

Una *mélange*¹ criolla. Moralidad y eticidad en el Perú

Augusto Castro
Pontificia Universidad Católica del Perú

El artículo pretende discutir, a la luz del debate contemporáneo entre moralidad y eticidad, los modelos de comportamiento moral en el Perú. La crítica a la moralidad (moral moderna) se desarrolla contrastando los ideales y la práctica de los liberales independentistas del S. XIX. A pesar de existir una mezcla de contenidos morales, las alternativas que se buscan posteriormente implican un retorno a la moral aristotélica y cristiana (eticidad). Esto es lo que se observa en filósofos como Alejandro Deustua, en políticos como Víctor Andrés Belaunde y José Carlos Mariátegui, y particularmente en la narrativa de José María Arguedas.

The A. intends to discuss the models of moral behaviour in Peru, under the scope of the contemporary debate between morality and ethical life. The critique of morality (Modern morals) develops by opposing the ideals and the practice of pro-independence liberals at the beginning of the XIXth century in Peru. In spite of there existing a mixture of moral contents, the alternatives later looked for imply a return to Aristotelic and Christian morals (ethical life). This can be observed in philosophers as Alejandro Deustua, in politicians as Víctor Andrés Belaunde and José Carlos Mariátegui, and specially in José María Arguedas' narrative.

Si es correcta la idea que “la política moderna es una guerra civil continuada por otros medios”², como sugiere Alasdair MacIntyre, estaría también en crisis, como él mismo señala, el fundamento de la moralidad moderna. El esfuerzo de Hobbes por superar el estado de guerra permanente habría fallado. La tradición moral y política liberales habrían fracasado. Incluso, según el mismo autor, las propuestas morales de Rawls y de Nozick serían insuficientes; porque ninguno tiene en cuenta un elemento que “sobrevive de la tradición clásica más antigua en que las virtudes eran fundamentales”³. Este elemento es el “mérito”. La tesis de Rawls que apela a “una justicia de derechos contra los cánones distributivos” y la de Nozick que apela a “una justicia que contempla necesidades contra los cánones del derecho”, no tienen en cuenta la idea de mérito. El mérito se transforma en el argumento fundamental que utiliza MacIntyre para colocar una contradicción entre las aspiraciones de justicia de los particulares y las fundamentaciones morales de Rawls y de Nozick.

¿Qué intenta sostener MacIntyre con la idea de “mérito”? El apela a la idea de que la moral no puede residir en la autofundación del sujeto. Por ello recupera la idea de mérito, que plantea la existencia de una visión de justicia “más antigua, más tradicional, más aristotélica y cristiana”⁴. La moral moderna deja de lado la visión de la comunidad como el fundamento de la conducta ética. Lo interesante es que sostiene que la inconsecuencia de la moralidad moderna se debe a la existencia de dos conductas morales mezcladas: la antigua, aristotélica y/o cristiana, y la moderna, liberal-utilitarista, kantiana, entre otras. MacIntyre denomina a esta mezcla de contenidos morales, “mélange”. Esta visión y estos argumentos le permiten sostener que la tradición moral antigua no ha desaparecido. Para él la tradición moral sobrevive menos fragmentada y menos distorsionada en la vida de ciertas comunidades cuyos lazos con el pasado siguen siendo fuertes. Señala, por ejemplo, la existen-

¹ Traducimos “mélange” por “mixtura”, “mezcla”. El término es usado por MacIntyre para referirse a la mezcla de modelos morales.

² MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Editorial Crítica, 1987, p. 311.

³ *Ibidem*, p. 305.

⁴ *Ibidem*, p. 309.

cia de algunas comunidades de católicos irlandeses, de ortodoxos griegos y ciertos judíos ortodoxos que han “heredado su tradición moral” de su religión o de sus comunidades ancestrales. Incluso, sostiene que la propia tradición protestante actuó manteniendo la antigua tradición moral proponiendo, por ejemplo, en el caso de Escocia, que los estudios de la *Ética* y de la *Política* de Aristóteles fuesen básicos y obligatorios en las universidades hasta después de 1690.

