

Autocracia republicana clerical: Rorty y García Calderón*

Víctor Samuel Rivera

Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú

SUMARIO: I. Democracia para el Bhután. II. Verdad y democracia narrativa. III. Las élites y su narración de fracaso. IV. La verdad, creación comunitaria. V. Autócrata burgués. VI. Autocracia católica y destino liberal. VII. Ironía y paideia autoritaria. VIII. Reconciliación y "civismo".

I. Democracia para el Bhután

El consenso por la democracia es uno de los hechos más curiosos de nuestras élites latinoamericanas en los últimos 15 años. Hacia atrás resta el olvidado fenómeno del disenso ideológico nacional a gran escala, que hacía vigente tanto el socialcristianismo, el libertarismo norteamericano como el marxismo totalitario. En mi juventud como entusiasta del cambio social y dirigente universitario suscribí apasionadamente el último, con la presunción colectiva de ser parte de la vanguardia del proletariado mundial. Como fuere, doy fe de que el consenso por la democracia no existía en la década de 1980. Las élites intelectuales de alumnos y jóvenes docentes universitarios, algunos curas y allegados, profesaban algún tipo de intelectualismo "de izquierda". El credo común era que el Estado de Derecho y los derechos individuales no eran sino contingentes creencias liberales y, además, parte del aparato ideológico de dominación de la burguesía. Las minorías privilegiadas de lo que hoy son mis contemporáneos en los estudios de abogados, las empresas de mercadeo y las instituciones financieras eran partidarias del tipo de dictadura benéfica que regía entonces en Chile. ¿Había demócratas? Sin duda. Puede invocarse el nombre de Pedro Planas. Pero no se puede olvidar que gente como él constituía la excepción, resultaba políticamente sospechosa, académicamente discutible y, además, objeto de repudio para unos y otros, víctima de sus más entusiastas improprios.

Los argumentos fundamentales contra el liberalismo y la democracia que esgrimía la selecta nomenclatura de estudiantes universitarios de la izquierda a la que yo pertenecía procedían del célebre libro de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Estas críticas encajaban con los análisis teológicos, sociológicos y políticos de mis profesores de entonces, explicando la lealtad al sistema democrático como una forma de autoengaño cuyo fin, dada su naturaleza disolvente, era el colapso en la revolución social y la dictadura del

proletariado, de la que mis maestros, curas, sociólogos y analistas, serían vanguardia junto conmigo. Por otro lado, mientras se iba dando lugar al consenso actual por la democracia, se hizo manifiesto que los argumentos de *Dialéctica de la Ilustración* podían ser recogidos desde diversos flancos o recreados o vueltos a plantear en términos diferentes, de tal modo que la paradoja del mundo contemporáneo es que, conforme más problemático se fue haciendo entre las élites intelectuales el derecho de defensa de la racionalidad del proyecto normativo liberal, más clara parece su vigencia y su legitimidad social. En los 90 el problema ingresó a la discusión entre los filósofos, donde los suscriptores de Heidegger comenzaron a ser conscientes de las consecuencias políticas de sus abstrusas discusiones y, por qué no, de su analogía conceptual con otras vertientes cuyo punto de convergencia en el ámbito social era la crítica al proyecto liberal. Mientras tanto, Lima se hacía trizas con la praxis revolucionaria de Sendero Luminoso, que hacía temblar mi vecindario². Como sea, me sorprende que la discusión permanezca aún allí. Está al margen de la lealtad de sus participantes a la democracia a la que hoy, como jamás antes en mi experiencia, veo defender por ellos como un horizonte moral de valores y no como otra ideología en rivalidad conceptual.

En Lima somos testigos hoy de lo que voy a llamar un "consenso infundado", una convicción social en las élites que está internamente dañada por la crítica filosófica a la racionalidad. Tal vez, como creo ha sugerido Richard Rorty, esto signifique que es posible conservar nuestros consensos políticos aun renunciando a los fundamentos que ponen en cuestión los filósofos, incluso siendo plenamente escépticos ellos mismos respecto del alcance de su validez. Yo creo que en este punto preciso puede ser fructífera una recuperación del pensamiento político de Francisco García Calderón Rey. Ya desde 1907, con la publicación de *El Perú contemporáneo y Profesores de idealismo*, nuestro

* El texto original que sacho aquí a la luz fue originalmente una conferencia dictada en el Congreso de la República el año 2001, dentro de un seminario en homenaje al filósofo peruano Francisco García Calderón Rey.

¹ El texto llega a conclusiones análogas a las de Heidegger en lo que respecta al dictamen sobre la racionalidad moderna, la lógica de la tecnociencia y el trasfondo totalitario de los diversos regímenes posttradicionales, incluido, claro está, el régimen democrático burgués. Cfr. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2002 (1969).

² Precisamente fue en ese contexto que tuvo lugar, por ejemplo, el conjunto de ensayos sobre filosofía y realidad social publicado por el Instituto Riva-Agüero, en el que destaca el reto conceptual de la praxis revolucionario marxista encabezada entonces por el grupo terrorista "Sendero Luminoso". Miguel Giusti, en particular, relacionó el problema conceptual de la tradición política peruana con la inestabilidad institucional provocada por el terrorismo e hizo referencia al respecto a García Calderón. Cfr. GIUSTI, Miguel; *La irrealidad nacional*. En *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, # 18, 1991, pp. 91-105. Por su parte, es notoria la preocupación filosófica por los efectos de la crítica posmoderna a la racionalidad política en el contexto de los coches-bomba que está detrás del ensayo de Rose-Vary Rizo-Patrón. En ese entonces terminaba de difundirse entre nosotros el urticante ensayo de Lyotard *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1984. Para Rizo-Patrón, cfr. RIZO-PATRÓN, Rose-Vary; *Fundamentalismos y crisis de fundamentos*. En *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, # 18, 1991, pp. 69-89.

filósofo se consideraba un defensor del proyecto normativo liberal y, como veremos, enfrentaba problemas similares. Es en este sentido que deseo incorporarlo a la necesaria búsqueda por reconciliar nuestro consenso acerca del tipo de instituciones que queremos con una perspectiva autónoma respecto de la racionalidad práctica, la verdad y la comprensión de nuestro destino. Una lección para reinterpretar nuestra política sobre la base del destino nacional desde una hermenéutica peruana. Monarquía para el Bhután. República para el Perú.

Es un mérito del Richard Rorty de la década de 1980 admitir que el consenso de ideas políticas al que pretende librar del lastre de la "racionalidad" afirma una convicción sociológica e histórica del mundo noratlántico al que él mismo pertenece. Es la base factual de su conocido ensayo *Liberalismo burgués posmoderno*. Podemos, a este respecto, afirmar con Rorty que hay un "nosotros" al que se refiere su argumentación y que está dispuesto a escuchar y asentir. Sin disgusto se puede aceptar que ese "nosotros" se extiende de Virginia a Boston o Nueva York, y también a Canadá o incluso a los reinos de Dinamarca o Suecia. Pero es indudable que sería dificultoso incluir en ese "nosotros" a los súbditos del sultán del Brunei o del rey del Bhután y pretender que constituyan el mismo auditorio burgués posmoderno de Rorty. En principio, no es una dificultad epistemológica si esas personas están o no en consenso con él. Pero ésta se trata de una prueba indirecta del carácter contingente de la "racionalidad" del liberalismo y resalta al menos una consecuencia colateral: no importa la fuerza del consenso entre el auditorio de Rorty, puede haber concepciones rivales del liberalismo noratlántico que coincidan con él sólo parcialmente o se opongan por completo en sociedades vecinas. En la medida en que nuestras élites tienden a confundir nuestro consenso por la democracia con el de Rorty, proyectos como el de García Calderón, dentro del marco conceptual que tenemos disponible, pueden abrir un flanco para comprender mejor el horizonte hermenéutico de nuestras propias instituciones políticas, su legitimidad y destino.

Es conocido que, fuera del ámbito de la crítica conceptual y la indirecta influencia en el vocabulario de las élites, no existe una narrativa que conduzca en términos sociales e históricos a ser alternativa de los dogmas del liberalismo. Pero esta apreciación deja intacta la posibilidad conceptual de que haya versiones de la modernidad, narrativas alternas del discurso de Rorty y a partir de Rorty. Cuando en nuestro contexto latinoamericano y peruano introducimos reflexiones en

torno a los consensos políticos, nuestras élites no suelen tener obstáculos en homologarse con los auditorios de hombres cultos de Manhattan, razonar y asentir como ellos y con ellos. La pregunta es, pues, ¿qué podemos opinar respecto de las comunidades de indígenas que van cada año con sus alcaldes y las imágenes de sus santos a la fiesta del Corpus Christi en la catedral de Cuzco? ¿Son ellos parte de la audiencia burguesa posmoderna de izquierda de Rorty? Obviamente no. Pues bien. La respuesta de García Calderón va por ese lado: la historia latinoamericana y peruana constituyen una narrativa o un conjunto de éstas que coexiste con la de Rorty y que se parece más a la suya, sin duda, que la de los eventuales súbditos dichosos del Rey de Bhután. En general, hay narrativas coexistentes y, aunque compartan elementos comunes, tienen también elementos divergentes de acuerdo a los cuales, y sólo de acuerdo a los cuales, es posible diseñar las estrategias políticas y los sistemas de gobierno efectivos⁴. Para esto hay que recoger aquellas narrativas que constituyen de modo espontáneo la identidad de los pueblos que se reconocen en ellas, en las que se comprenden y desarrollan su justificación y el sentido de sus instituciones⁵. Para comenzar, tenemos un relato para nuestra raíz en la latinidad. Otra narrativa más restringida en nuestro contexto de países hispano o latinoamericanos y, por último, hay una narrativa de nuestra identidad nacional. A partir del reconocimiento del carácter contingente de las narrativas y la autonomía de la lealtad de sus auditorios es que Francisco García Calderón va a efectuar un diagnóstico político de las democracias latinas y peruana, en las que, junto a los elementos transpuestos con la historia sajona -a la que Rorty se suscribe- habrá de incluir los factores que hacen divergentes nuestros respectivos relatos.

Recapitemos. En efecto, según el derrotero de Rorty, basta con reinterpretar la eventual ausencia de fundamento de nuestras instituciones y creencias políticas liberales como un acontecimiento irrelevante para nuestros intereses, divorciando el problema de la verdad y aun el de la racionalidad de la práctica social efectiva⁶. La estrategia manifiesta de García Calderón es análoga a la de Rorty, que en ello demuestra la común raíz pragmatista de su pensamiento político y hace de él, como de Rorty, un liberal burgués. Para llevar a cabo su tarea, uno y otro divorcian la narración de nuestras instituciones y creencias políticas de la historia de la epistemología y su fracaso⁷. Pero Richard Rorty encuentra el consenso respecto de la ideología liberal en un contexto donde el estímulo está ligado a la realidad del éxito de esa forma de vida respecto del bienestar y la opulencia noratlánticas. Con García Calderón, habría

³ Voy a denominar "liberalismo burgués posmoderno" el intento neogeliano de defender las instituciones y prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte sin utilizar semejantes accyos" (esto es, fundamentos "racionales" cuasikantianos). Cfr. En: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 269.

⁴ A este respecto, debo decir, con Rorty, que no veo nada que haga a la universalidad algo especialmente mejor que su contrario y que, por lo demás, las estrategias narrativas para conseguirlo contrario de lo que aquí sugiero, a saber, elementos comunes a todas las narrativas, es una obsesión ideológica. Cfr. RORTY, Richard; *Pragmatismo y política*. Madrid: Paidós, 1998, p. 39. También NUSSBAUM, Martha; *Aristotelian Social Democracy*. En: DOUGLAS, R.B.; VARA, G.M.; RICHARJSON, H.S.; *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, 1990, pp. 203-252.

⁵ Cfr. Dice en *El Perú contemporáneo* que "El estudio de las sociedades demuestra... que es el pueblo, gracias a su densidad, homogeneidad o por sus problemas y su unidad, el que determina el éxito de las reglas políticas". *El Perú contemporáneo*. Lima: Ediciones del Congreso de la República, 2001, p. 370.

⁶ Cfr. RORTY, Richard; *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*. En: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 261.

