

Libertades republicanas para el nuevo *nomos* peruano: ¿necesitamos realmente más derechos?

Eduardo Hernando Nieto

Doctor en Filosofía. Profesor de Teoría Legal y Teoría Política en la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Academia Diplomática del Perú.

La radicalización de la crisis política peruana en estos últimos meses no hace sino reflejar la naturaleza de la anomia social que ha marcado el destino del Perú desde su nacimiento como Estado independiente. En este sentido, hoy como nunca tenemos la obligación moral de iniciar una prolongada reflexión en torno a las razones por las cuales pensamos que hemos llegado a esta situación tan incierta. De otro modo, será muy difícil poder transitar por caminos más razonables y estables y darle a nuestro Estado un significado y un propósito a futuro.

La hipótesis que manejaremos se centrará entonces en una variable muy concreta, a saber: la causa de esta situación se debe a la permanente presencia de un estado de naturaleza mecanicista con libertades individuales absolutas que han hecho imposible la identificación de una cultura y de valores políticos y que han prolongado nuestra existencia como una colectividad permanentemente polarizada.

Así pues, toda apuesta política a futuro deberá de procurar por todos los medios salir de este Estado conflictivo centrado en la lucha de todos contra todos, a un nuevo espacio político, llamémosle **republicano**, que antepondrá la obligación ciudadana a la demanda individual y en la que la libertad de los individuos no tendrá mejor protección que la propia existencia de una República estable y ordenada. En otras palabras, deberemos buscar por todas las formas imaginables la expansión del espacio público sin que esto signifique abolir la privacidad, produciendo así una convergencia entre los dos ámbitos, de alguna manera reñidos y contrapuestos dentro de las formas políticas tradicionales.

Pensamos también que a fin de llegar al espacio republicano requeriremos de una educación política

fundada en valores de ciudadanía que implican no solamente preocuparse por servir a la ciudad en el ámbito público sino también a la familia en el plano doméstico. La educación cívica en último término no solamente apuntará a la formación del ciudadano sino también a la del hombre y en ese sentido se trataría en realidad de un proyecto de educación para la libertad.

Para tal fin, partiremos por evaluar nuestra situación política que como ya adelantamos será resumida bajo el concepto de anomia (ausencia de leyes o de orden), dirigiéndonos inmediatamente al análisis de las posibles respuestas a dicho problema. La primera de ellas, abordará el tema del institucionalismo constitucional, pero consideraremos que tal opción será insuficiente en función a que dicho modelo, al privilegiar los derechos por encima de las obligaciones naturales, más bien podría estar contribuyendo con la expansión de la anomia. Empero descubriremos, en cambio, un modelo aún desconocido en nuestro medio que desde nuestra óptica estaría en mejores condiciones para superar el problema de la anomia, esto es, el modelo republicano. Concluiremos señalando los pasos a seguir en procura de la realización material de tal modelo en función al cultivo de determinados valores ciudadanos.

1 El modelo de los derechos absolutos y la política como conflicto.

1.1 La política sin confianza: el estado de naturaleza.

Uno de los más conocidos filósofos del siglo XVII y fundador como dicen muchos de la ciencia política moderna. Thomas Hobbes, definía la situación de guerra civil por la que atravesaba Inglaterra durante ese tiempo,