Es obvio que su pensamiento moral está inscrito en el debate entre moralidad (moral moderna) y eticidad (moral aristotélica)⁵. Está claro que la oposición fundamental en el terreno moral se establece entre el individualismo y sus variantes y la tradición aristotélica y las suyas. El libro *Tras la virtud* está lleno de crítica y de ironía a la pretendida fundamentabilidad del proyecto moral individualista y liberal. MacIntyre toma postura a favor de la reformulación de la tradición aristotélica. Su revisión de las obras de Hume, Kant, Moore, Rawls y Nozick apuntan en esta orientación⁶.

Nos interesa reflexionar sobre los planteamientos mencionados, a la luz de la práctica moral y política de los modernos en el Perú. Para ello es menester comprender qué tan consecuentes fueron con sus propuestas morales. Lo segundo será discutir y revisar si la tradición moral moderna logró imponerse y desplazar a la antigua.

La crítica a la moral moderna podría también ser válida en el Perú. Pero si la tradición aristotélica no fue del todo superada y se mantiene en el Perú como en aquellas comunidades que tienen vínculos con el pasado, ¿qué sentido tiene volver al aristotelismo o a la moral tradicional de la que no habríamos salido? Ello nos lleva a afirmar que si detrás de la crítica a la moral moderna individualista, MacIntyre intenta reencontrarse con la virtud aristotélica y cristiana, lo que le permitiría recomponer la argumentación moral que habría sufrido la catástrofe del mundo moderno, pudiera ser que detrás de la virtud aristotélica y tradicional, que no fue severamente cuestionada, en nuestra

⁵ Cf. Giusti, Miguel, “Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica”, en: *Hueso Húmero*, N° 28, diciembre 1991, pp. 54-75.

⁶ “Mi conclusión es muy clara: de un lado, que pese a tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales”. MacIntyre, A., o.c., p. 318.

latitud no exista la justicia. La moral moderna de los peruanos, construida con gruesos y abundantes materiales antiguos -aristotélicos y cristianos- no ha expresado necesariamente la práctica de la justicia.

I. Contradicción e inconsecuencia en la visión moral de los modernos peruanos

Nos referiremos en este punto a la visión moral que tuvieron, principalmente, los liberales y modernos peruanos de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Vamos a sostener que su visión moral es aristocrática. Obviamente puede parecer contradictorio. ¿Cómo un moderno, liberal y demócrata, puede ser tipificado de aristócrata? Vamos a sostener que sólo aparentemente son términos contrapuestos para la mentalidad liberal de la época⁷. Tomaremos algunos ejemplos que pueden mostrar cómo en la visión de los liberales peruanos de esta época están presentes elementos de corte aristocrático, elementos éstos que se fundan en la visión aristotélico-cristiana. Recogeremos algunas notas de pensadores y políticos de la época, como José Baquijano y Carrillo, Toribio Rodríguez de Mendoza, Manuel Lorenzo de Vidaurre e Hipólito Unanue.

En el pensamiento político de don José Baquijano y Carrillo, hombre de talento y mucho prestigio en el Perú de la época, se observa el planteamiento de una distinción entre los hombres. Baquijano pretende sostener que esta distinción se deriva de la propia naturaleza. En el “Elogio al Virrey Jáuregui”, nos señala las diferencias en la naturaleza humana⁸.

⁷ En el Coloquio de Humanidades, *Perú: Memoria y Democracia. 1790 - 1880*, realizado en octubre de 1993 en la Universidad Católica, presentamos la ponencia: “Las nociones de aristocracia y democracia en los fundadores de la nación peruana”. En ella trabajamos algunas de las ideas que presentamos en este artículo.

⁸ “La naturaleza, esa madre benéfica del hombre, no se aplica con igual cuidado a la formación de todos ellos. Por la distancia de los destinos, diversifica su atención y su desvelo. Al hijo del común, que nace para el pueblo, le basta una virtud mediocre con que sostenga la obediencia y sumisión que se le imponen; así sin esforzarse los produce, y su venida al mundo no excita su vigor y fatiga. Mas cuando se prepara a formar al heredero de una noble familia, sacude la inacción, se reviste de brío y esmero, y los mismos conatos que pone en movimiento convencen la importancia de la obra que medita”. *Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP). Los Ideólogos. José Baquijano y Carrillo*, a cargo de Miguel Marticorena, Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976, tomo I, vol. 3, p. 68.