⁷ Cfr. RORTY, Richard; *Liberalismo burgués posmoderno*. En: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 269 y ss.

que preguntarse primero si “nuestros intereses” son parecidos a los que justifican el optimismo del relato de Rorty. Quiero argumentar ahora que la carga específica de su proyecto radica en asumir el pasivo de una narrativa republicana fracasada como un elemento constituyente de la sustancia política “latina de América”. Debemos observar que frente al horizonte narrativo del éxito de las “opulentas democracias noratlánticas” nuestro filósofo se enfrenta al ostensible relato fracasado de modestas, disolventes democracias latinas⁵. El autor de *El Perú contemporáneo* y *Las democracias latinas de América* es un defensor de la política liberal, un liberal con estrategia rortyana. Pero lo es de un modo atípico, con lo que él mismo consideraría resultados latinos y americanos que lo llevan a postular una suerte de republicanismo “conservador”. La estrategia de Rorty no conducirá esta vez a un liberalismo burgués posmoderno. Llevará a los leales al relato latino de América a postular, como remedio al fracaso, la autocracia republicana clerical. A un modelo narrativo alterno para la democracia latina y peruana.

II. Verdad y democracia narrativa

La crisis de la concepción moderna de la racionalidad es un hecho histórico innegable. Y si bien el término “posmodernidad” no ha tenido mucho éxito desde que se popularizara hace tres lustros con Jean-Francois Lyotard, su concurso con otros sinónimos nos permite sospechar que hay una realidad que se manifiesta a través de ella y que es constitutiva de nuestro tiempo. Y lo que nos importa aquí, a efectos de recuperar el significado del pensamiento de García Calderón para nuestra hermenéutica política, es el vínculo entre esta innegable crisis de la modernidad y sus implicaciones en el ámbito de la reflexión y la práctica política de nuestras democracias latinas.

En términos de la tradición occidental, es ya bastante frecuente reconocer el indisoluble y trágico lazo entre nuestros consensos políticos mínimos y las razones que han conducido a pensar en la crisis de la racionalidad moderna. De hecho, aunque la idea de que la racionalidad está en situación frágil es una consecuencia del devenir de la epistemología, no ha sido muy fácil aceptar la solidaridad conceptual entre los modelos de argumentación en epistemología y en la filosofía política pues es evidente que, si bien aceptamos el eventual carácter “infundado” de la vigencia de la epistemología, no estamos seguros de que debamos aceptar lo propio para las instituciones derivadas de la Ilustración⁶. Creo que es manifiesto que esto oscurece la trama conceptual

que está detrás. La lealtad con la democracia nos pone en conflicto con nuestras desilusiones acerca del fundamento de nuestras creencias. Es lo que podríamos llamar un problema de lealtades entre Platón y la verdad. El hecho es que hay un lazo solidario entre las dificultades de la epistemología y el compromiso de adhesión para nuestros consensos políticos. Éste se haya en la concepción de la racionalidad que reconocemos en el relato de nuestro pasado que se inicia con las historias epistemológicas de Descartes y Kant, pero que concluye y se decanta como la misma historia que conduce a la Revolución Francesa y la Declaración Universal de Derechos Humanos.

La narración que justifica nuestra versión de la racionalidad moderna es la misma que nos ha conducido a satanizar la Santa Inquisición o renunciar a la esclavitud¹⁰. Pero ese comprometedor lazo solidario, que fue muy cómodo para nuestros mínimos políticos mientras la epistemología fue un flanco indestructible de nuestra civilización, es una carga moralmente sospechosa cuando sabemos de su fragilidad, por no decir ya de su falsedad. De hecho, basta recordar las imputaciones políticas de Lyotard al respecto. La racionalidad que “sostiene” el carácter de verdad de la democracia es la misma que dio lugar al fascismo¹¹. Respecto del fundamento, lo que resulta válido para los nazis es también adjudicable al liberalismo. En ambos, creemos con Lyotard, subyace la misma concepción unilateral de la racionalidad que da lugar al totalitarismo¹². La diferencia relevante radica en nuestra adhesión sentimental y preferencia por la segunda. Así, mientras Lyotard enfrenta las dificultades conceptuales del liberalismo con una radicalización del rol de la disidencia en el ámbito público¹³, en García Calderón la respuesta es postular un tipo especial de democracia. Un cuerpo de instituciones basadas en la meritocracia, el elitismo de los más capaces y la incorporación de la tradición. No a la negación del proyecto liberal, sino a la postulación de la democracia “latina” en América. El punto es que para esto falta un enlace que permita asociar exitosamente nuestro horizonte de cuestionamiento al proyecto liberal con parámetros análogos de crisis de la epistemología.

Creo que esos parámetros existen. Su versión resumida no es otra que una disertación para el Congreso de Filosofía de Heidelberg de 1908. Francisco García Calderón Rey, quien llevaba casi dos años en Europa después de la muerte de su padre, intervino allí en calidad de filósofo, exponiendo el estado de la cuestión latinoamericana. Hay que recordar que si bien los ensayos de García Calderón no pretenden ser tratados

⁵ Esto es especialmente manifiesto con el caso peruano, cuya narrativa republicana se hace densa y minuciosa a partir del trágico evento de la guerra con Chile en 1879 y que, como se sabe, marcaría la historia familiar de García Calderón, cuyo padre fue elegido presidente en calidad de “notable” de Lima en el período de ocupación y, como tal, preso largo tiempo en Chile. Cfr. *El Perú...* cap. 1.

⁶ A este respecto es inevitable sugerir la lectura del ensayo de Charles Taylor, *Overcoming epistemology*. Cfr. TAYLOR, Charles: *Philosophical arguments*. London: Harvard University Press, 1997 (1995), pp. 1-19.

⁷ La versión narrativa de Rorty de la solidaridad entre la historia del consenso liberal y la de la epistemología moderna en RORTY, Richard: *The Priority of Democracy to Philosophy*. En: MALACHOWSKY, Alan: *Reading Rorty*. Oxford: Blackwell, 1996 (1990), pp. 280 y ss.

⁸ LYOTARD, Jean-Francois: “Histoire universelle et différences culturelles”. En: *Critique*, # 41, 1985, p. 563. También en *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris: Galilée, 1986, p. 38.

⁹ LYOTARD, Jean-Francois: *Histoire universelle et différences culturelles*. En: *Critique*, # 41, pp. 559-561. Cfr. también *La condición posmoderna...* pp. 7, 9, 119.

¹⁰ LYOTARD, Jean-Francois: *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 114-119.

de filosofía, sí tienen el interés de ser textos de hermenéutica política. Es en calidad de tales que exhiben, que manifiestan un conjunto de presuposiciones filosóficas que marcan el conjunto de su obra política y ensayística. Y esas presuposiciones, que atienden a cuestiones como la relación de la verdad con el pasado, a la vinculación de la comunidad de tradición y la vigencia de las instituciones, la contingencia de las creencias sociales, entre otras, son del tipo que nosotros asociamos con la crisis de la epistemología y el fin de la modernidad. Por otro lado, la disertación de 1908 es un documento con la obvia forma de una argumentación narrativa. Es un pequeño relato del pensamiento latinoamericano, enfocado a justificar y comprender el presente. Una narración que termina en las influencias contemporáneas de las élites de América Latina y postula, en el quehacer de éstas, las expectativas de compromiso con una filosofía del porvenir. Se trata, fuera de cuestión, de una narrativa del propio derrotero del pensamiento del autor, él mismo miembro conspicuo de la élite peruana, comprometido en el proyecto de dirigir el destino de la sociedad que le otorga sus privilegios. Y las pistas son elocuentes. He allí la mención de las influencias rectoras de las élites: los pragmatistas anglosajones, Henri Bergson, Herbert Spencer y Émile Boutroux, así como los rasgos con que el autor asocia a estos nombres, en oposición a la filosofía del positivismo¹⁴.

Transferidos los términos del ensayo de 1908 al orden del pensamiento político obtendremos una filosofía normativamente liberal bajo una peculiar concepción de la defensa de nuestra lealtad bajo una concepción narrativa de la racionalidad política, el liberalismo y la democracia. Pero para llegar a este punto nos hace falta recorrer primero un cierto camino. Antes de recorrerlo habrá que adelantar tan sólo lo siguiente: García Calderón suscribirá los principios políticos del liberalismo, participando de modo militante del entusiasmo por sus instituciones y valores, pero lo hará bajo el presupuesto de que la concepción típicamente racionalista de la democracia es un error. Bajo este presupuesto, hará uso de fórmulas alternativas de argumentación para sostener la vigencia del liberalismo y la democracia en el contexto latinoamericano. Otra vez, los pragmatistas anglosajones, Bergson, Spencer y Boutroux¹⁵. Y en esto hará un doble giro conceptual. Divorciará la democracia de la noción de racionalidad, tal y como ésta podía entenderse en el contexto positivista de 1908. Por otro lado, introducirá la idea de que el valor de la democracia se basa, no en su verdad,

sino en su calidad de consenso narrativo de una comunidad determinada, en este caso la peruana o latinoamericana¹⁶.

Es inevitable, en este nivel, no recordar las típicas estrategias posmodernas de puesta en vigor de la racionalidad de las instituciones liberales. Pero el valor agregado fundamental está más bien en proponer una alternativa viable de concepción del proyecto normativo liberal que, bajo una óptica narrativa, va a postular, frente a un liberalismo burgués posmoderno, un republicanismo autocrático clerical. Lo más relevante del caso no es para mí la sorprendente analogía estratégica entre el filósofo de 1908 y la filosofía política contemporánea, sino la inusitada vigencia que, desde el ángulo conceptual, cobra así la obra del pensador peruano en el contexto contemporáneo de crisis de fundamentos del programa normativo liberal.

No es muy difícil atribuir a García Calderón un derrotero conceptual con características análogas a las críticas posmodernas, postwittgensteinianas, hermenéuticas, comunitaristas o reaccionarias al proyecto normativo liberal¹⁷. Puede parecer extraño atribuir este razonamiento a García Calderón, pero creo que es un asunto que va de suyo. Si podemos registrar en sus textos tanto el objeto de crítica a la epistemología como el carácter problemático del liberalismo político tendremos una trama de operaciones conceptuales semejante a la que hemos señalado al referirnos antes a Lyotard. Y el camino es a través del pragmatismo suscrito por García Calderón, así como por su interpretación -a veces muy superficial- del relativismo de Spencer, el espiritualismo de Bergson y el eclecticismo de Émile Boutroux. Pero el desarrollo de estas ideas no puede reconocerse en un estudio sistemático de nuestros problemas sobre la crisis de la epistemología y la racionalidad práctica¹⁸. No es posible por la sencilla razón de que esos problemas no existían como tales ni en 1908 ni aun hacia la muerte del autor, en 1953. Lo más parecido es la crisis del positivismo como eventual fundamento filosófico de la democracia y el liberalismo de finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Este aspecto crítico se complementa con el modo peculiar de la argumentación. García Calderón aplica una recurrente y obsesiva justificación a través de relatos. Más amigo de la verdad que del proyecto liberal, enfrenta la elección entre ambos como la unitaria narración de una doble deslealtad. García Calderón se adhiere al liberalismo como parte del horizonte de

¹⁴El ensayo disertación tenía por título "Las corrientes filosóficas en la América Latina". Fue impreso originalmente en la *Revue de métaphysique et de morale* en 1908. Fue reimpreso en la colección de ensayos *Profesores de idealismo*, París: Paul Ollendorf, 1908, pp. 149-162. Está incluido también en *Ideas e impresiones*, Madrid: América, 1919, pp. 41-58. Para una versión resumida de la obra de García Calderón y su entorno filosófico cfr. SALAZAR BONDY, Augusto; *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Vozes, 1965, t. I, cap. V. Por su interés histórico remito también a PLANAS, Pedro; *El 900. Balance y recuperación. I Aproximaciones al 900*. Lima: CITDEC, 1994, pp. 61-88.

¹⁵Refiriéndose a la filosofía vigente en América española en 1907 dice: "El pensamiento de Boutroux, de Bergson, se estudia, se comenta, se sigue". En: *Ideas e impresiones*, p. 160.

¹⁶Precisamente la idea de citar a Boutroux y Bergson es doble: oponerlos al positivismo, y luego asignarles un rol en el "nuevo idealismo" cuya significación futura sería difícil de adivinar". *Ibid.*, pp. 160-161. El significado de ese "nuevo idealismo", aún con retórica aristotélica, puede verse en la relación que hace en 1914 en un ensayo de su *Ideologías*, dedicado a explicar cómo las nociones de contingencia y evolución afectan las "certidumbres", dándole "vida inquietante a la verdad" y tienen que ver con la psicología de las "sociedades" cuyo objeto particular no es otro que "las democracias de ultramar". Cfr. GARCÍA CALDERÓN, Francisco; *Ideologías*. París: Garnier, 1917, pp. 242 yss.

¹⁷A respecto THÉBAUT, Carlos; *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1992, cap. 1.

