuencia inevitable de toda guerra. Pero éste es un error fatal, que nos costará tanto más cuanto más tardemos en ponerle fin. No se trata por cierto de responsabilizar sólo a las Fuerzas Armadas, mal pertrechadas, mal entrenadas, mal pagadas, sino de modificar la concepción política contrainsurgente, y de hacerlo además en acuerdo con las mismas Fuerzas Armadas.

Lo que vengo diciendo, por más urgente que sea, no es nada original. Puede oírse y leerse en los documentos, textos y foros producidos por la numerosas organizaciones nacionales que se ocupan de los Derechos Humanos, la investigación de los casos de desaparecidos y la promoción de la vida y la paz. El número y el radio de acción de estas organizaciones ha ido creciendo en los últimos años paralelamente al incremento de la violencia. Es, sin lugar a dudas, uno de los temas más importantes y más graves del debate nacional actualmente. A él nos ha conducido Sendero.

Pero hay algo paradójico en este interés creciente por la defensa de la vida y la búsqueda de estrategias de pacificación. Cuando la vida (a secas) se convierte en el tema, en el valor central perseguido por una sociedad, entonces quiere decir que no estamos ante casos aislados de abuso de poder, sino ante un problema de existencia misma de esa sociedad. Es exactamente el caso de Hobbes. La preocupación principal de Hobbes es hallar la forma adecuada de garantizar la vida (con menos solemnidad: la supervivencia) que se ve constantemente en peligro por la guerra religiosa. Su respuesta, su estrategia de pacificación, es la elaboración de una teoría de la sociedad (o del estado de derecho). Porque el hecho mismo de la guerra es la prueba más contundente de la inexistencia de reglas de convivencia comunmente aceptadas o aceptables.

Hay otros discursos, todos ellos fragmentarios que, si bien no están directamente vinculados al problema de la guerra (o al problema de la subversión), son sí expresión de una desarticulación (o si se prefiere: de un cuestionamiento) del orden social, como por ejemplo -en versión de la derecha-, el discurso de la “informalidad” o -en versión de la izquierda- el discurso de la “plebe urbana”. A estos temas se asocia, de modo natural, el desarrollo de las formas populares de organización democrática, así como la decisión acerca del orden económico adecuado para el país. En todos estos casos se trata de dar cuenta de un proceso de movilización social que ha dejado atrás, por las buenas o por las malas, las formas tradicionales de legalidad y de expresión política, sin que se sepa a ciencia cierta cuál será su desenlace. Algunos de estos discursos tienen, sin suda, pretensiones englobantes -particularmente el modelo de modernización construido a partir de la informalidad-, pero en ellos se ha perdido toda la vinculación al Relato Nacional. Ante esta situación de desorden social se ha confiado a la lógica del mercado la solución del problema, porque el mercado es, al fin y al cabo, la estructuración espontánea e incesante del desorden social de la competencia. Pero para que el mercado cumpla con esta función, se requiere en realidad contar con dos requisitos: una igualdad (al menos relativa) de oportunidades básicas y un consenso (al menos relativo) acerca de las reglas de convivencia social. Ni una cosa ni otra están garantizadas en el Perú. Si a ello se añade que el liberalismo no puede funcionar en condiciones de guerra, tenemos fundadas razones para desconfiar de la solución propuesta.

Si la trágica experiencia de la Guerra con Chile removi6, como sabemos, las estructuras y la conciencia del Perú republicano, dando lugar a un gran debate nacional y a la elaboraci6n del Gran Relato de la Naci6n Peruana, pareciera que la no menos trágica experiencia de la guerra subversiva y del desorden social que la acompa1a, est1n conmoviendo tambi6n la sociedad actual y nuestros moldes para entenderla. No tenemos ya un Gran Relato. Y quiz1s es mejor que sea as1. Porque sabemos que sus versiones han sido siempre ut6picas, unilaterales y generalmente lime1as. Y sabemos adem1s a donde puede llevar el dogmatismo moral. Deber1amos haber aprendido asimismo que los discursos fragmentarios -en especial los discursos regionales- son voces de las distintas tradiciones que conforman o transforman la situaci6n de este pa1s a1n en formaci6n. S6lo si podemos permitir su convivencia haremos menos irreal la realidad nacional. □

LA IRREALIDAD NACIONAL

Notas

1. Víctor Andrés Belaunde, *Meditaciones Peruanas*, Lima: *Compañía de Impresiones y Publicidad Editores*, 1932, p.9.
2. Cf. Pablo Macera, *Trabajos de Historia*, Lima: *G. Herrera editores*, 1988 (2ª ed.), tomo I, p. 7ss.
3. Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima: *Francisco Moncloa Editores S.A.*, 1967 (2ª ed.), tomo I, p.191.
4. *Tomo la expresión Gran Relato de Francois Lyotard (cf., entre otro textos, La condición postmoderna, Madrid: Ed. Cátedra, 1987, en especial los capítulos 9 y 10), aunque sin asumir todas las connotaciones que él le atribuye. Me interesa sólo su sentido general de discurso unificador, legitimador y portador de identidad colectiva.*
5. V.A. Belaunde, o.c., p.9.
6. *Ibid.*, p.25.
7. *Ibid.*, p. 26.
8. *Ibid.*, p. 86.
9. *Ibidem.*
10. *Ibidem.*
11. *Ibid.*, p.14.
12. Cf. Pablo Macera, *La Historia en el Perú: ciencia e ideología*, en: *Trabajos de Historia*, o.c., pp. 3-20.
13. *Ibid.*, p. 5.
14. V.A. Belaunde, *Meditaciones Peruanas*, o.c., p.39. *El subrayado es mío.*
15. *Ibid.*, p. 40.
16. Tomado de: Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, Lima: *Ed. Universitaria*, 1968 (3ª ed.), tomo IX, p.227.
17. Cf. Augusto Salazar Bondy, *Entre Escila y Caribdis*, Lima: *Instituto Nacional de Cultura*, 1973, p. 91.
18. *Sobre este punto he hecho un comentario más amplio en ¿Utopía del mercado o utopía andina? Sobre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional, en ARETE I (1989), pp.147-163.*
19. A. SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, o.c., tomo I, pp.6-7.
20. P. MACERA, *Trabajos de Historia*, o.c., p. 7.
21. José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima: *Amauta*, 1975 (3ª ed.), p. 26.
22. *Ibid.*, p. 26. *El blanco de las críticas de Mariátegui es V.A. Belaunde y su tesis de una supuesta originalidad y autonomía de nuestro ser nacional (la "peruanidad"), tesis que Belaunde pretendía validar ejerciendo contra otros la crítica del anatópismo (es decir, de una actitud teórica vuelta en contra de nuestra tierra). Por defender yo, con respecto a la filosofía, una posición similar a la de Mariátegui, David Sobrevilla, haciendo suya la tesis de Belaunde, llega a sostener que me encuentro "a la derecha de Víctor Andrés -si cabe-" (Socialismo y Participación 47, p.103). Convendrán conmigo en considerar que Sobrevilla es víctima de una cierta confusión.*
23. *Ibid.*, p. 121.
24. A. Salazar Bondy, *Entre Escila y Caribdis...*, o.c., p. 58.
25. *Ibid.*, pp. 41-42.
26. Julio Cotler, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Lima: *Instituto de Estudios Peruanos*, 1987 (4ª ed.), p. 17.