Esto de ninguna manera disminuye el que haya sido el defensor de Bernardo Tambohuacso, cacique de Pisac, y de Pedro Cimbrón, cacique de Checras en Chancay; acusado este último de rebelarse y no querer pagar el tributo. La solidaridad humana no elimina las diferencias ni las distinciones. Baquijano será acusado por Areche “por la intención crítica y política del Elogio” y por la defensa de caciques que tuvo a su cargo. Baquijano sufrirá arresto domiciliario. Al parecer no existe contradicción entre la lucha por una reforma liberal, que es su propuesta política democrática, y la existencia que él aprecia, de una distinción de orden natural entre los hombres; no hay oposición entre su visión aristocrática del hombre y su pensamiento liberal.

En el caso de don Toribio Rodríguez de Mendoza, la situación es similar. Revisando sus cartas y solicitudes, en las que pretende acceder a cargos de importancia, escribe: “mi limpieza de sangre” para garantizar su idoneidad; cuando se refiere a sus testigos dice: “personas de primera distinción”, o también: “todos cristianos viejos limpios de toda mala raza, personas de distinguida nobleza que...”.⁹ Este lenguaje no parece el de un liberal o el de un moderno. Expresa más bien el pensamiento de una época que mostraba como naturales sus valores aristocráticos. Se podría argüir que las formas lingüísticas de la época no expresarían estrictamente el pensar de don Toribio. Nosotros pensamos que sí y lo observaremos mejor en otros temas. No es difícil reconocer en él a un hombre notable y distinguido en el Perú de entonces. El caso de los juicios que sostuvo por la venta de su esclavo Domingo puede ilustrar cómo no distingue entre su visión moderna y democrática, y la realidad de la esclavitud.

Noé Zavallos, en su trabajo sobre Toribio Rodríguez de Mendoza, se pregunta ante esta realidad: “¿Cómo será posible que el introductor del derecho natural en la enseñanza universitaria se comporte en la práctica como un vulgar tratante que compra, vende y regala esclavos y los devuelve como mercancía con defectos? ¿Acaso no descubrió en Montesquieu o Rousseau la dignidad de la persona humana? La lectura del Evangelio ¿no cuestionaba su conciencia cristiana y sacerdotal sobre la sublime dignidad del hombre como hijo de Dios? ¿Será tal vez lo

⁹ CDIP. *Los Ideólogos. Toribio Rodríguez de Mendoza*, a cargo de Noé Zavallos, Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972, tomo I, vol. 2, pp. 6, 9, 11, 12.

que las malas lenguas decían de él sobre su riqueza y avaricia?”¹⁰ Zevallos se responderá salvándolo de sus adversarios en lo que se refiere a su presunta avaricia y riqueza, y señalando que pensaba en un nuevo Perú. Lo cual es justo y definitivo. No obstante, el propio Zevallos observará que en su Testamento del 6 de junio de 1825 reclama a los albaceas y herederos de su sobrino le paguen doscientos pesos por el valor del esclavo Manuel de la Cruz que él le había entregado¹¹. En realidad, debemos aceptarlo, la primera noción liberal no incluyó la abolición de la esclavitud. Es más, se articuló con ella.

En don Manuel de Vidaurre se puede observar la misma idea que distingue a los hombres entre excelentes y viciosos, entre virtuosos e inmorales. Vidaurre dedica su obra “El Plan del Perú” a Bolívar, dejando traslucir su visión aristocrática e ilustrada¹². Vidaurre expresó inicialmente su posición aristocrática. En “El Plan del Perú” dirá: “No se deberán admitir en los colegios sino personas nobles, dejando que la plebe continúe en la de menestrales, artesanos, labradores, de lo que se avergüenzan sus padres. De que han adquirido algunos pesos ya quieren que sus hijos se mezclen y confundan con la nobleza”. Diez años después Vidaurre estará arrepentido de lo que escribió. “Me avergüenzo de haber escrito las anteriores líneas. Las dejo para que se me ridiculice por los sabios y que mi vergüenza me sirva de algún castigo. Yo no quería que los hijos de los labradores y menestrales estudien y ahora pido estudios para los indios”¹³. A diferencia de Baquíjano y Rodríguez de Mendoza, fue consciente de la contradicción de su postura.