¹⁸Por lo demás, respecto de la crisis de la racionalidad moderna puede confrontarse GUSTI, Miquel; *Alas y Raíces*. Lima: PUCP, 1999, cap. ... Cfr. LARA, María Pía; *La modernidad recuperada*. En: CRUZ, Manuel; *Individuo, modernidad, historia*. Barcelona: Tecnos, 1993, pp. 113 yss.

destino nacional. Pero para ello ha de despojarlo de la concepción moderna de la racionalidad de la que es víctima según sus propios términos. Es la apuesta de una democracia sin racionalidad moderna, de una democracia cuyo acento esté, más bien, en el carácter "peruano" de la formación social de las instituciones políticas, lo que lo convierte en una tentadora sugerencia para repensar la práctica política de nuestras élites.

III. Las élites y su narración de fracaso

Es ostensible para cualquiera que los textos de García Calderón, al menos los más relevantes, tienen una estructura narrativa. Es el caso especialmente de *El Perú contemporáneo* y *Las democracias latinas de América* (1912) aunque, como ya adelantamos, es la trama de ensayos de tipo ideológico sobre América Española, como la disertación de Heidelberg de 1908 u otros contenidos en las colecciones que estamos citando, entre 1904 y 1919¹⁹. Las más de las veces se trata de historias parciales dentro de un relato más grande, que es la del destino de la latinidad en América. Revisemos ahora estas historias parciales que contienen los textos acerca de América Latina, especialmente la narrativa de la comunidad política peruana. Se trata de historias locales y autónomas de los éxitos, pero sobre todo de los fracasos de la civilización latina. Por otro lado, es un hecho fundamental que la historia, tanto de la afortunada prosperidad como la de anarquía, corresponden con el derrotero de los modelos conceptuales y la práctica política de las élites.

Élites y fracasos. Ambos factores se observan como los ejes de los diagnósticos que hace García Calderón y son de particular relevancia en su relato de la democracia peruana. En este último caso el modelo conceptual que sirve de "fundamento" lleva el rótulo de "jacobinismo"²⁰ y, en términos generales, se refiere a la versión del racionalismo que infestaba la filosofía positivista de las élites de su juventud y estaba detrás de su práctica política²¹. Las características de la ideología jacobina se resumen en una visión que podemos considerar cuasikantiana de la racionalidad revolucionaria republicana. Sus características más relevantes a efectos de nuestro interés son: 1.- Una legitimidad en ruptura con el pasado, en una racionalidad abstracta y divorciada tanto de la historia como de la práctica social efectiva por "separar el pensamiento de sus vínculos tradicionales; a la vida, de sus trazos legales, y de sus

ataduras históricas". 2.- Una pretensión de validez a priori, consecuencia epistémica del presupuesto anterior, esto es, la típica presunción de validez universalista que es solidaria con el racionalismo francés y que, *grosso modo*, es la base filosófica de la ideología revolucionaria francesa que dio lugar a nuestras modestas repúblicas. "Es fácil comprender -dice García Calderón- la sugestión de esta ideología revolucionaria sobre una América impregnada en teorías de derecho divino"²². Hay que anotar que el jacobinismo descrito aquí, y que resulta ser el fundamento del republicanismo y el liberalismo, es criticado por el mismo tipo de motivos por el que es víctima en la actualidad de las críticas comunitaristas²³.

Debemos recordar ahora que los diagnósticos enfocan de modo reiterativo el eje de los problemas en la concepción de la democracia que las élites tienen en contraste con el relativo éxito de sus historias políticas. Esto ocurre en la medida en que las historias de las élites son historias "jacobinas", esto es, historias de realización de los ideales cuasikantianos en la realidad social de América Latina. Ahora bien, precisamente porque estas narraciones son muchas veces las historias parciales del fracaso del liberalismo, resulta también la prueba de que una sociedad puede prestar lealtad narrativa a sus instituciones y valores de modo independiente del "fundamento" que le otorguen las ideas de sus grupos dirigentes. Y si, como en efecto ocurre, se asigna a las élites una concepción moderna de la racionalidad como base de la democracia, el resultado será disociar la lealtad a la democracia local peruana o latinoamericana de nuestras creencias acerca de su fundamento conceptual, sea en lo que llamamos "epistemología" o, en su faceta más humilde, el positivismo del siglo XIX. Lo que está implícito en las narrativas de fracaso es que las bondades del proyecto normativo liberal constituyen un consenso que debe ser articulado con una concepción alternativa de la racionalidad práctica, no basada en las pretensiones del racionalismo francés en su carácter "universal y racional"²⁴. La lección de las narrativas calderonianas es que las democracias "latinas" de América deben justificarse en una concepción rival de la que él atribuye al pensamiento de las élites, sujeto y responsable de sus fracasos. Esto nos conduce a identificar y tipificar los resultados del diagnóstico. Se trata ahora de caracterizar lo que García Calderón llama "jacobinismo" y que él atribuye a la suscripción del racionalismo francés por parte de las élites. Acto seguido, de especificar en qué

¹⁹ Sólo he de remitirme a los textos impresos del autor entre 1904 y 1919, que enmarcan el conjunto y los intereses de García Calderón en un contexto conceptual de crisis del positivismo, y esperanza en la sociedad liberal; esto es, un contexto análogo al nuestro, de consenso democrático y desfondamiento racional. No se trata aquí de hacer historia del pensamiento pasado, sino de intentar comprender la responsabilidad frente a futuro.

²⁰ Junto al "caribalismo burocrático" y "la megalomanía", el "jacobinismo" es mencionado entre los "vicios americanos" que Francisco Bulnes ha logrado descubrir en el carácter político sobre la base de marco conceptual de Gustave Le Bon. Cfr. *La creación de un continente*, pp. 110-111. A partir de ahora he de citar los tres libros fundamentales de García Calderón, "El Perú contemporáneo" (1907), "La creación de un continente" (1912) y "Las democracias latinas de América" (1913) de acuerdo con la edición de esos textos por el Congreso de la República del Perú con la paginación correspondiente. Lima: Congreso de la República del Perú, 2001.

²¹ Refiriéndose al estado de la filosofía en América Latina dice: "El positivismo establece así un racionalismo limitado y vulgar, una nueva metafísica que otorga a las fórmulas de la ciencia una verdad absoluta...". Cfr. *Las democracias...*, p. 281.

²² *El Perú...*, pp. 27-28. Curiosamente el propio García Calderón relaciona esta tradición "francesa" con raíces metafísicas en Descartes. Cfr. *ibid.*, p. 126. Por lo demás, suscribo la definición de "kantiano" contenida en el ensayo de Rorty "Liberalismo burgués cosmodéxico". Vamos a llamar "kantianos..." a las personas que piensan que existen cosas como la dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción histórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia". Cfr. *op. cit.*, p. 267.

²³ SANDELL, Michel. *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (1982), 190 pp.

²⁴ *El Perú...*, p. 127.

puntos nuestro autor plantea su versión rival frente al error de las élites. Estas han llevado a cabo el intento infundado de un republicanismo jacobino. García Calderón le opondrá, bajo formas relativistas y pragmatistas de enfocar la racionalidad política, el de una autocracia clerical republicana basada en una hermenéutica de la tradición²⁵. Es en este sentido que se trata de una lección de pensamiento político nacional y continental por aprender o por recuperar.

Sabemos que García Calderón recibió una educación escolar francesa en su colegio de los Sagrados Corazones. Es también de público conocimiento que nuestro antipositivista de 1908 reconoce la dominante influencia francesa en las élites y que coloca el tólos cultural del Perú en la latinidad francesa, como acertadamente ha recordado alguna vez Francisco Tudela²⁶. Es paradójico, sin embargo, que con esos antecedentes García Calderón sugiera que las narrativas republicanas de Perú y América Latina han fracasado por su inautenticidad. Y es que la sustentación programática del proyecto normativo liberal latino en América habría sido plagiado, sería una copia del modelo racionalista a partir de un desarrollo específico - y equivocado - que las élites le habrían concedido al pensamiento francés, primero con la Ilustración y luego con el positivismo²⁷. García Calderón se refiere despectivamente a la recepción de las ideologías ilustradas francesas como a "metafísica" y aun como "teología"²⁸. En efecto. El "jacobinismo" es caracterizado, grosso modo, por basar el diseño de las instituciones sociales en modelos formales de organización social y en principios políticos disociados de la experiencia histórica²⁹. "Abstractos" desde el punto de vista epistémico y "absolutos" desde el punto de vista normativo, apelan a la lealtad de la élite con modelos filosóficos racionalistas, bajo el supuesto de que la racionalidad consiste en una aproximación formal al "fundamento" de la validez de las instituciones. Algo muy semejante al kantismo popular de los sociólogos y políticos de la izquierda "cívica" contemporánea. Se trata de "intuiciones" que se presume son racionales, por cierto, pero con la fuerza de los dogmas de la fe católica cuya prioridad social intentan sustituir en la praxis política. Es así como desembocan, como ocurre en el relato ilustrado que comparte acerca de ellos, en actitudes excluyentes e inquisitoriales que García Calderón atribuye a algo que, citando al ensayista Faguet, califica de "enfermedad del

espíritu francés"³⁰. Los actores políticos tratan de imponer fórmulas o "principios" incuestionables, que no se cotejan con sus resultados por las mismas "absolutas" razones normativas que las fundan y que, por esa misma causa, conducen a una práctica política dogmática. En nombre de la libertad, la práctica política de los jacobinos conduce inexorablemente a alguna forma de autocracia que hoy consideraríamos "totalitaria"³¹. La enfermedad no está aún curada y nuestra experiencia contemporánea nos induce a creer en su empeoramiento.

En el caso del proyecto liberal peruano y latino de América todo esto es más grave por dos razones. De un lado, desvirtúa el sentido de la lealtad moral de las élites hacia el liberalismo, pues identifica su suscripción con una práctica política que recusa los elementos de tolerancia y Estado de Derecho propios del republicanismo, lo que desemboca irremediamente en la inestabilidad del sistema. Por otro lado - y esto es lo peor - los "principios" de la democracia "jacobina" desembocan en la experiencia de los países latinos en un atentado contra la sustancia política a la que se pretenden aplicar, socavando la propia comunidad de tradición en la que tiene lugar la práctica política misma. Es en este sentido que el jacobinismo termina siendo, en términos del autor, una ideología "disolvente". El diagnóstico de García Calderón sugiere que, de no extirparse esta lógica de la práctica de las élites, no sólo los países serán ingobernables sino que van en camino a su extinción como unidades políticas y proyectos de destino.

Cualquier lector filosófico de estas líneas puede ver sin dificultad en las narraciones de la democracia "latina" una denuncia. Una denuncia al modelo que han aplicado las élites y que conduce, según García Calderón, a procesos cíclicos de autoritarismo revolucionario y anarquía política³². En efecto, resulta que las características generales del intuicionismo racionalista de las élites es una apelación permanente tanto a la dictadura como al caos social. El dogmatismo, la intolerancia, la persecución de la disidencia y una pretensión religiosa de posesión de la verdad son las características de la praxis de las élites jacobinas a la luz de las narrativas americanas. A este fenómeno histórico de comportamiento político el historiador Cristóbal Aljovín lo ha bautizado como "lógica jacobino-caudillesca"³³. Desde el punto de vista filosófico se trata

²⁵ En "filosofía", piensa nuestro autor, "urge conquistar la autonomía", que tenemos ya en religión, carácter e historia. "Será tal vez un pragmatismo... la esecución más adecuada a la gente americana; es decir, un pensamiento nostálgico a estériles ideologías que abandone el culto jacobino de la verdad abstracta". *La creación...*, p. 191.

²⁶ Cfr. su prólogo a las obras de García Calderón editadas por el Congreso de la República en el año 2000 y que aquí usamos de referencia.

²⁷ Esta historia aparece de modo detallado al menos en dos ocasiones. En la disertación de 1908 y en *Las democracias...* Lb. II cap. III.

²⁸ En su interpretación positivista, la ideología de la ilustración adopta el rol de justificación metafísica "para las luchas por el poder" y ocupa el rol social de los dogmas católicos. Cfr. *Las democracias...* pp. 278-279.

²⁹ "Destruir tradiciones, tal es el ideal revolucionario en Europa; afirmarlas, robustecerlas, ante el espectáculo del desorden civil o de la renovación étnica, me parece necesario esfuerzo en América. Al culto de las letras clásicas, debemos preferir el estudio de la historia nacional y continental". *El conflicto de dos pedagogías*. En: *Ideologías*, pp. 130-131.

³⁰ *El Perú...*, p. 377.