como una forma de estado de naturaleza mecanicista, es decir, un estado en el cual los individuos se enfrentaban entre sí y que surgía por la inclinación general de la humanidad hacia el poder. Tal afán no cesaba por cierto sino con la muerte y su origen no sólo estaba en el hecho de que cada individuo esperaba un placer superior al logrado sino también en que únicamente incrementando su poder se podía tener seguridad de que su bienestar no se vería afectado⁽¹⁾ así pues, como acotaba el mismo Hobbes: “(d)e aquí se sigue que los reyes, cuyo poder es más grande, traten de asegurarlo en su país por medio de leyes, y en el exterior, mediante guerras; logrando esto, sobrevive un nuevo deseo: unas veces se anhela fama de la nueva conquista; otras se desean placeres fáciles y sensuales; otras, la admiración o el deseo de ser adulado por la excelencia en algún arte o en otra habilidad de la mente⁽²⁾”. Claro está, que tal definición del soberano o gobernante, coincidía en realidad con la descripción de cualquier ser humano -según Hobbes- ya que se podía deducir, por ejemplo, que si por esas cosas de la vidauviésemos la suerte de encontrar el anillo de la invisibilidad como el pastor Giges⁽³⁾ o la lámpara mágica como Aladino, entonces afloraría la naturaleza humana en toda su miseria, es decir, configurando a seres ambiciosos, lujuriosos, egoístas o vanidosos que se enfrascarían en una incesante competencia por la búsqueda de la gloria alimentada también por esa desconfianza propia de todo Estado en el que los habitantes se identifican como enemigos. Finalmente, el peligro crecía aún más, si constatábamos que cada sujeto poseía una forma de razón llamada instrumental que ya no se orientaba a buscar una verdad objetiva, o un bien general, sino simplemente era utilizada para calcular (sumar y restar) tratando de satisfacer nuestros deseos y preferencias personales.

Pero, ¿cuál podía haber sido la causa o las causas de esta situación? Si retornábamos nuevamente al contexto “hobbesiano”, se identificaba la situación de

guerra al verificarse una ausencia absoluta de moral, de justicia o propiedad, vale decir, que se carecía de reglas o dicho en otros términos, las reglas que existían anteriormente habían sido completamente rechazadas, habiendo perdido su legitimidad y por ende su eficacia real⁽⁴⁾. (En realidad, el contexto social venía dado por la desaparición de la unidad religiosa católica a manos de la reforma protestante). En tal coyuntura, podíamos decir, que las personas no tenían otra regla o ley más que la propia fuerza personal y voluntad, es decir, primaba el egoísmo. Esto también definía en último término el concepto de **anomia**, (carencia de ley y de orden). Las relaciones entre las personas por su parte sólo podían ser relaciones efímeras entre enemigos o potenciales enemigos ya que la unidad política había sido fragmentada y ya no se reconocían como amigos o hermanos al no compartirse la misma fe o los mismos valores entre los hombres⁽⁵⁾. Así pues, desaparecía aquí cualquier posibilidad de cooperación o cualquier conducta altruista.

Gozando de esta libertad absoluta, la sociedad moderna se constituía entonces en base a la sumatoria de voluntades individuales ansiosas de bienes que deseaban satisfacer pero como el deseo humano era inconmensurable solamente la búsqueda de estos bienes podía concluir con la muerte. Los hombres se consideraban entonces poseedores de derechos absolutos que se transformaban en demandas absolutas, en facultades absolutas y por último en poderes absolutos. Primaba aquí entonces, lo que Max Weber denominaría más adelante la ética de la convicción⁽⁶⁾, es decir, el actuar de manera dogmática e interesada, sin evaluar el posible resultado de nuestra acción que muy fácilmente podía ocasionar un grave perjuicio a otros. En el dominio de los hombres maximizadores y en medio de la inseguridad constante y la lucha por la supervivencia no había tiempo para preguntarse por la suerte del “otro”⁽⁷⁾, a fin de cuentas “ellos” serían siempre nuestros enemigos.

- (1) HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edición por C.B Macpherson. Harmondsworth, Middlesex: Pelican, 1968. Capítulo XI, Parte Primera.
- (2) Ibid.
- (3) Referencia al personaje mítico Giges que aparece citado en *La República* de Platón y que representa el arquetipo del ser humano que si pudiese portar un anillo que lo hiciese invisible sería capaz de hacer cualquier cosa pues estaría exento de sanciones. Se trata pues de una alegoría de la acción del poder en la vida humana.
- (4) Nos referimos concretamente al derecho natural clásico que fundamentaba en el mundo clásico y en el medieval una sólida ética política.
- (5) Nótese como Hobbes hacía reiterada mención de la ausencia de **confianza** (*fides* o fe-con o hacia), es decir, ausencia de compasión (pasión-con o hacia), o de amor. Es en este sentido, que se comprendía que la falta de confianza era finalmente una falta de amor hacia el otro, hacia el amigo o hermano. Sin *fides*, por lo tanto, no habría manera de fundamentar ninguna ética y la solidaridad de ningún linaje podría ser mantenida. Cfr. FUENZALIDA, Fernando. *Tierra Baldía, la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Lima: Australis, 1995. También, DERRIDA, Jacques. *Política de la Amistad*. Madrid: Trotta, 1998 y BUBER, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1967.
- (6) WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1994.
- (7) Que de acuerdo a Weber debería ocupar nuestro interés en una ética de la responsabilidad.