En Vidaurre advertimos una oposición que enfrenta su propia formación aristocrática y su nuevo pensamiento moral. Es meritoria su

¹⁰ Zevallos, Noé, *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual*, Lima: Editorial Bruño, s/f. p. 20.

¹¹ *Ibidem*. cf. nota 46 del capítulo I, p. 39.

¹² Vidaurre le escribe a Bolívar: “Yo te dedico mi obra, porque hasta ahora te contemplo el hombre más digno de elogio. Mientras permanezcas virtuoso, serás el objeto de mi adoración. Te aborreceré tirano como te admiré héroe. Aprecia lo que eres, no aspire a un nombre que te hará odioso. El heroísmo immortaliza, la diadema confunde en el rol de los tiranos. El nacimiento, el vicio, la injusticia, producen reyes, el héroe no tiene otro origen, que el noble de las virtudes...Yo quiero que todos se ilustren; no que todos me sigan”. *CDIP. Los Ideólogos. Manuel Lorenzo de Vidaurre*, a cargo de Alberto Tauro del Pino, Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971, tomo I, vol. 5. Dedicatoria de “El Plan del Perú”, p. 3.

¹³ *Ibidem*, p. 60.

sinceridad y la conciencia de la dificultad de la situación que vive. Algunos problemas no los ve resueltos ni en el Perú ni en los Estados Unidos. Refiriéndose a la esclavitud, tema que revuelve su conciencia cristiana y liberal¹⁴, dejará constancia de las dificultades en que se debatía el embrionario pensamiento liberal y su conducta moral.

Don Hipólito Unanue tampoco escapa a esta contradicción. En su famoso texto de 1806, “Observaciones sobre el clima de Lima, y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre”¹⁵, se puede observar con mucha nitidez cómo polemiza contra las posturas europeas que indicaban la superioridad del hombre blanco y nórdico sobre las otras razas del planeta. Montesquieu, en *Del espíritu de las Leyes*¹⁶, había señalado la superioridad de los europeos en razón de su naturaleza física y clima. Montesquieu había dejado la idea de que la esclavitud y la barbarie eran naturales en las razas asiática, americana y negra. El prejuicio europeo -que dicho sea de paso, no ha cesado aún- consideraba inferiores en todos los órdenes a los habitantes no europeos del mundo. Unanue va a refutar una a una las posturas de los europeos que sentían tener una mejor naturaleza, en vegetales, animales y seres humanos.

Unanue no sólo ironizará permanentemente con aquellos que se sienten superiores por la apertura y lo abultado de su arco craneal, sino que -en el mejor sentido aristotélico- revelará que la distinción climática y racial de los hombres no determina la real condición humana. Señalará también que no sólo la civilización empezó en el Asia y en Africa y fue llevada a los “europeos salvajes de ese entonces”, sino

¹⁴ “¿Y puede llamarse propiedad la que se tiene en los nominados esclavos? No lo es sin duda, porque falta la firme base del dominio que es el derecho. Luego, ¿a todos deberemos ponerlos en libertad? No es posible: éste es un problema que hace veintitres años que estoy estudiándolo y pierdo la esperanza de resolverlo. ¿Se mantendrán esclavos? Es una continuada injusticia. ¿Qué partido tomaremos? ¿Cómo lo diré, cuando en los Estados Unidos de América donde residio veo en unas partes proscrita la esclavitud y en otras cuasi impedida la libertad? Así están divididos millón y doscientos mil negros”. Ibidem, p. 134, nota 6. Recordemos que Vidaurre escribió “El Plan del Perú” en Filadelfia.

¹⁵ *CDIP. Los Ideólogos. Hipólito Unanue*, a cargo de Jorge Arias-Schreiber Pezet, Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974, tomo I, vol. 7, pp. 39-237.