³¹ "Se condena la tiranía del grupo, pero se acepta la tutela del poder irresponsable, del Estado centralizador y jacobino... El hombre libre siente pronto, frente a sus ambiciones, la acción del gobierno vigilante que ninguna institución limita o minuciosa contrarresta". En *Ideologías*, p. 106.

³² "No hubo pues historia propiamente dicha por falta de continuidad: un curso perpetuo trae y lleva con sucesivas revoluciones a los mismos hombres... La farsa política se repite periódicamente: una revolución, un dictador, un programa de restauración nacional. Anarquía, militarismo fueron las formas del militarismo político". *Las democracias...*, p. 97.

³³ ALJOVIN, Cristóbal. *Caudillos y constituciones*. Lima: FCE, 2000.

de una lógica de la comprensión social que la reduce, como es típico, por ejemplo, en el positivismo, a modelos tomados de la "epistemología" que pretenden que el diseño de las instituciones políticas puede ser ajeno a la complejidad de la vida social. De allí que no sea extraño que García Calderón, en varias ocasiones, parezca dirigir sus baterías contra el positivismo de las élites de su tiempo en ese sentido. Pues bien, es a este proceder político derivado de una concepción epistémica del fundamento del carácter normativo de las instituciones liberales que García Calderón llama "jacobinismo".

Ahora bien, el dramático término "jacobinismo" sirve para referirse al conflicto entre la política republicana y la tradición nacional, de modo que la experiencia histórica se convierte en una pugna trágica entre los ideales políticos de las élites y el ethos comunitario del país. Es conocida la denuncia de García Calderón por la ingobernabilidad en las democracias "latinas" de América. Nuestro autor la menciona como parte del ambiente pesimista de las élites europeas frente a las posibilidades de desarrollo en el subcontinente. De hecho, creo que es la fuente de su diagnóstico para la ingobernabilidad del Estado republicano peruano -y latinoamericano-. Un modelo epistémico de racionalidad práctica, suscrito por las élites racionalistas, se enfrenta violentamente a la tradición y el carácter nacional. El resultado: una cultura política conflictiva y una práctica política cuyo desenlace narrativo no puede ser otro que el peor de los fracasos, la muerte.

IV. La verdad, creación comunitaria

Haber considerado "ícono perdido del liberalismo" a García Calderón como se ha hecho es haberse limitado a su empatía con el sistema constitucional y haber descuidado su declarada adhesión a la autocracia y a la unión entre la Iglesia y el Estado³⁴. Como sea, el principal inconveniente que ve García Calderón en el republicanismo no radica en las instituciones democráticas, que el autor suscribe, sino en la concepción "metafísica" que hace derivar, como ya he anotado, del racionalismo francés. Quiero argumentar ahora que esta "metafísica", que el autor asocia por su contexto histórico con el positivismo decimonónico, es solidaria con una cierta concepción de la racionalidad, justamente, la concepción de la racionalidad moderna que hoy aparece cuestionable y que Lyotard asocia con la fuente del totalitarismo. Los relatos de García Calderón apuntan a que el jacobinismo debe ser disociado de la democracia, de tal modo que la vigencia

de las instituciones liberales no dependa de la "metafísica" positivista. Pero para esto debe encontrarse un medio de justificación de las instituciones políticas que no apele a un "fundamento", esto es, que no suponga el carácter de certeza propio de las concepciones racionalistas que, inevitablemente, terminan identificando la lógica jacobino-caudillesca con el ejercicio del "civismo" y la democracia.

Cuando García Calderón hace referencia manifiesta a la "metafísica" en sus narraciones del fracaso del republicanismo latino se refiere también a la idea de "verdad", que son solidarias. La certeza de la "metafísica" radica en sus pretensiones de verdad "fuerte" que García Calderón, como nosotros, contemporáneos, consideraba inviable³⁵. En general, se trata de objetar el carácter abstracto, ahistórico y descontextualizado de la noción política de "verdad" de la lógica jacobino-caudillesca. Los jacobinos suscriben lo que hoy llamaríamos un concepto "fuerte" de verdad, el mismo que está tras las metanarrativas del tipo de las que García Calderón atribuye a los positivistas contemporáneos al Congreso de Filosofía de Heidelberg de 1908. Nosotros -que se me permita agregar- sabemos que es justamente esta noción de "verdad" la que conlleva los peligros de totalitarismo que denuncia Lyotard, que esta noción es solidaria con la racionalidad tecnológica moderna. Ahora bien, García Calderón se refiere a esta concepción de la verdad fuerte no sólo en el campo de la racionalidad práctica, sino de la racionalidad en general. La crítica sobre la base de las ideas de "evolución" y "contingencia". Esto lo podemos constatar más que en sus narrativas políticas, en sus ensayos de crítica filosófica, sus entrevistas y sus reseñas, contemporáneas a los textos anteriores, particularmente asociados a pragmatistas como William James o las filosofías de Émile Boutroux y Herbert Spencer, todos ellos inspiradores, por lo demás expresos, de la justificación filosófica de su reacción contra el positivismo político³⁶. En ellas la noción de "verdad" asociada con la metafísica positivista es duramente atacada y sustituida por lo que nuestro autor pretende ser los "logros" de su época frente a ella, a saber, la postulación del carácter contingente y provisional de nuestras aspiraciones a la verdad, que atribuye conjuntamente a Boutroux y Spencer³⁷. El primero será llamado "maestro de contingencia". Al segundo se le asignará un rol decisivo en la formación del relativismo narrativo que estamos reconstruyendo, en su versión, claro está, de 1903 o 1919³⁸, como gestor de la idea de que no hay "absolutos" sino más bien una evolución gradual e incesante el orden general de las cosas, incluyendo el horizonte

³⁴ Cfr. la presentación de Martha Hildebrandt a la edición de las obras de García Calderón por el Congreso de la República, p. 9.

³⁵ Respecto del concepto de "verdad" dice García Calderón en un ensayo sobre Gustave Le Bon de 1914, contemporáneo, por tanto, de sus libros más importantes: "Al concepto antiguo de verdad, noción quieta, firme idea platónica que surge del seno de las Madres, se sustituye una verdad dinámica en perpetuo cambio, una verdad orgánica que vive desde el origen tímido hasta la juventud hostil a arcaicas certidumbres...". *Ideologías...* p. 251. Cfr. pp. 252 y ss.

³⁶ En efecto, puede confrontarse la historia del pensamiento filosófico de América Latina. Se observará que, con mención expresa de Stuart Mill, James Mill y William James, el autor concluye en un periodo de rivalidad entre el positivismo "científico" y las filosofías de Nietzsche, Guyau y Fouillé. Herbert Spencer es el "remedio al dogmatismo de sus predecesores". Cfr. *Las democracias...* pp. 275 y ss., especialmente p. 280.

³⁷ *Las democracias...* pp. 279-283, *Profesores de idealismo*, pp. 37 y ss.

³⁸ La teoría de la "evolución" de Spencer, dice, se ha "impuesto como molde intelectual a todo el pensamiento contemporáneo". "Después de Spencer -agrega- la filosofía es evolutiva". Cfr. El ensayo "Herbert Spencer" de 1903, publicado originalmente en *De litteris* (1904) y luego reproducido en *Ideologías...*, pp. 51-52.

político³⁹.

Debo anotar el interés obsesivo de García Calderón respecto de su idea de "contingencia", opuesta explícitamente a los modelos de racionalidad práctica de las élites, basados éstos últimos en el presunto carácter privilegiado de la certeza de la ciencia propio de la ideología liberal de los positivistas de su tiempo. Esto es manifiesto en los ensayos sobre Bergson y Boutroux, éste último el "maestro de contingencia". Y aunque puede resultar sorprendente, los textos indican que García Calderón extendió la idea de "contingencia" incluso al valor normativo del liberalismo y la cultura burguesa, que él amaba⁴⁰. En efecto, aunque el tratamiento del tema de la "verdad" no se encuentra, por lo general, asociado con las narrativas que son objeto principal de este ensayo, la única cita expresa al respecto que he podido rastrear en su obra no podría ser más explícita. En ella, mientras se cuestiona el carácter racionalista del proyecto jacobino, se define la verdad desde un punto de vista extraño a la tradición de la epistemología y que, por ende, se divorcia de ella. Bien podríamos considerar la definición como "pragmatista", pero se trata de una concepción de la verdad que es innegablemente liberal. He aquí la definición de "verdad" de García Calderón; es lo que "surge de la libre concurrencia de direcciones voluntarias"⁴¹. Se trata de una actividad comunitaria que, dado su lazo con la tradición y las creencias sustantivas de sus usuarios, conlleva hacia una concepción de la política como destino compartido, como realización comunitaria de la libertad⁴². Curiosamente, esta definición va pareja en el autor a la sustentación de que el modelo liberal más apropiado para el ethos comunitario latino de América es el "cesarismo", esto es, un tipo de republicanismo autocrático que permita, precisamente, el florecimiento exitoso de una tradición democrática, todo lo contrario del efecto social del jacobinismo en las narraciones americanas⁴³. En lugar de los liberales burgueses posmodernos, el pragmatismo de las democracias latinas de América exige un pensarse a partir de una comunidad que es más bien -como tendremos ocasión de confirmar- la de unos autócratas republicanos clericales.

Creo que la importancia de todo esto se ve respaldada por lo siguiente. Está implícito que los cuestionamientos al "jacobinismo" se derivan de la narración de su fracaso "latino" en "América", pero esto no excluye que la "metafísica" del "jacobinismo" puede estar integrada exitosamente en las narrativas de las élites en otro continente o en una tradición no "latina". Y es justamente esto lo que ofrece la clave para el desarrollo

del problema. Es legítimo leer el pensamiento de Francisco García Calderón bajo la idea de que subyace una propuesta de interpretación de la racionalidad práctica en la que el proyecto liberal se asocia con la contingencia de la lealtad hacia los relatos. En efecto, el "fundamento" de la racionalidad de la práctica política no radica de acuerdo con lo expuesto en la democracia misma -o en su fuente epistémica-, sino en la tradición o el carácter que la lleva a cabo como destino.

V. Autócrata burgués

Aquí debo hacer una expresa analogía entre el pensamiento de García Calderón y el de Richard Rorty. Como es conocido, Rorty sugiere que es posible conservar nuestros consensos políticos renunciando a sus fundamentos epistemológicos. En efecto. Basta con reinterpretar -podemos deducir rápidamente de Rorty- la eventual ausencia de fundamento de nuestras instituciones y creencias políticas como un acontecimiento irrelevante para "nuestros" intereses sociales como opulentas democracias otanianas. La estrategia es divorciar el problema de la verdad y aun el de la racionalidad de la práctica social efectiva. Esta estrategia es análoga a la de García Calderón, que en ello demuestra la común raíz pragmatista de su pensamiento político y hace de él, como de Rorty, un defensor del ideal de vida burgués. García Calderón, como los pragmatistas americanos, divorcia la verdad de la narración de nuestras instituciones y creencias políticas de la historia de la epistemología y su fracaso, de la misma historia infausta en la que nuestras élites han sumido al Perú al adoptar una concepción racionalista y jacobina de la democracia. En ese sentido se trata de reconstruir la verdad de la democracia latina y peruana de tal modo que no tenga ya como protagonistas a Descartes y a Kant, esto es, a los antecedentes o a los socios de la racionalidad epistémica moderna que desemboca en el positivismo anticlerical del siglo XIX. El propósito es dejar un espacio narrativo para la historia de la libertad peruana y latina al margen de la historia de la modernidad. Donde Rorty tiene como preocupación la vigencia y el sentido de una opulenta sociedad noratlántica, García Calderón tiene la de una democracia latina disolvente y fracasada.

En efecto. Rorty pretende que la lealtad a la democracia es insoluble al disfrute de las ventajas y el bienestar de las sociedades burguesas avanzadas. Allí donde Rorty tiene como horizonte narrativo el éxito de las "opulentas democracias noratlánticas" de las que él mismo es ciudadano, García Calderón debe

⁽³⁹⁾ Aunque esta noción también se atribuye a Boutroux, por ejemplo en *Ideologías*, pp. 252-254.

⁽⁴⁰⁾ Debo remitir a *Ideologías*, pp. 94-95. Allí se relaciona la discusión de "hoy" respecto de "los fundamentos tradicionales de la fe, de la sociedad y de la política", que afectan incluso al "principio democrático" en velada alusión, por lo demás, de Charles Péguy, Charles Maurras y otros monárquicos católicos a quienes cita reiteradamente. La idea es desarrollada después en el ensayo "Reacción contra la democracia", *Ideologías*, pp. 103 y ss. Aquí se vincula la filosofía de la contingencia de Boutroux con la crisis del liberalismo.