1.2 El Estado moderno como freno a la anomia.

Ciertamente, lo más delicado de esta situación era la relación de oposición que se daba entre todas las personas que no reconocían ninguna identidad común como acotábamos, más aún, no podía germinar entre ellos ninguna relación de amistad que requeriría necesariamente tanto de un contacto físico prolongado como también de pruebas concretas de confianza y de amor⁽⁸⁾. De hecho, en el mundo moderno, la aceleración del tiempo y la movilidad de los sujetos por la misma situación de peligro y aislamiento en la que vivían, impedían que pudiese darse relaciones amistosas o lo que sería auténticas relaciones políticas.

Si volvíamos finalmente nuestra mirada a este campo de batalla que mostraba en un combate permanente a los sujetos calculadores y racionales teníamos que admitir que no había muchas posibilidades de salida y que ninguna de ellas podría estar exenta de algún tipo de crítica o cuestionamiento, en cualquier caso esto no hacía sino reflejar las hondas dimensiones del problema político.

En último término, y a pesar del contenido metafísico o teológico de esta reflexión, la crisis y la anomia inherente a todo estado de naturaleza, (o de guerra civil) se debían a la falta de amor y de fe entre los hombres modernos, y si bien tal carencia era tan antigua como la caída del hombre del paraíso según el relato de la revelación o el olvido del ser como mencionaba el discurso filosófico, la irrupción de la modernidad había hecho que la vigencia de la caída se agudizara a extremos nunca conocidos. A tenor del discurso teológico, Adán y Eva tentados para comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal precipitan la anomia. Por cierto, antes de que se produjese este hecho, ellos vivían y se contemplaban desnudos en el paraíso sin sentir codicia o maldad, pero tras sucumbir a la tentación de la serpiente, se contemplaron desnudos y se avergonzaron⁽⁹⁾. Una vez que se consuma entonces el pecado, se dan cuenta que la desnudez ahora tiene un significado y causa también temor. Los hombres a partir de ese momento ya no pueden mostrarse

abiertamente pues se ha perdido la confianza y la desnudez empieza a reflejar envidias, codicias, malas intenciones, desprecios, que deben ser ocultadas, por ejemplo, con la hipocresía.

Se puede pensar ciertamente que el llegar a este estado fue obra del deseo humano de ser como dioses pero, en realidad, más que ese objetivo lo que aconteció fue simplemente la desobediencia a una orden de Dios. Si uno pensaba que Dios siempre quería lo mejor para nosotros y que su mandato por lo tanto tenía que ser también bueno para nosotros entonces el incumplir su orden significaba dudar de las intenciones de Dios. La duda hacia la autoridad, generaba entonces la desobediencia y esta a su vez la desconfianza, la separación y el conflicto. Las raíces teológicas de la política moderna⁽¹⁰⁾ quedaban patentizadas en estos argumentos que servían finalmente para comprender las causas metafísicas de la anomia.

Evidentemente, lo típico de la anomia o ausencia de ley era la pugna o luchas de poderes en medio de un escenario cambiante que no brindaba seguridad para nadie salvo una seguridad relativa para el más poderoso que a cambio de compartir su fuerza con los demás estaría dispuesto a extender su protección a los débiles, claro está, que tal acción no sería gratuita sino que exigiría una **contraprestación** constituida por la obediencia que le debían en base a esta seguridad otorgada. De aquí que se pudiera dar esta relación de intercambio, en la que se otorgaba obediencia y se recibía protección.