¹⁶ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires: Ediciones Orbis, S.A., 1984. Cf. particularmente los capítulos XIV al XVII que se refieren a la relación de la naturaleza del clima con las leyes, la esclavitud civil, la doméstica y la servidumbre política. Tomo I, pp. 197-235.

que además, la diferencia en el hombre no es física ni biológica sino moral¹⁷. Esta distinción es muy importante y determina en última instancia la valía de la comunidad humana y de cada hombre.

No obstante, es Unanue quien nos proporciona un cuadro de las razas y sus mezclas en el Perú y de las influencias del clima. Unanue acepta una tipología básica de las razas humanas. El título del cuadro es ampliamente indicativo: “Tabla de las diferentes castas que habitan en Lima, su origen, color y propiedades. El color blanco es el primitivo del hombre. Su última degeneración es el negro.” José de la Riva-Agüero no inventó la famosa definición de mestizo como “7/8 de indio”. Antes que él, Unanue había señalado que el mulato era “1/2 negro, 1/2 blanco”, que el cuarterón era “1/4 de negro, 3/4 de mulato”, que el quinterón era “1/8 de negro, 7/8 de blanco”; y que como expresión de la degradación del color primitivo, llamada también “salto-atrás” o “salta para atrás”, el zambo (cruce de negro con mulata) era “3/4 negro, 1/4 blanco”, que el “zambo prieto”(cruce de negro con zamba) era “7/8 de negro, 1/8 de blanco”, y que finalmente el cruce de un negro con una “zamba prieta” produce un negro que tiene “15/16 de negro y 1/16 de blanco”.

Sin embargo, la tipología de Unanue no pudo dar razón de la realidad. No pudo decir cuál era la proporción de razas que tenía la mezcla de negro con india; sólo calificó al producto de “chino”. De la misma manera, no pudo definir las proporciones raciales del cruce de negro con china (entendida como la mezcla señalada), al que calificó nuevamente de “zambo”¹⁸. Su tipología de las razas expresaba un acendrado racismo. Hoy en día no faltan quienes mantienen la discriminación al indio, al negro y al chino y se sienten perfectos demócratas. El pensamiento de Unanue expresa los límites del pensamiento científico de la época.

Sin embargo debemos destacar que afirmar que la conducta moral es decisiva para la formación nacional, como lo hace, es recurrir a la moral antigua y aristocrática para fundar la comunidad nacional. En su pensamiento político y moral se evidencia una utilización de materiales

¹⁷ “Mas cualesquiera que sean las causas físicas que induzcan la morosidad y pereza en los habitantes de los climas cálidos, las causas morales pueden en ellos, no solamente contrabalancearlas, sino también destruirlas, haciéndolos tanto o más laboriosos que los moradores de las regiones frías. Países cálidos habitaron los asirios, los partos y los árabes, que por tanto tiempo mantuvieron el honor de la victoria”. Hipólito Unanue, o.c., pp. 101-102.

¹⁸ Ibidem, p. 115.

antiguos para la fundamentación de las ideas de patria y de comunidad política.

II. *Una mélange criolla*

Podemos advertir muchas contradicciones en los pensadores que estamos tratando al contrastar su conducta moral aristotélica y cristiana, con sus ideales morales liberales y democráticos. Los liberales peruanos, en su mayoría terratenientes, vivían una contradicción entre su práctica aristocrática y sus ideales morales democráticos.

El problema moral se presentó en el Perú, como en muchos países latinoamericanos, expresando la contradicción entre la moral individualista de un pequeño grupo -los criollos- frente a la conducta moral de las poblaciones nativas. Lo complejo de la situación es que la moral individualista de los criollos mantuvo elementos de la tradición antigua, como hemos podido observar. El pensamiento español de los siglos XVI y XVII representó una reformulación de la tradición antigua. Reformulación, que vista desde los países del norte europeo y desde nuestra perspectiva actual, parecería más antigua que moderna. No obstante, dicha reformulación fue moderna. Moderna, porque a pesar de toda la argumentación aristotélica utilizada, lo central fue justificar la conducta moral del sujeto individual sin tener en cuenta su entorno político y social; la ética aristotélica fue puesta al servicio del moderno conquistador español y de la colonia española. En esta perspectiva podríamos contrastar el pensamiento de Suárez, Vitoria y otros, con la conducta moral de funcionarios y conquistadores en las colonias españolas. Bartolomé de Las Casas representa, en este punto, la autoconciencia del fracaso del proyecto ético moderno de la Corona.