⁽⁴¹⁾ El Perú..., p. 126. Ligeramente modificado por efectos de estilo. Cfr. *Las democracias...*, p. 125.

⁽⁴²⁾ "Los teóricos de lo absoluto buscaban en las revoluciones el nuevo Estado social complejo y excelente, concebido en la utopía. Una evolución paulatina, fundada en la riqueza, hecha de transacciones, de esfuerzos y acción continuos, asegura la paz aportando reformas parciales, más reales que la regeneración y el progreso de las revoluciones". El Perú... p. 316. El subrayado es nuestro.

⁽⁴³⁾ El Perú..., pp. 126, 316.

identificarse con el relato frustrante de nuestras modestas, disolventes democracias latinas. Poco, pues, si algo, de las ventajas de la sociedad de bienestar. Esto marca una ostensible divergencia en la aplicación de la estrategia de recuperación del proyecto liberal. Ambos son "liberales" y ambos -como se ve- asumen la renuncia al carácter de "verdad" de la modernidad a partir del evento de la contingencia. Pero García Calderón debe dar cuenta del fracaso del proyecto político peruano y enfrentar, más aún, el riesgo de la disolución de la unidad política peruana. La contingente verdad del Perú no es ni por asomo la historia de la prosperidad anglosajona y, menos aún, un acápite del metarrelato de la libertad o la emancipación. También es una historia concreta y sustantiva en la que ingresan factores que concursan en el fracaso de las élites, del mismo modo que hay elementos sustantivos que hicieron lo propio en la historia de la lealtad política y el consenso democrático de los pragmatistas norteamericanos. En el diagnóstico de García Calderón, tan innegable como nuestra historia, las élites jacobinas latinas y peruanas han descuidado lo que voy a llamar ahora el ethos nacional⁴⁴. Caso análogo sería, por supuesto el de las repúblicas latinas vecinas, nuestras compañeras de frustración. Y, curiosamente, la experiencia narrativa del carácter político de las democracias latinas americanas favorece la autocracia como modelo de prosperidad. En efecto, dice García Calderón que "El progreso material es obra de la autocracia: testigo de ello las dictaduras de Rosas, Guzmán Blanco, Portales, Porfirio Díaz. Los grandes caudillos abandonaban toda abstracción: su mente realista los impulsaba a estimular el comercio, la industria, la inmigración y la agricultura"⁴⁵. La prosperidad latina va ligada a gobiernos estables. La virtud narrativa de los caudillos es que ellos prestan los mismos motivos de lealtad para la democracia que la socialdemocracia de izquierda en el mundo nórdico.

Una forma de enfocar el asunto es abordarlo a través del problema de la identidad de la comunidad política. El jacobinismo es una amenaza para la continuidad de la existencia política y el destino de nuestra historia republicana porque se enfrenta violentamente con la narración de la identidad del país⁴⁶. La virtud de la autocracia no está en su violencia, sino, precisamente, en lo contrario. Como hemos visto, la autocracia es la reacción contra la "abstracción" típica del jacobinismo que es la razón narrativa del fracaso del proyecto burgués en América Latina. Esto se hace evidente porque el programa normativo de los jacobinos es asociado por ellos mismos a una práctica social que se despliega en conflicto con el pasado y que vegeta de su

destrucción, precisamente como, a grosso modo, se describe en *la Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. En este punto el pensamiento de García Calderón, que tan semejante es al de Edmund Burke en sus objeciones a la lógica racionalista y disolvente de la Revolución Francesa, se acerca también y especialmente al de von Hayek. Como el Barón austro-húngaro, García Calderón intenta proponer una versión del liberalismo que pueda sostener una concepción armoniosa con el pasado lo que, además, es el argumento de fondo para privilegiar la autocracia como un modelo benéfico de administración de las instituciones democráticas, lo que, siguiendo a Oliveira Martins, llama "cesarismo democrático"⁴⁷. El programa es integrar la autocracia dentro de la institucionalidad liberal. Pero no se trata de la autocracia por sí misma. Se trata de una legitimidad a través del ethos político comunitario, insertada en una racionalidad narrativa cuyo contenido sustantivo lo otorga la tradición de las mismas élites que hasta ahora lo han echado todo a perder. No pretendo que esto resulte muy persuasivo, pero creo que después de los siguientes dos acápites se hará bastante plausible.

En efecto. Cuando García Calderón trata de enfocar su concepción de la identidad de las instituciones políticas en una concepción liberal no divorcia la estructura del Estado de las formaciones espontáneas de la comunidad política⁴⁸. Si bien acepta que esto es históricamente posible, rechaza que lo sea en relación con el relato que constituye la identidad política de los pueblos de Iberoamérica. Pero es difícil no observar que esta idea de recoger como parte integrante del ethos democrático instituciones sociales "espontáneas" ajenas al programa liberal poco tiene ya que ver con la versión "noratlántica" del pragmatismo de Rorty. Pese a todo, sin embargo, pretende ser una versión del liberalismo pues reconoce el carácter consensual del republicanismo entre las élites como un criterio de su valor normativo. Pero resulta también un hecho que el mismo consenso que legitima el republicanismo latino va asociado al reconocimiento y aun el fomento de formaciones sociales como la familia, la Iglesia y los estándares morales sociales⁴⁹. Y aunque esto no aparezca siempre expresado de forma manifiesta en los libros más importantes, lo encontramos contundente y obvio tanto en la sección final de *El Perú contemporáneo*, que hemos venido comentando, así como en un ensayo que es coetáneo con *Las democracias latinas* y *Creación de un continente*. Me refiero a "La crisis del socialismo" (1913), incluido en *Ideologías*, de 1917.

En nuestras narrativas resulta todo lo contrario de lo que ocurre en la sustancia política del vecino que dio

⁴⁴ Cfr. *El Perú...* p. 370.

⁴⁵ Cfr. *Las democracias...* p. 97.

⁴⁶ En efecto. Su propuesta se enfrenta a "la antigua y caduca ideología" por la cual el Perú ha renunciado en una narrativa de fracaso a "ocupar un lugar de honor entre los pueblos con futuro". *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. *Las democracias...* p. 51.

⁴⁸ Cual es la exposición del Barón súbdito austro-húngaro Friedrich von Hayek al distinguir el liberalismo metafísico constructivista de una concepción "evolutiva" de las instituciones, conforme a la hipótesis del darwinismo social. Cfr. HAYEK, F. A.; *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión editorial, t. I, cap. 1.

⁴⁹ Esta es, en síntesis, la propuesta de una democracia exitosa en el Perú según la sección final de *El Perú contemporáneo* que se titula "El porvenir".

lugar al optimismo de Rorty. Mientras en EE UU - sostiene García Calderón- la tendencia del orden legal es a fomentar un individualismo radical, destruir la religión y acabar con el matrimonio y la familia, estas instituciones son solidarias con la versión latina del sistema democrático⁵⁰. Este es uno de los aspectos olvidados de su enfoque de ambos tipos de democracia. Este enfoque, precisamente, es bandera de esperanza para la América Latina y el heraldo de futuros desastres para la del norte⁵¹. "Nuestro" proyecto normativo no es, pues, el programa individualista de los "jacobinos"⁵² y, justamente por eso, la historia de nuestro fracaso narrativo puede ser el antecedente de un optimismo democrático en el porvenir. La concepción normativa de las instituciones políticas resulta ser liberal de todas maneras. Esto es lo que ocurre precisamente cuando la exposición del mismo tipo procede del Barón von Hayek, cuyas ideas respecto a la relación entre las instituciones liberales y la sociedad política son análogas. Estamos entonces ante un liberalismo enlazado con las prácticas y formas de vida comunitarias, que constituye un ethos junto a ellas y no al margen y mucho menos en su contra, cual es el caso del jacobinismo⁵³. Es el ethos de un "pueblo"⁵⁴.

Vayamos ahora un instante al liberalismo de Hayek. Son conocidas las críticas del Barón austro-húngaro frente al racionalismo de la Ilustración, al que, *mutatis mutandis*, acusó de la misma tendencia al totalitarismo que Lyotard o el célebre ensayo de Horkheimer y Adorno sobre la ideología liberal le atribuyen. Esto lo llevó a distinguir dos tipos de liberalismo. El "falso" y el "verdadero". El primero no es otro que el liberalismo racionalista francés, cuya historia incluye el *Discurso del Método* de Descartes y la Revolución Francesa, la idea "fuerte" de verdad y su aplicación violenta a la práctica social y que Hayek asociaba, como Lyotard o Vattimo hoy en día, cada uno su manera, con las ideologías totalitarias. El segundo es el liberalismo anglosajón, resultado de una evolución consensuada de los intereses sociales, ajeno al dramatismo jacobino y la idea metafísica de verdad heredada de la epistemología racionalista⁵⁵. Con la atinencia nada casual de que von Hayek y García Calderón fueron relativamente contemporáneos, hay que recordar dos de los rasgos fundamentales del segundo tipo de liberalismo, que es el que Hayek suscribe. Uno es la incorporación de las formaciones sociales dadas dentro de la institucionalidad liberal. El otro es la relación armoniosa del proyecto liberal con el pasado. Ambos se ligan con la idea, más básica, de que la tradición y la institucionalidad liberal no son conceptos incompatibles, cual es el postulado del jacobinismo. La estrategia de Hayek es considerar que la tradición no es otra cosa que el quehacer mismo de la libertad. En una

concepción darwinista de la vida social, la mera pervivencia de las formaciones sociales termina siendo una prueba de su superioridad como formas de organización y valoración de la comunidad política. Y una sociedad liberal no es más que el decantamiento de un proceso evolutivo en el que se incorpora con las demás instituciones, un proceso al que llamamos "tradición" y que ocupa el rol de sustancia política comunitaria.

Ahora bien, mientras en von Hayek la argumentación se orienta en el plano de una justificación evolutiva, en García Calderón se añaden dos factores: Por un lado, la idea de una unidad de sentido de las instituciones, su unidad hermenéutica como foco de identidad. Por otro, la sugerencia de que esa unidad de sentido corresponde con una narrativa de la identidad comunitaria. En el peruano las "formaciones espontáneas" y la "tradición" son asumidas e integradas en una forma narrativa de argumentar, participando de la dimensión hermenéutica de la historia de la identidad comunitaria, como la historia del carácter político liberal de sus versiones latinas en América. Son precisamente estos últimos puntos los que hacen de García Calderón el creador de una interpretación alternativa y novedosa de la concepción de la democracia latinoamericana que considero con todo derecho una propuesta vigente, dado el cuadro análogo de comprensión del problema que hemos rastreado hasta ahora y que hace de García Calderón un Rorty latino.

Enfoquémoslo de este modo. La versión del liberalismo de las élites jacobinas latinoamericanas tiene un sospechoso parecido con el "liberalismo falso" de Hayek. Y esto sólo puede comprenderse con claridad cuando recordamos la estructura narrativa que García Calderón le da al republicanismo latino de América. Ésta sólo se hace significativa en el contexto de una historia comunitaria que justifica el carácter normativo de las instituciones políticas del presente sobre la base de su integración con el pasado, esto es, dentro del contexto de una tradición. La especial relevancia del pensamiento del peruano radica, a mi entender, en haber comprendido que los ideales republicanos sólo pueden conducir a un éxito narrativo si se hayan reconciliados con el conjunto de las formaciones sociales y los valores que se integran en la tradición de la que la democracia es parte. El "liberalismo verdadero" de García Calderón no tendrá por "verdad" el modelo epistémico de la ahistórica versión jacobina de la racionalidad. Por el contrario, la verdad del liberalismo latino de América descansará en su contingente realización como destino narrativo liberal de una cultura autoritaria y católica, en consenso con la

⁵⁰ Para "conservar la individualidad nacional" es necesario contar con "la familia, la religión y la educación". Cfr. El Perú..., p. 370.

⁵¹ Las democracias... pp. 312-315.

⁵² La riqueza extiende el individualismo y asegura el progreso material... Mas, al mismo tiempo, puede perjudicar la tradición y el espíritu nacional dando algo contradictorio al alma del pueblo". Es necesario "neutralizar esta acción" y "conservar la individualidad nacional". Cfr. El Perú... p. 370.