Tal perspectiva, de hecho ya mostraba una nítida distancia entre el sujeto que tenía el poder frente al que carecía de él o no tenía la suficiente fuerza para proveerse de tal recurso. **En tal sentido, podíamos afirmar que lo que estaba sucediendo era simplemente la descripción del proceso de creación o invención del Estado moderno**, que en esta primera etapa no era otra cosa que un poder centralizado y único que tenía por objeto sacar a las personas de la anarquía a costa de la cesión voluntaria o no de los poderes de todos ellos asegurando así la paz para todos.

Sin embargo, lo que en teoría se llamaba Estado no era otra cosa que una entelequia que requería de un correlato con lo fáctico o concreto, por eso es que esta

(8) Como señalaba Derrida en *Política de la Amistad*, “la amistad primera no va sin el tiempo, ciertamente, no se presenta nunca fuera del tiempo: no hay amigo sin el tiempo (*oud' áneu khronou philos*), es decir, sin aquello que pone a prueba la confianza. Ninguna amistad sin confianza (*pístis*) y ninguna confianza que no se mida con alguna cronología, con la prueba de una duración sensible del tiempo”. DERRIDA, Jacques. Op. cit.: p. 31.

(9) Génesis, III, 1-24. También de STRAUSS, Leo. *Jerusalén y Atenas, varias reflexiones preliminares*. En: *Persecución y arte de escribir*. Valencia: Alfons el Magnanim, 1996.

(10) SCHMITT, Carl. *Political Theology*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1988.

institución tendría que ser manejada en último término por seres humanos de carne y hueso que ejecutarían, de hecho, mandatos y que esto implicaría establecer ya una relación de subordinación entre quien generaba el mandato y quien lo recibía. Por eso, las relaciones humanas dentro de este esquema se tornaban fundamentalmente racionales e interesadas, y aquí sí podían surgir los más variados intereses que, por cierto, no sólo eran buscados por los individuos “débiles”, ávidos de protección, sino también -y quién sabe si con mayor intensidad- por los “fuertes” que deseaban asentar, mantener o incrementar su poderío a costa de la sumisión del otro.

En síntesis, el rechazo a la autoridad religiosa que había producido el estado de naturaleza y originado entonces la aparición del Estado y la coerción, obliga a los hombres a vivir sometidos a la autoridad a menos que deseen arriesgar su vida. Por un cálculo racional -propio de los hombres modernos- entenderán que es mejor obedecer la ley que tratar de sacarle la vuelta⁽¹¹⁾, sin embargo, ocurrirá también que no en todos los casos se dará la obediencia debida y también no todos estarán de acuerdo con que esta alternativa -la del soberano- sea la mejor. Finalmente, no debemos perder de vista un hecho significativo que es el siguiente: **este artificio llamado Estado tuvo su origen en la situación de necesidad y que por ende su objeto o propósito fue la protección de la vida y no precisamente la búsqueda de la buena vida o del bienestar o la felicidad**, esta indudable limitación servirá como sustento para la elaboración de una propuesta política distinta que persiga más bien el bien y la buena vida de la colectividad.

1.3 La política peruana como representación de un estado de naturaleza.

En realidad, la finalidad de explorar el estado de naturaleza hobbesiano y sus características tuvo por objeto resaltar las semejanzas entre dicho estado con las durísimas formas de convivencia que se han dado y se dan -y cada vez con mayor fuerza- dentro de la sociedad peruana y también dentro de nuestro Estado. De hecho, aunque pueda sonar a exageración, pensamos que el Estado peruano nunca llegó a cuajar como ordenamiento político por la sencilla razón de que este Estado no fue capaz de asegurar la vida de todos los peruanos⁽¹²⁾ y por esa razón desde ese punto de vista, el *Leviathan* incumplió en su propósito de crear la paz. Así pues, si nunca fue capaz de garantizar la vida, *a fortiori* jamás se ocupó de trabajar en favor de la buena vida de sus ciudadanos⁽¹³⁾, y esto ocurrió no solamente por distintos azares históricos sino también porque nunca se llegó a consolidar una identidad común⁽¹⁴⁾ por lo que las posibilidades de generación de confianza y la cooperación entre los ciudadanos fue prácticamente nula.