La conducta moral difiere grandemente si se trata de los herederos de los antiguos criollos -hoy básicamente depositarios de la moral moderna- o si se trata de las poblaciones indígenas y nativas. En el caso peruano, las poblaciones indígenas fueron organizadas y estructuradas de acuerdo a una visión moral antigua de corte aristotélico-cristiano. Las comunidades campesinas, las reducciones y otras formas de organización de la población nativa, expresaron con mucha claridad el afianzamiento en los pueblos vencidos de una moral antigua. La aguda observación de Huamán Poma, al contrastar la moral moderna con la cristiana, precisa la inconsistencia de la moral de los criollos y las

dificultades en que se debatía la población nativa que debía vivir de acuerdo con los ideales cristianos, en tanto que los criollos no tenían otro fundamento que su propia conciencia y ambición, y por ende, no vivían de acuerdo a los ideales cristianos.

De esta manera, definir en qué consiste la conducta moral de los pueblos latinoamericanos es bastante complejo. Se combinan tradiciones morales nativas e hispánicas de corte medieval y también moderno. Esto hace que la *mélange* latinoamericana y peruana sea mucho más compleja que la que puede apreciarse en los países del norte, que, en términos globales, lograron desprenderse o subordinar la moral antigua.

III. Moralidad y eticidad en el Perú

Luego del fracaso de las tesis liberales y modernas que la Ilustración impulsó en el Perú¹⁹, se desarrollaron movimientos éticos y políticos que, a contrapelo del discurso racionalista, intentaron buscar un camino para fundamentar una nueva moral y una nueva política en el Perú. El liberalismo en el Perú ha demostrado sus inconsecuencias con mayor rapidez que en otros lugares donde tuvo más consistencia y fuerza. En el Perú de fines del siglo XIX son pocos los que apoyaron las tesis liberales de la Ilustración; incluso el pragmatismo no logró hacerse de un lugar en nuestra conciencia nacional. La mayoría de nuestros pensadores se afirmaron en una perspectiva ética de corte aristotélico y/o antiguo.

Alejandro Deustua fundamentará la conducta moral y política en el arte y en el criterio estético²⁰. Deustua rechazaba el racionalismo y el logocentrismo modernos por ser responsables del fracaso moral y de la guerra. El positivismo fue visto por él como filosofía racionalista y como responsable moral de la derrota en la guerra con Chile.

Deustua busca un modelo moral para superar el utilitarismo que se expresó desde la conquista española. Para él, el modelo está vinculado a la formación de la sensibilidad humana. Toda su obra fue un intento

¹⁹ Nos referimos al discurso político y moral de los fundadores de la nación agrupados principalmente en el *Mercurio Peruano* y de los que hemos presentado algunas ideas en el punto I.

²⁰ Cf. Deustua, Alejandro, *A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la instrucción*, Lima: Imprenta M.A. Dávila, 1914; *Estética General*, Lima: Imprenta Eduardo Rávago, 1923 y *La Cultura Nacional*, Lima: UNMSM, 1937.

de proponer el modelo estético como pilar de la construcción de un discurso moral. El proyecto moral que propone no deja de ser elitista. Solamente podían tener “almas de héroes” personas de una reducida élite. Los criollos, en su mayoría, fueron calificados de “pragmáticos y utilitaristas”; mientras que los indios -que fueron considerados como “máquinas”²¹ por Deustua-, no siendo ciudadanos, no tenían posibilidades de reconstruir la conducta moral y política en el Perú. Sólo la élite universitaria lo podría lograr. Esto explica su dedicación a la enseñanza universitaria. El proyecto esteticista devino en elitista e iría a contracorriente: el Perú se democratizaba aceleradamente dejando atrás estos ideales civilistas.