⁵³ El Perú..., pp. 370-395. Como se puede observar, la tesis sostenida allí es que la democracia y las libertades propias del proyecto liberal sólo perviven, de acuerdo al "carácter" del país, sobre la base de instituciones como La Iglesia, la familia y la educación de las élites, esto es, sobre la base de la tradición.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵⁵ HAYEK, F. A.; Liberalismo, verdadero y falso. Lima: Instituto de Estudios de Libre Mercado, 1995.

tradición y las formaciones espontáneas de la sociedad. En ese sentido "El Estado debe ser federación de sociedades parciales, fuerte unidad a que contribuyen la célula activa y el órgano necesario"⁵⁶. Aquí es bueno recordar que García Calderón suscribe en dos oportunidades el autoritarismo como la forma más razonable de desplegar la democracia⁵⁷. Son las únicas ocasiones que yo recuerdo en que suscribe expresamente un modelo de organización política a título de propuesta personal. Liberalismo verdadero, autoritario y católico.

VI. Autocracia católica y destino liberal

Es conocida la influencia de la psicología de masas de Hyppolite Taine sobre el pensamiento de García Calderón. Sin abundar en el tema, el hecho es que Taine proporcionó una clave fundamental para la propuesta calderoniana frente al fracaso narrativo de la Ilustración peruana y latinoamericana en general. Taine enfocó su psicología de los pueblos sobre la base de características en las cuales la psicología colectiva estaba ligada con factores contingentes y variables, de tal modo que esto le permitió al autor peruano asociar la contingencia de nuestros consensos sobre la "verdad" y las críticas a la racionalidad epistémica moderna con una propuesta de destino político circunscrita al "carácter" nacional⁵⁸. En toda narración moderna de la modernidad la "Razón", así, con mayúsculas, cumple el rol de sujeto subyacente y es el eje que articula el sentido del relato, asumiendo un lugar ella misma fuera de la historia, en una versión secularizada del Dios en la historia providencial de la Iglesia. García Calderón es muy severo en su crítica a los racionalistas jacobinos precisamente en ese sentido. Sobre la base de las ideas de "contingencia" y "tradición" sustituye la "Razón" de la metanarrativa ilustrada por el sujeto narrativo de la contingente historia de la democracia latinoamericana. Este "sujeto" narrativo no es otro que el ethos comunitario mismo y su formación histórica, así como las instituciones que representan ese carácter y organizan el comportamiento social.

Esto último es especialmente cierto respecto de la Iglesia. Los textos de García Calderón que la tratan en tanto institución "espontánea" de la tradición nacional y latina de América así lo confirman⁵⁹. La mayor parte de las veces que trata del catolicismo en el conjunto de la concepción política y la racionalidad de las instituciones se trata de enfatizar su armonía con la legislación, así como relevar su rol como componente moral del carácter nacional y continental. Es justo

recordar sus elogios al patronato eclesiástico y a la unión entre la Iglesia y el Estado con frases del tipo "protección del clero nacional", "nacionalizar la Iglesia" o "difusión" de la "cultura religiosa"⁶⁰. Esto es especialmente interesante respecto de un autor cuya actitud personal hacia la Revelación cristiana es indiferente y escéptica, francamente suscriptora de la "leyenda negra" en lo que concierne al periodo monárquico y la inquisición, a quienes atribuye una parte del fracaso narrativo de las élites⁶¹. Como sea, desde el punto de vista de nuestra narración de la democracia como destino, el catolicismo se presenta como un elemento irrenunciable. En este sentido es conveniente recordar que el ethos comunitario, sus instituciones y valores, no son ni pueden ser en este modelo elementos accesorios en el relato de la democracia. Por el contrario, su legitimidad es la misma que la de las instituciones liberales pues es idéntica con la tradición que da lugar al republicanismo. En la medida en que constituyen el relato, el catolicismo, al que debe sumarse la tradición autoritaria, no caracterizan solamente, constituyen el carácter de la república. El republicanismo de las élites no es ni más ni menos importante en términos normativos que éstos. Para ser exitosamente liberal, la democracia latina en América ha de ser también exitosamente clerical, elitista y autoritaria. Ese es su compromiso con la tradición, con las formaciones espontáneas de la sociedad, es su lugar como cristalización del *ethos* político de la comunidad política latina. Paradójicamente, en esto el liberalismo peruano y latino expresa el carácter de la "libertad" peruana y latina.

Vemos cómo las nociones de "contingencia" y "carácter" se articulan en una concepción narrativa de la racionalidad. Pero el aspecto decisivo que vincula a ésta última con la democracia latina, según vamos viendo, es la idea de una comunidad de tradición que confiere identidad -y sentido- y la racionalidad práctica en una democracia a la vez "latina" y "americana". García Calderón pretende que la legitimidad de la democracia es análoga a la del catolicismo. Ambos concurren no sólo como elementos de una narrativa comunitaria, sino se identifican con el "carácter", el *ethos* político latinoamericano porque constituyen formas de vida que sitúan el valor hermenéutico de sus aspiraciones a nuestra lealtad. Estas formas del pasado se imponen como parte de la "raza", en la interpretación culturalista del término, a través de Taine⁶². En este sentido adquieren el valor de medios de proyección de futuro para la comunidad política. Precisamente es en este punto, por lo demás, que se puede explicar la

⁵⁶Cfr. *Ideologías*, pp. 106-107.

⁵⁷Ibid.

⁵⁸Al menos en una ocasión, en sus ensayos de 1904 prologados por José Enrique Rodó, García Calderón explica con cierto detalle lo que podemos considerar "su" concepción de la obra de Taine. Raza, medio y momento concurren en la formación del "carácter", el ethos comunitario. Pero lo que podemos llamar sus rasgos éticos se parecen más a una moral sustantiva de la solidaridad y la cooperación. Dice el autor: "La ciencia actual opone a las férreas cadenas de la naturaleza la acción social, la imitación, la sugestión, la solidaridad. Son vínculos más flexibles, más civilizadores, más humanos". *Sobre Fernando Brunetiére*. En: *Ideologías*, París: Garnier hermanos, 1919, p. 19. Que es sinónimo de "raza", lo que puede resultar muy esclarecedor, *ibid.*, p. 343: "dos razas, dos caracteres".

⁵⁹Por ejemplo, la sección "La religión americana", pp. 141-147 de *La creación de un continente*, o las apostillas a la religión en la sección final de *El Perú...*

⁶⁰Cfr. *El Perú...*, p. 382.

⁶¹Cfr. *Las democracias...* pp. 63 y ss.

debacle del relato ilustrado jacobino de nuestro pasado. Ese relato, como vimos, no se legitima en las instituciones, sino en la “metafísica” del racionalismo y, justamente por ello, genera una lógica que es rival de la de la práctica de la democracia, la obstruye y la hace políticamente inviable.

He mencionado el autoritarismo como parte del ethos comunitario. En efecto, si admitimos el encuadre de una lógica hermenéutica de nuestra democracia sobre la base de las nociones de “ethos” y “tradición”, como hemos estado haciendo, resulta inevitable reconocer el autoritarismo como un segundo elemento insoslayable en la comprensión política de nuestra historia. Y en este punto García Calderón es bastante más explícito que respecto del papel de la Iglesia. El relato de América Latina que antecede las historias parciales de *Las Democracias Latinas de América* es un ejemplo palpable de lo que vengo diciendo. Con el esquema de Taine de explicar el comportamiento político sobre la base del medio, la herencia y el “carácter”, García Calderón articula una narrativa que se afina en la exaltación de la monarquía española y el liderazgo nivelador de los Estados imperiales anteriores a la monarquía hispánica en América⁶³. Ésta es también la estrategia seguida en *El Perú contemporáneo*⁶⁴. En ambos casos se pone de relieve el aspecto normativamente benéfico de un autoritarismo nivelador. Las presuntas causas de la decadencia moral de la monarquía española en América, a diferencia de lo que pudiera esperarse de una narrativa ilustrada, no se atribuyen a la verticalidad en las instituciones sino a la influencia de factores concurrentes a la formación del carácter en la visión de Taine, a saber, el medio hostil y la herencia biológica⁶⁵. Creo que debemos ver en la conclusión favorable al autoritarismo la influencia de Gustave Le Bon, en quien García Calderón encuentra argumentos en favor del ethos comunitario como criterio de la evaluación política de la tradición y los planes de las élites. Una democracia ajena al carácter autoritario de la narrativa latinoamericana tiene tantas perspectivas de dar resultados exitosos como una basada en el anticlericalismo.

VII. Ironía y paideia autoritaria

La ironía juega un rol interesante en el ethos político de las democracias latinas según el relato de García Calderón, particularmente del ethos comunitario peruano⁶⁶. Creo que éste es un elemento significativo, que revela su concepción de la racionalidad política como una práctica deliberativa sobre la base de disensos sociales⁶⁷. Tal vez parezca una reivindicación del carácter político demasiado liberal y excesivamente contemporánea. “Necesitamos -dice- profesores de duda” e invoca como modelo a Renan, “profesor de ironía”⁶⁸. Pero es un hecho que en los textos de García Calderón la ironía va asociada a la idea del ejercicio de la racionalidad y es citada al respecto en contextos acerca del carácter de “nosotros”, las élites. El miembro de la élite es un ironista, como en Rorty, sólo que es un ironista conservador⁶⁹. Es conservador en el sentido de Oakeshott. Ama la tradición autoritaria y católica de donde procede porque se identifica con ella a través de su cultura⁷⁰. Pero es también un ironista porque sabe que la versión de la racionalidad a la que se apela para justificar la estructura política republicana carece del fundamento metafísico que se invocó en los relatos que la ubican como la superación de la monarquía⁷¹. De este modo, es un escéptico frente a los relatos de su propia identidad, frente a los cuales puede, en lugar de un argumento, oponer un buen chiste⁷². Esta curiosa posición de la ironía conservadora conduce, sin embargo, la forma en cómo el republicanismo latinoamericano preserva los inapelables componentes individualistas de un esquema liberal. En efecto, el ejercicio de la ironía corre parejo con la práctica de la disidencia, y ésta como una forma pacífica de realizar una comunidad política en la que los desacuerdos son deseables y bienvenidos⁷³. Patrimonio de los pocos, sin embargo. Sólo podrán ejercerla quienes sean parte efectiva de la cúspide de una comunidad vertical, sólo quienes puedan dar cuenta del carácter contingente e infundado del destino liberal de las autocracias católicas. Para los demás, piensa García Calderón, estará la “verdad fuerte”, el dogma de fe y la orden del padre⁷⁴.

⁶³Deliberadamente he omitido la discusión del término “raza” en García Calderón. Primero porque no considero esta contribución una exégesis textual y, en segundo lugar, porque creo que ya está dicho todo lo relevante al respecto en el ensayo de Karen Sanders, al que me remito. Cfr. SANDERS, Karen; *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*, pp. 255, 264, 267 y ss.

⁶⁴Cfr. *Las democracias...* pp. 55-61.

⁶⁵Cfr. *El Perú...* pp. 75-79.

⁶⁶Cfr. *Las democracias...* pp. 61 y ss.

⁶⁷Refiriéndose al carácter nacional en *El Perú contemporáneo* afirma García Calderón: “Es una raza impresionable, imaginativa y ardiente. La risa está muy generalizada, sin llegar al *humour* germánico, la risa es constante”. Cfr. *El Perú...* p. 108.

⁶⁸Dice: “En el Perú, la risa ha sido el gran mérito de la literatura contemporánea. No llegamos a la esencia de las cosas. Se nos puede aplicar la profunda frase de Guyau en *La irreligión del futuro*: “nosotros también novelamos la vida”. *El Perú...* p. 108.

⁶⁹*Ideologías*, p. 225.

⁷⁰En este sentido las consecuencias del “ironismo” conservador no podrían ser más opuestas a la versión noratlántica del liberalismo que defiende Rorty. Como recordamos, el “ironismo”, allí cualidad de las élites en el mismo sentido que en el peruano, es una práctica privada sin efectos políticos. En esa dirección, perpetúa el modelo liberal que distingue la esfera pública de la privada. En el caso de García Calderón, en cambio, la ironía es una práctica política cuya función es articular los compromisos y la movilidad social y es que, en García Calderón no podemos distinguir nítidamente las esferas “pública” y “privada”, lo que explica, por ejemplo, el lazo entre Estado y religión. Para Rorty, cfr. RORTY, Richard; *Contingency, irony, and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1994 (1989), cap. 4.

⁷¹Cfr. el célebre ensayo de Oakeshott “Qué es ser conservador”, publicado en OAKESHOTT, Michel; *El racionalismo en política y otros ensayos*. México: FCE, 2000 (1991), pp. 376-402.

⁷²Afirma a este respecto, con referencia expresa a Stuart Mill, “Ni un hombre ni un pueblo pueden renunciar al estudio desapasionado de sus creencias fundamentales, a la duda viril, a la angustia saludable”. Cfr. *Ideologías*, p. 230.

⁷³Ver cita 68.