Si hurgamos en nuestra historia, lo que vamos a encontrar es una permanente inestabilidad política desde que nació el Estado. Por supuesto que hay explicaciones de distinta índole que han hablado, por ejemplo, de traumas mentales generados en el pasado conflictivo (la conquista) y que obviamente aún no han sido superados⁽¹⁵⁾, también de índole ideológica por un lado en lo que se refiere a la adopción de valores mesiánicos y no democráticos por parte de nuestros principales actores políticos⁽¹⁶⁾ -y quién sabe si también por la propia población-, como también, por la influencia de culturas políticas quizá ajenas a nuestra

(11) A pesar de que siempre quedará la posibilidad de que algunas personas racionales decidan que es más “racional” incumplir con nuestros acuerdos o desobedecer, obviamente esto tenderá a crecer si es que los sujetos llegan a darse cuenta de que el “Estado” ya no es tan fuerte como aparenta y existen inmensas zonas donde el poder ha dejado de actuar o carece de control. Entonces, esto alentará la desobediencia y el posible retorno al estado de naturaleza. Esto será explorado más adelante en relación al caso peruano.

(12) En realidad, solo consiguió asegurar la vida de una porción minoritaria de la población por lo que en una primera etapa de nuestra historia política quienes no tenían asegurada plenamente la vida, tenían que actuar de una manera casi servil frente a aquellos que sí tenían poder y podían darles protecciones mínimas. Por cierto, más adelante, el Estado ya no sería capaz de asegurar la vida de nadie y entonces se producirá la explosión de la anomia.

(13) LÓPEZ, Sinesio. En: *Ciudadanos Reales e Imaginados*. Lima: Diálogo y Propuestas, 1997. Se ha dado maña para contarnos la historia de la ciudadanía en el Perú y el modo como inmensos sectores de la población fueron marginados del espacio público y también no tuvieron nunca acceso a una seguridad en sus vidas, por ejemplo, en relación a la famosa “República Aristocrática” del siglo XX que se da dentro del gran esquema del “Estado Oligárquico”.

(14) De hecho, se puede afirmar que en el caso peruano resulta difícil ubicar o determinar el concepto de interés nacional, ya que para que exista tal, antes que nada hace falta definir quiénes somos. En otras palabras para que se dé el interés nacional hay que tener una cultura y unos valores que deberán ser defendidos ante cualquier ataque o desafío que se plantee contra ellos. Cfr. HUNTINGTON, Samuel. *The Erosion of American National Interests*. En: *Foreign Affairs*. September, 1997.

(15) HERNANDEZ, Max. *Entre el Mito y la Historia: Psicoanálisis y Pasado Andino*, 1987; *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, 1991; y *¿Es otro el Rostro del Perú?, identidad, diversidad y cambio*, 2000.

(16) NEIRA, Hugo. *Hacia la Tercera Mitad Perú XVI-XX, ensayos de relectura herética*, 1996.

tradicción -si es que se llega a definir tal- y a nuestro contexto⁽¹⁷⁾.

En el mismo origen del Estado peruano de hecho se podía comprobar las hondas diferencias que ya existían entre los padres fundadores y que si bien tales divergencias se habían dado en otros contextos como el norteamericano y sus facciones en pugnas⁽¹⁸⁾, (siendo esto algo natural por cierto) en el Perú revestían un carácter extremadamente turbulento:

“Los debates constitucionales y políticos sobre la forma de la nueva nación -republicana o monárquica, centralista o federal, conservadora o liberal- que ocupan las nuevas élites en los primeros tramos del siglo XIX, van a enmascarar los verdaderos y profundos antagonismos que de alguna manera nos acompañan hasta la fecha. El sistema colonial se derrumba militar y no socialmente. En el piso de debajo de ese complicado edificio, no es la libertad política la que esperan sino el fin de la esclavitud, los unos, y del tributo indio y la discriminación los otros. Sin embargo, una República jacobina llegó con soldados extranjeros. ¿Eso explica algunos decretos de los Libertadores en Lima? Decretos que no se cumplen, algunos equivocados, pero destinados a remover el orden social ¿San Martín no abole la condición indígena? ‘en adelante sólo habrá peruanos ...’ ¿Y Bolívar, la propiedad comunitaria, creyendo así restituir la tierra a los indígenas? Poco importa, hay que comprender lo esencial: esos soldados, que durante dos siglos van a exaltar la hagiografía patrioter, fueron en su día incómodos. Los patricios respiraron cuando se alejaron el Rey José y el rey Simón (...)”⁽¹⁹⁾.

Tales contradicciones entre grupos nacionales -digamos- más tradicionales frente a las propuestas de modernización generaron un gran problema que desarticuló el proyecto fundador. A diferencia del caso norteamericano y sus fundadores, que sí estaban dispuestos a seguir plenamente por la vía moderna, en el Perú más bien se dio una lucha entre tradicionalistas y modernizadores.

Pero, ciertamente, no sólo estaban presentes estas divergencias entre aquellos que adoptaban políticas más liberales e igualitarias y quienes pretendían mantener las diferencias, sino había que considerar también que quizá la modernización tenía raíces ajenas a nuestra propia “esencia” -o por lo menos a las tradiciones de buena parte de la población- y no se amoldaba necesariamente a nuestra forma de vida en ese momento. En este sentido, si analizamos por ejemplo una medida liberal como la de Simón Bolívar que abolió la propiedad comunal de las comunidades campesinas para individualizar la propiedad y de este modo hacer más productiva a la tierra y entrar ya en la lógica del capitalismo, encontraremos que tal medida lo que produjo fue una alienación del indígena, que de la noche a la mañana vio su comunidad destruida y desarticulada, con ello, por cierto, también su identidad⁽²⁰⁾. El desarraigo de la tierra, lo conducirá a la ciudad y con ello empezará el proceso de urbanización que hoy en día ha creado grandes núcleos urbanos rodeados de inmensas zonas pobladas por personas que viven en condiciones extremas de pobreza y que en los últimos años han tratado de construir apresuradamente una identidad cultural en medio de la lucha por la

(17) FRANCO, Carlos. *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina*, 1998. Por supuesto que más adelante analizaremos precisamente las debilidades del Institucionalismo, que provienen finalmente de esta vocación universal de las estructuras políticas y que empiezan a colisionar con las formas políticas autóctonas.

(18) Estamos pensando por cierto en los papeles de *El federalista*, y más concretamente, en *El federalista* No. X en el que Madison define a una facción en los términos siguientes: “por una facción, entiendo un número de ciudadanos, sean pertenecientes a una mayoría o minoría del todo, que están unidos y actúan por un impulso o pasión común, o por intereses, adversos a los derechos de otros ciudadanos, o a los permanentes agregados de intereses de la comunidad”, HAMILTON, Alex, JAY, J. y MADISON, J. *The federalist*. New York Doubleday, 1966.

(19) NEIRA, Hugo. Op. cit.; p. 291.

(20) Una posición como ésta sería inmediatamente rechazada por autores individualistas libertarios como Hernando de Soto, quien precisamente vería absolutamente deseable el hecho de transformar todos los bienes en propiedad individual y por ende en capital. Cfr. DE SOTO, Hernando. *El Misterio del Capital*. Lima, 2000. Al respecto también, un reciente y muy interesante trabajo sobre la historia política del Perú señala lo siguiente: “Las comunidades indias y los curacas perdieron su status legal con las leyes coloniales, fundamentadas en un sistema orgánico de jerarquías de cuerpos semiautónomos. La ley española distinguía dos claras esferas jurídicas en el reino peruano: la república de españoles y la república de indios. Con las constituciones liberales las comunidades de indios perdieron su carácter corporativo, en aras del sueño liberal de convertirlos en pequeños y medianos agricultores y ciudadanos, negándose así el panorama real de las sociedades rurales.” ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal. *Caudillos y Constituciones Perú: 1821-1845*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2000. En realidad, podría decirse que los cambios radicales hechos apresuradamente pueden generar mayores males que los que intentan solucionar. Por ejemplo, se argumenta en los casos de liberación de esclavos en Norteamérica o Brasil que si se hubiesen realizado más lentamente podía haber ahorrado muchos problemas, pues había que preparar a los esclavos a vivir en libertad. Cfr. WEST, Thomas. *Vindicating the Founders, race, sex, class and justice in the origins of America*. Lahman, Maryland: Rowman & Littlefield, 1997.