El proyecto de Deustua no tomó en cuenta el cristianismo. La tradición criolla no lo pudo seguir tan lejos. Víctor Andrés Belaunde abordará el punto. Belaunde revisa la tradición liberal ilustrada de fines del siglo XVIII y la redescubre como tradición liberal y católica²²; resalta que los ilustrados independentistas eran católicos. En realidad sostendrá un proyecto moderno afianzado en la tradición cristiana. Para él, la moral y la política se fundan en el cristianismo; el Perú fue una empresa católica y moderna. El ideal al que Belaunde dedica sus esfuerzos teóricos y prácticos es la *peruanidad*. La *peruanidad* es el sentido de todos sus desvelos. Deustua, Belaunde, Riva-Agüero y muchos otros expresan el fracaso de la moral de los liberales del siglo XVIII y el llamado a reformular la conducta moral moderna sobre la tradición.

El fracaso del proyecto liberal llevó a otro tipo de reformulaciones. Las nuevas reformulaciones provinieron de aquellos que también estaban ligados a la tradición antigua y no eran criollos. Mariátegui levantará un proyecto socialista que tuvo como pivote el reconocimiento del sujeto moderno peruano, el indio; en base al que construyó su proyecto político y moral²³. El indio socialista es el que volverá a la sierra y liberará a sus compañeros²⁴. El indio de Mariátegui se debe a su pueblo. La

²¹ Deustua, Alejandro, “Ante el conflicto nacional”, en: D., A., *La Cultura Nacional*, o.c., p. 68.

²² Belaunde, Víctor Andrés, *Peruanidad. Obras Completas*, Lima: Comisión Nacional del Centenario, 1987, tomo V, capítulo VIII: “La cultura hispánica y la personalidad nacional”, pp. 243-261; asimismo: *La síntesis viviente. Obras Completas*, o.c., 1993, tomo VI.

²³ Mariátegui, José Carlos, “Divagaciones sobre el tema de la latinidad”, en: M., J.C., *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1983, pp. 146-147.

²⁴ Cf. Mariátegui, José Carlos, “El problema de las razas en la América Latina”, en:

consigna de Mariátegui es: “peruanizar el Perú”, vale decir, hacer del Perú el país de los indios²⁵. La moralidad moderna es superada por una conducta ética que sitúa el horizonte individual dentro de la comunidad política. Para Mariátegui el proyecto de fondo es el Perú, la comunidad política.

La construcción de un modelo moral afianzado en la tradición antigua es el que se expresa en la obra del literato y antropólogo José María Arguedas²⁶. En su obra existe un sinnúmero de materiales que nos llevan a percibir cómo vincula la moral a la comunidad. Un comentario de Julio Ramón Ribeyro, escrito en París en 1970, titulado “Arguedas o la destrucción de la Arcadia”²⁷, da cuenta que las novelas de Arguedas avanzan de menos a más. Su primer libro de cuentos, *Agua* (1935), representa para Ribeyro “la célula matriz de la cual todo el resto de su obra surge por crecimiento vegetativo y se edifica, según una imagen ya usada, como una pirámide invertida”. La célula matriz es la comunidad, la aldea andina. Luego, viene *Yawar Fiesta* (1940), donde narra la vida de la capital de la provincia. La provincia es Puquio. De allí publica *Los ríos profundos* (1958), donde el universo se amplía y narra la vida de la capital del departamento. La capital es Abancay. *Todas las sangres* refleja la historia de “una vasta zona geográfica que abarca de Lima al ande”. Novela que va más allá de la comunidad, de la provincia, del departamento. Es la novela que ve al Perú como comunidad política y donde Arguedas sostiene que el indio, por fin, ha descubierto la patria en las palabras del personaje indígena Rendón Willca.

Los estudios antropológicos de José María Arguedas apuntan a lo mismo. Sus pesquisas lo llevan a España donde descubrirá el parentesco de las comunidades españolas de Sayago con las comunidades peruanas de Puquio.²⁸ Habría que reconocer que Arguedas, preocupado por el folklore, por la narrativa, por las manifestaciones artísticas del ande,

M., J.C., *Ideología y política*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1975, pp. 82-84.