⁷⁴Ha llegado la hora de leer a Renan, de aprender a dudar en sus libros sinuosos, de olvidar la retórica por la gracia y de aplicar al metal prematuro de nuestras afirmaciones el ácido invencible de la ironía”. Cfr. *Ideologías*, p. 230. El subrayado es nuestro. El asunto es que Renan, modelo de ironista, “abandonó la creencia democrática de los veinte años, progresó en sabiduría, se burló de sus propias quimeras”. En general, el ensayo *El renanismo* de 1914 detalla las citas escuetas referencias de *El Perú contemporáneo*.

García Calderón tenía una versión de Boutroux, Spencer, Bergson y el pragmatismo anglosajón semejante en muchos aspectos a nuestras consideraciones adversas frente a la modernidad en una versión altamente abreviada de sus críticos actuales⁷⁴. Las críticas a las nociones de racionalidad y verdad, trasladadas al mundo del pensamiento político en un contexto liberal, sin embargo, debían por fuerza resultarle menos dramáticas. García Calderón no podía imaginarse siquiera la idea de que habría, tan sólo una centuria después, el proyecto y aun el consenso en el mundo occidental de que la disidencia política sería cosa del pasado, de su pasado, y menos en los descendientes putativos de las élites que él representaba. La mera idea de un "pensamiento único" como consenso social debía parecerle repugnante. Creo que para él parecía evidente, por el contrario, que la lección de los autores citados y la reacción general contra el positivismo, que era su contexto, abría el cauce para reconsiderar la democracia sobre las bases de una noción más amplia o divergente de la racionalidad, así como para admitir la vigencia y la legitimidad de las instituciones liberales como una verdad contingente dentro de una narración abierta. Esa era la "verdad" de su tiempo, así como quienes recusamos la idea de un "pensamiento único" la admitimos como la "verdad" del nuestro y la consecuencia del proyecto liberal como algo basado en un "fundamento" de cualquier tipo. Con García Calderón, habría que decir que la verdad de nuestros proyectos, así como la de nuestros fracasos, somos nosotros mismos. Parafraseando a Rorty, "nosotros, los republicanos latinos pobres de América". Es nuestro nosotros, aquella sustancia narrativa en la que nos identificamos, el heredero de la verdad latina de la democracia. Pero "nosotros", como podemos sospechar, puede ser una expresión muy vaga y confusa.

En efecto. El "nosotros" de García Calderón es el conjunto de involucrados en sus relatos parciales. Pero también es manifiesto que sus narrativas "latinas" son siempre los relatos de identidad de las élites⁷⁵. De un conjunto específico de personas, con rango, instrucción, relaciones de lealtad social recíproca y, hay que decirlo, de afinidad racial. Son historias de las élites escritas para la lectura de las élites, de aquellas élites afrancesadas y jacobinas que estudiaban en el Colegio Recoleta y leían a Rodó. Es el equivalente de las soberbias expresiones del tipo "nosotros, los intelectuales demócratas de

izquierda" o "nosotros, los noratlánticos burgueses posmodernos" de Richard Rorty. La expresión "nosotros" tiene sentido aquí bajo un presupuesto conceptual básico. El de que las élites juegan un rol director de las instituciones en una comunidad orgánica, esto es, organizada teleológicamente de acuerdo a un modelo de praxis social que podemos considerar "aristotélico"⁷⁶. Creo que podemos considerar un principio de toda sociedad orgánica poseer un rango vertical de responsabilidad social, basado en la posesión de cualidades reconocidas comúnmente y que constituyen estamentos⁷⁷. En una comunidad orgánica sólo hay "élites" cuando un grupo socialmente reconocido tiene la potestad, y en ese sentido, también el derecho político, de indicar y legislar el destino del conjunto de los adherentes a una cierta narración autoadscriptiva⁷⁸. Cuando esto es verdad, las élites equivalen a la "vanguardia" social y el relato de su identidad corporativa constituye también la identidad narrativa del conjunto desde el punto de vista del télos comunitario. Afirma así García Calderón: "Nuestro destino es bien diferente. Debemos llegar al gobierno democrático por la oligarquía. Todo lo demás no es sino política oratoria, teñida de fórmulas abstractas e irrealizables"⁸⁰. La élite es la responsable vertical de la verdad de destino de todos. Pues bien, esto es precisamente lo que ocurre con "nosotros" en la argumentación narrativa calderoniana. Las prácticas y creencias de la élite, así como su identidad narrativa, constituyen el télos nacional. Pero, por eso mismo, es en la personalidad de las élites que recae el peso y el interés del ethos político comunitario.

No puede sorprender ahora esto, que a estas alturas de mi argumentación debe parecer obvio. La propuesta de una autocracia republicana clerical es el espejo hermenéutico de la praxis política de las élites, de la que participan teleológicamente los demás estamentos de una sociedad jerarquizada. Y esto no es una imputación. En argumentaciones como la de Rorty está implícito lo mismo en una versión alternativa, por ejemplo, que hay ciertos segmentos de la corporación social cuyo trabajo es, en sus términos, ser intelectuales demócratas de izquierda. En el de García Calderón, en cambio, es el de ser caudillos liberales. Pues bien, el esquema teleológico de concepción del rol de las élites sólo funciona bajo el supuesto de que los grupos ajenos a las prácticas específicas de las élites constituyen un horizonte consensuado de legitimidad social, cual es el caso de las

⁷⁴ Una versión interesante del cuadro conceptual con que desarrollo las ideas de García Calderón y el rol de las élites en una sociedad posmoderna puede revisarse en CRESPI, Franco; *Ausencia de fundamento y proyecto social*. En: VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo (ed.). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995, pp. 340 y ss., Cfr. especialmente pp. 356, 360 y ss.

⁷⁵ En efecto, pretendo que estas críticas nos acercan de un modo peligroso, pero fascinante, a las consecuencias políticas del pensamiento de los poswittgensteinianos, postestructuralistas franceses, posmodernos italianos y hermeneutas, cuyas baterías, como bien se ha notado ya, afectan la "racionalidad" del programa normativo liberal. Cfr. por ejemplo, MUGUERZA, Javier; *Kant y el sueño de la razón*. En: THIEBAUT, Carlos; *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 1991, pp. 9 y ss. También BALLESTEROS, Jesús; *Posmodernidad: Decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1994, pp. 85 y ss. El hecho es que los argumentos que rebaten, cada uno con sus recursos, los autores citados, tienen consecuencias prácticas análogas de "desfondamiento" racional e incertidumbre que, como vemos García Calderón atribuye a estos autores, a quienes identifica con la postulación de la "contingencia" y la debilidad del carácter de verdad, que él aplica al problema político en sus obras más importantes, así como en sus ensayos más modestos.

⁷⁶ "...en nuestra opinión, el ideal interno es la creación de un gobierno activo y fuerte, mediante la participación organizada de todos los hombres de elite, unidos contra la anarquía y el juego político... para crear una Patria, para preparar la realización del ideal democrático olvidado en el presente y trazado en la Carta". El Perú... pp. 404-405. El subrayado es nuestro.

⁷⁷ Cfr. HERNANDO, Eduardo; *Pensando peligrosamente*. Lima: PUC, 2000.

⁷⁸ En la sección final de *El Perú contemporáneo* comparte García Calderón la opinión de que "el gobierno" es la obra de una minoría dominante; y ésta es una ley inflexible, producida por la desigualdad de los hombres y por la lenta diferenciación social". El Perú... p. 400.

⁷⁹ "Una aristocracia tutelar preside al desarrollo nacional. La formación de esa élite es, pues, tan necesaria como la educación de la multitud". La creación... p. 153.

⁸⁰ El Perú... *Ibid.*

sociedades monárquicas estamentales clásicas. Esto nos conduce a la noción de lo que llamaré la "paideia" política.

Es curioso, pero la potestad social de las élites depende del reconocimiento. Y éste a su vez de la autoidentificación de su relato por el conjunto de la comunidad política. Y esto sólo es posible si hay una paideia política, que en el caso de los pragmatistas actuales o los "republicanos cívicos" al estilo de Charles Taylor se identifica con una cultura democrática impartida desde el Estado⁸¹. Aunque hay un obvio proyecto de educación estatal tanto en *El Perú contemporáneo* como en *La creación de un continente*, García Calderón encuentra la fuente de la paideia política más bien en las "formaciones espontáneas", en la Iglesia y la familia⁸² y, sin duda, en la herencia cultural de la latinidad⁸³. Creo que esto sigue un esquema análogo al "liberalismo verdadero" del Barón von Hayek que hemos registrado en sus textos. Es a través de las organizaciones reconocidas como depositarias de la tradición que se hereda la paideia y se convalida la legitimidad de los relatos de las élites⁸⁴. Creo que esta razonable propuesta, que con tanta facilidad conduce a la autocracia y el clericalismo en las sociedades católicas, encierra la paradoja de descansar en un argumento liberal, a saber, la clase de darwinismo social que reconcilia en Hayek tradición y libertad. En resumen, la función del argumento es enfrentarse a las propuestas estatales de formación política, que con justicia y creo que sin problema pueden reconocerse en los regímenes totalitarios. En la medida en que es posible asociar la "metafísica" jacobina a una ideología "totalitaria" es claro que la paideia, esto es, la formación del carácter ético y político, debe dejarse al resultado espontáneo de la práctica de los consensos, sancionados por la tradición⁸⁵. Es, ni más menos, que la tradición misma como conjunto de prácticas y valores que perduran a lo largo del tiempo y se traduce luego en una narrativa de identidad comunitaria. No creo que alguien dude de que Rorty piense que eso ocurre en las "opulentas democracias noratlánticas". García Calderón pensaba que ocurría también en nuestras modestas y fracasadas repúblicas latinas de América. Ambos tienen la profunda convicción de que sus lealtades respectivas a ambas tradiciones no son otra

cosa que una prueba de la eficacia política de su propia paideia. Pero, además, ambos pretenden que es en el ejercicio de esa paideia y en el despliegue de su respectiva tradición que se lleva a la práctica la libertad. En este preciso sentido, la paideia política, llevada a cabo en la casa familiar, la parroquia y el municipio, es plenamente liberal. La "cultura democrática" procedente del Estado, en cambio, no lo es, y creo que los argumentos al respecto son persuasivos para todo liberal no metafísico.

Ahora bien, las élites, en el imaginario de García Calderón, tienen una cultura "superior", en el sentido banal del término⁸⁶. Pero este factor, curiosamente, disminuye la lealtad de sus miembros frente a los valores y creencias aceptados en la forma de sus relatos, fomentando un cierto escepticismo que el autor considera saludable y es el molde de los cambios sociales en un modelo consensuado de la gestión pública y la legislación⁸⁷. El "nosotros" latino de América debe autorreconocerse en su narrativa, esa narrativa latina que es expresión del ethos político y conduce a la realización de repúblicas aristocráticas y católicas⁸⁸. Pero la paideia de las élites afrancesadas incorpora, entre otros factores, el reconocimiento del carácter infundado de las instituciones políticas democráticas, su fragilidad y su contingencia⁸⁹. Las élites latinas no sólo aprenderán el catecismo en la parroquia y los valores familiares en sus casas, leerán a Voltaire, a Diderot, a Rousseau y, junto a Nietzsche, agrego también que a Lyotard, Vattimo, Habermas o Rorty. Por ello su paideia involucra también reconocer el carácter contingente del relato mismo que las justifica y, por supuesto, extiende esta fragilidad a los valores y creencias que legitiman la vigencia del télos de ese relato, a su comunidad política como proyecto de destino narrativo. Esto tiene una consecuencia interesante que distingue el quehacer de las élites de los otros estamentos. Sólo ellas conocen el misterio de la racionalidad. Frente a las manifestaciones públicas y las creencias establecidas, las élites tienen el privilegio de la ironía⁹⁰. Sólo en ellas la ironía no es disolvente, sino ejercicio pleno del disenso. Y sólo en ellas, dado el status de sus portadores, es parte del ejercicio de la vida racional. Para los demás suscriptores de la narrativa de las élites quedan como dogmas la transparencia de la

⁽⁸¹⁾ Esto, por supuesto, no tiene que ver con la necesidad de instrucción pública patrocinada por el Estado. Pero se trata de que el Estado someta los patrones educativos a la transmisión de los valores tradicionales. Dice García Calderón, por ejemplo, en alusión al patriotismo en Ideologías...: "El Estado y la escuela deben afirmar la obra del territorio, enseñar la historia en las escuelas, dar al patriotismo la fuerte base de una tradición". Y más adelante: "... religión, formación moral, idioma, historia, tradiciones, constituyen una fuerte unidad moral". Cfr. Ideologías... pp. 169, 170.