²⁵ Cf. Mariátegui, José Carlos, *Peruanicemos el Perú*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1975.

²⁶ Compartimos con MacIntyre el criterio que la narrativa es portadora de una poderosa carga moral. En este sentido trabajamos la obra de José María Arguedas.

²⁷ Ribeyro, Julio Ramón, “Arguedas o la destrucción de la Arcadia”, en: R., J.R., *La caza sutil*, Lima: Editorial Milla Batres, 1975. Ribeyro piensa que su artículo se modifica con la publicación de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Evidentemente, el sentido de la moral se trastoca, pero Arguedas, desde mi punto de vista, no abandona la perspectiva moral.

²⁸ Cf. Arguedas, José María, *Las comunidades de España y el Perú*, Lima: UNMSM,

quiere construir una conducta moral para el Perú²⁹.

La obra de Arguedas refleja indudablemente el esfuerzo por proyectar y construir una moral moderna desde los valores andinos y nativos. Esos valores no son otros que los de la tradición propiamente indígena aunados a la tradición aristotélica y cristiana que estructuraron los españoles coloniales. El modelo de moral y de política en el que Arguedas piensa, es el comunal. Su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, es la conciencia lúcida del conflicto que sufre la moral comunal andina al enfrentarse con el mundo capitalista y moderno de la costa del Perú. Arguedas aprecia que la moral moderna impulsada por el capitalismo se hace predominante. La novela narra y describe la tragedia moral del indio al enfrentarse al mundo moderno. La novela presenta el conflicto entre moralidad y eticidad.

IV. Conclusión

Una revisión de las vicisitudes morales en el Perú moderno nos lleva a sostener que la propuesta que reformula la tradición aristotélica y cristiana ha sido planteada de diversas maneras y con varios discursos. Unos naturalmente más consistentes que otros. El camino de la eticidad ha sido ensayado partiendo de la estética (Deustua), de la moral antigua cristiana (Belaunde, Riva-Agüero), del socialismo peruanista (Mariátegui) y de la literatura y la antropología (Arguedas). Los programas de moral afiatados a una moral tradicional han intentado recuperar valores y conductas que han sido alternativos a la práctica de la moral moderna.

1968.

²⁹ Al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, Arguedas dijo: "No tuve más ambición que la de volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o "extraño" e "impenetrable" pero que, en realidad, no era sino lo que llega a ser un gran pueblo: se había convertido en una nación acorralada, aislada para ser mejor y más fácilmente acorralada y sobre la cual sólo los acorraladores hablaban mirándola a distancia y con repugnancia o curiosidad. Pero los muros aislantes y opresores no apagan la luz de la razón humana y mucho menos si ella ha tenido siglos de ejercicio; ni apagan, por tanto, las fuentes del amor de donde brota el arte. Dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos". Arguedas piensa que recibe el premio porque logró su cometido. Escribe por eso, en referencia a su esfuerzo de "convertir esa realidad en lenguaje artístico": "tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido". Arguedas, José María, "No soy un aculturado...", en: *Agua*, Lima: Editorial Horizonte, 1986, pp. 99 y 100.

En términos de moralidad o eticidad, MacIntyre opta por la eticidad. La moralidad aristotélica colocaba su fin último, su felicidad, su bien máximo en la comunidad política. MacIntyre enfrenta un mundo donde el individualismo ha desfigurado la convivencia humana y la imagen del hombre. Quizás por ello, en la catástrofe actual que la moral moderna ha ocasionado, encuentra elementos que pueden formar nuevamente una adecuada conducta humana, que él ve asociada a la comunidad. Los últimos proyectos morales en el Perú parten de constatar el fracaso de la moral y la política. Por ello, apuntan a la construcción de la comunidad política como objetivo central. La construcción de este discurso moral se logra por la pervivencia del factor religioso y por la tradición aristotélica heredada en la propia constitución de las comunidades andinas. Diremos para finalizar que si la eticidad es más coherente como discurso que los programas de la moralidad moderna, es también evidente que el discurso de la eticidad no es y no ha sido, necesariamente, el discurso de la justicia, por lo menos en el Perú.