⁽⁸²⁾ "Contra el hombre rebelde a toda disciplina... hemos de consolidar las escasas presiones colectivas que subsisten, la familia todavía poderosa, la Iglesia, que conserva los penates morales, las incipientes sociedades... intermediarias". Ideologías, p. 109.

⁽⁸³⁾ Cfr. en curiosa apostilla al ensayista reaccionario Charles Péguy, en solidaria relación con el monárquico Renan, "maestro de ironía", exhorta a las élites al cultivo de la tradición clásica grecolatina. "La nación entera, las clases aristocráticas, filósofos y poetas, escritores y hombres de acción, deben estar penetrados de esa tradición que pule el metal humano". Un profesor de austeridad, Charles Péguy. En: Ideologías... P. 277.

⁽⁸⁴⁾ "Sin volver al antiguo régimen, se puede respetar el poder de la Iglesia y del municipio, asegurando la continuidad de las familias...". Cfr. Ideologías, p. 108 y ss.

⁽⁸⁵⁾ Cfr. HAYEK, Friedrich A.; Los fundamentos de la libertad. Buenos Aires: Centro de Estudios sobre la Libertad, 1982 (1959), pp. 82 y ss.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. Ideologías., pp. 124 y ss.

⁽⁸⁷⁾ Recordemos el ensayo sobre Renan de 1914 incluido en Ideologías.

⁽⁸⁸⁾ Al respecto debe recuperarse el programa educativo de la sección "El Provenir" de El Perú contemporáneo, pp. 386 y ss. Allí, bajo la expresa batuta del famoso libro de Émile Boutroux "Temas de moral y educación", se plantea la necesidad de formar un "espíritu crítico y cívico" para las élites basado en la idea de patriotismo, esto es, en una narrativa local de identidad. "Un sistema de instrucción que no está fundado sobre la idea de patria es una abstracción decepcionante" (p. 392). Por otro lado, la noción de "patria" se vincula a la de conciencia histórica y reconocimiento del pasado, en particular en La creación de un continente, cfr. pp. 130, 132, 136-138.

⁽⁸⁹⁾ En efecto, en el programa normativo del "provenir" del Perú, García Calderón cita en su modelo educativo y proyecto de formación moral para las élites entender la participación política sobre la base de las filosofías de Boutroux y Spencer, adoptando de ellos la idea del evolucionismo y la contingencia. Cfr. El Perú... pp. 396-398. Hay que asociar las citas expresas de Spencer y Boutroux con el ensayo de misma fecha sobre ambos autores contenido en Profesores de Idealismo, pp. 29-43.

racionalidad, la pureza de la fe y el carácter inmutable de los valores de la patria⁹¹.

VIII. Reconciliación y "civismo"

Volvamos al inicio. La democracia es el destino hermenéutico de nuestros países; ése es el consenso, nadie lo duda. Sin embargo no estamos cerca de aceptar que las condiciones del peculiar relato de nuestro destino político nos conduzca a la misma certeza respecto de su télos normativo. Considero que un aporte genuino y actual del pensamiento político de Francisco García Calderón consiste en plantear la reconciliación de nuestro consenso ideológico en el marco sustantivo de nuestro pasado. Es digno de toda consideración filosófica sobre nuestro destino si los rasgos de autoritarismo y cultura católica, así como el conjunto de prácticas e instituciones que han llegado a nosotros en la praxis social efectiva constituyen el ethos de la comunidad política y, en ese sentido, son o no su naturaleza hermenéutica. Esto quiere decir que no podemos, "nosotros" pobres latinoamericanos fracasados, autoritarios y católicos, llevar a cabo una gestión de nuestras convicciones liberales cual si fuéramos opulentos burgueses noratlánticos sin poner en cuestionamiento, sino ya en riesgo ontológico, el concepto mismo de la política como ejercicio de nuestra identidad comunitaria. En esto la recuperación de García Calderón exige una relectura del proyecto normativo liberal en su coexistencia narrativa como destino de una cultura política alternativa y aun en conflicto con los estándares aceptados del destino compartido con el Occidente rico⁹². No somos opulentos liberales anglosajones, ni burgueses irónicos posmodernos. García Calderón parece decir más bien que somos -desde el punto de vista de la racionalidad de nuestra democracia- "autócratas republicanos clericales", pueblos con un ethos cuyo éxito no parece ir del mismo camino que la América surgida del Imperio de Albión. En efecto. El "evento" de la democracia peruana y latinoamericana es el desenlace de una narrativa divergente frente al gran relato occidental que desemboca en los ideales fallidos de las élites locales. Y si de él podemos desear la democracia, no podemos preferir su fracaso.

Para García Calderón el punto de partida de la reflexión política radica en el carácter hermenéutico de nuestra identidad comunitaria, esto es, en constituir una tradición política articulada en una narrativa de identidad. Como recordamos, esa narrativa gira en torno a la historia de las élites. Pero esta mera suposición implica un divorcio conceptual entre la racionalidad

moderna en cuyo relato se dio lugar a la democracia y los valores e instituciones liberales latinos de América. La estrategia de García Calderón puede parecer simple, pero a la luz de la crisis contemporánea de fundamentos en el pensamiento político se convierte en una propuesta viable de comprensión de nuestra propia tradición política en términos de una tradición rival de concepción del liberalismo en la que subyace una concepción también rival de la racionalidad. En términos de Vattimo, el "destino" peruano, el sentido de la narrativa peruana se orienta hacia la democracia y los beneficios de la modernidad tecnológica, optimista y burguesa. Pero García Calderón asocia ese carácter de destino del liberalismo en el Perú en una historia autónoma de la racionalidad práctica, en que los patrones de valor y comportamiento del sistema constitucional no se fundan en principios "racionales" ahistóricos, al estilo jacobino, sino en otros elementos internos a la propia narración política concebida como el relato de una tradición.

En análogo movimiento al que da lugar al conformismo y el esteticismo noratlántico, la narrativa calderoniana se despercude de la idea de que debe haber algo "fuera" de la historia que la funde o justifique, y más todavía, si ese "algo" tiene la pretensión de lo "trascendente" o lo "absoluto". Estoy seguro de que nos encontramos ante lo que, en términos de Alasdair MacIntyre, podríamos considerar una "versión rival" de la democracia. Esta es la dirección conocida del pensamiento político de autores como Richard Rorty o los actuales partidarios del "republicanismo cívico" y es una estrategia de aquellos comunitaristas que no pueden considerarse reaccionarios. Pero también podemos dar un giro más radical y pensar, no que las narraciones están "separadas" de la racionalidad, sino que el innegable sentido de las historias desarticuladas de un gran relato hace que la narratividad misma sea una forma de concebir la racionalidad, una versión alternativa y diversa a la del sujeto de "la" historia moderna⁹³. Frente a la estrategia de un eje articulador que sea el sujeto para un gran relato, al decir de Lyotard, tendríamos la racionalidad como la descripción de nuestras historias latinas, en un múltiple universo de relatos alternativos y eventualmente rivales. Pues bien, esta estrategia identifica la racionalidad con el quehacer de la narración e identifica la verdad con la adhesión a una determinada narrativa. García Calderón veía la "verdad" del liberalismo peruano sobre la base de una hermenéutica de nuestra historia política.

Si bien es reconocido el efecto conceptual de las críticas a la racionalidad respecto de nuestras creencias

⁹⁰Habría que decir que por carácter los mestizos como yo se ríen, pero no ironizan. Por lo menos no si no han asistido a la universidad.

⁹¹Así, dice García Calderón refiriéndose a la educación fundamental: "La educación de la voluntad y del juicio, el culto al patriotismo, ... el respeto a la religión ancestral forman armoniosos tipos humanos". Cfr. *Ideologías*, p. 122.

⁹²Llama la atención, por ejemplo, que los elementos de la religión y el caudillismo sean tratado por separado en el libro II de *La creación de un continente* justo antes de hacer lo que hoy consideraríamos una "narrativa de la democracia" latina, a partir del capítulo III. Los capítulos anteriores tratarían, según nuestra hipótesis, del carácter latino de la democracia, para luego, en el tercero, encuadrar una historia de la democracia cuyo sentido remate en el propio ethos comunitario latino y no, por ejemplo, en un molde normativo sajón o jacobino. Cfr. la historia de la democracia latina en *La creación*, pp. 157 y ss.

⁹³En este sentido, comparto la idea de Alasdair MacIntyre de que la introducción de justificaciones narrativas del proyecto liberal involucra, a la larga, versiones de racionalidad con prioridades normativas alternas a las del liberalismo en abstracto. Cfr. MACINTYRE, Alasdair; *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, cap. XVIII, XIX.

estandarizadas promedio acerca de las instituciones liberales, el razonamiento anterior tiene un efecto insospechado. Cuando es Rorty quien recupera a su modo los esbozos antes planteados el fantasma a quien se enfrenta es el relativismo político, la amenaza de que la propia preferencia por el sistema liberal y la vida burguesa pueda legítimamente rivalizar con otras que no sean ya ni liberales ni burguesas. Aunque Rorty cita a Nietzsche y San Ignacio de Loyola, sólo lo hace para mostrar lo inviable que es llamar a sus argumentos los síntomas de una "preferencia" entre otras⁹⁴. Por supuesto, la existencia real en el pasado de exitosas sociedades fascistas o contrarreformistas no es un ejemplo de que esas preferencias sean posibles ahora, pues el auditorio a quien se dirige la argumentación no está dispuesto a aceptar esos testimonios en calidad de "preferencias"⁹⁵. Pero aquí está el quid del asunto. En términos de Rorty, es el auditorio el criterio final para decidir qué ingresa o es excluido de nuestro margen de "preferencias", de tal modo que son los "liberales de izquierda posmodernos" quienes resuelven la cuestión del relativismo en su propia contingente e histórica selección de prioridades. Aunque haya parecido un camino largo y pesado, es este punto de la argumentación el que da lugar a mi descripción de García Calderón como el conservador burgués posmoderno que creo que es, con todo lo que eso puede significar de elitismo, clericalismo y autocracia, pues todos estos factores se interpretan desde una concepción liberal de las instituciones: Es obvio que García Calderón parte del supuesto de que su auditorio no está compuesto de opulentos noratlánticos, sino de pobres y fracasados autocratas republicanos clericales. En este punto una autocracia republicana clerical es o puede ser un modelo hermenéutico de respuesta frente al modelo de las élites jacobinas, las responsables tanto de nuestros consensos políticos como de nuestro desastre narrativo. Estamos ante el reto de un saber rememorante, de una anamnesis de nuestros desafíos. ¿Rorty o García Calderón?

Terminemos con algo de historia local contemporánea, pues este texto, antes que una exégesis de textos sobre

García Calderón, quiere ser un juego de barajas respecto de nuestros posibles narrativos latinos, americanos y peruanos. Debo anotar que los representantes de la élite intelectual de hoy parecen repetir los mismos ciclos de violencia política, arbitrariedad y abuso del poder que se dan en las pugnas entre modelos autoritarios de desarrollo y democracias jacobinas antipopulares, sujetas a modelos universalistas de "mercado" y "globalización" que, fuera de discusiones, no nos hacen ni opulentos ni ricos ni noratlánticos. Debo mencionar mi simpatía frente al afán de mis antiguos profesores universitarios por afianzar los "valores democráticos" y la "cultura cívica", pero debo lamentar que esos actores de la élite parezcan actuar hoy con la misma lógica jacobino-caudillesca de sus ancestros narrativos. Veo, en efecto, a mis maestros, curas profesores y colegas como "vanguardia" de una religión cívica que parece ser ajena a un proyecto liberal de sociedad por sus connotaciones de violencia, ingobernabilidad o carencia masiva de genuina cultura política popular, y que, en ese sentido, no se diferencia mucho del jacobinismo oligárquico de 1908. En una cultura incapaz para la ironía disidente, los "cívicos" identifican su propio relato de identidad con la historia de las opulentas democracias noratlánticas. Esta es la herencia de un ethos comunitario cuyo pasado narrativo reconocemos en los relatos sobre esas élites decimonónicas que se identificaban con la metafísica positivista anticlerical francesa. Y así, en medio del consenso infundado de nuestra élite acerca de la democracia, no puedo, pues, dejar de concluir clamando por una filosofía nacional que urge desde el abandono de la metafísica, tal vez basada en alguna versión pragmatista y posmoderna para interpretar la libertad social, esas instituciones espontáneas que reclaman, junto con la democracia, su derecho a que se les permita ser nuestra realidad, nuestra moralidad y sobre todo, nuestra identidad.

⁹⁴ Cfr. RORTY; *The Priority...* pp. 287 y ss.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*