supervivencia⁽²¹⁾ llamada en el argot local “cultura chicha”.

1.4 Las estrategias de supervivencia en el estado de naturaleza peruano.

La pugna por el poder en el Perú siempre ha sido la lógica de conducta en los espacios públicos y privados pues al no llegarse a establecer una comunidad de identidad, entonces lo que ha prevalecido ha sido una lucha constante entre facciones (en el mejor de los casos) o de individuos (en el peor de los casos) que han tratado de imponer sus deseos sobre los demás y en las que difícilmente podía encontrarse lealtades dentro de los grupos. La pugna entre caudillos militares al inicio de la República, por ejemplo, fue una constante y escasamente podía hallarse aquí casos en los que la adhesión hacia algunos de ellos pudiese prolongarse excesivamente en el tiempo⁽²²⁾. Claro está, que mientras se mantuvo ciertos poderes coordinados, quizá gracias a la obtención de ciertas ventajas económicas por un periodo de tiempo⁽²³⁾ se pudo dar cierta estabilidad, aunque esto no sería lo usual.

Ahora bien, si se habla en estos últimos años de conceptos como los de sociedad civil y de ciudadanía, podemos colegir de todo lo dicho que en nuestra historia política, la posibilidad de contar con estos espacios de coordinación y cooperación y con sujetos razonables que puedan inclusive llegar a actuar de acuerdo a parámetros de reciprocidad fue prácticamente nula. De hecho, la historia del Perú ha estado plagada de acontecimientos que han mostrado más bien a sujetos desarrollando estrategias de supervivencia y en donde en principio, aquellos sectores que individual o colectivamente acumularon poder se convirtieron en los exclusivos sujetos de derecho⁽²⁴⁾ con capacidad de exigir sin quedar empero comprometidos con mayores obligaciones, mientras que, el resto de pobladores más

bien carecían de poderes o lo que es lo mismo de derechos reales.

Una vez que queda planteado el escenario político de este modo, entonces sólo resta efectuar un raciocinio nada complicado para sustentar nuestra tesis de la anomia o el estado de naturaleza como condición de vida social en el Perú. Así pues, si existía un grupo importante de la población que carecía de recursos políticos, de poderes, de propiedad, de derechos y de representación política entonces, ellos no podían asegurar bajo ningún punto de vista su propia vida, y tenían que idear una estrategia natural de supervivencia que dependía en último término, de la “generosidad” de aquellos que sí podían protegerse y proteger a otros. Esto originó que se gestara una cultura paternalista y más concretamente de adulación al poderoso a fin de caerle en gracia y obtener una dádiva, que en un inicio, estaba constituida por la misma protección (recuérdese que en el modelo hobbesiano se trataba de intercambiar seguridad por obediencia). Más adelante, a medida que el sistema se afianzaba, este mecanismo ya no sólo era un medio para subsistir sino también un modo concreto de asenso social, identificándose el término de “arribismo” para esta forma de conducta⁽²⁵⁾.

En esta primera etapa, podíamos hablar de que el Perú estableció un *Leviathan* imperfecto -herido de muerte- que protegía o servía a los fuertes (dotados de derechos) y éstos a su vez hacían gala de su poder brindando protección a cambio de las adulaciones de los débiles quienes tenían que sufrir en muchos casos de la humillación de sus interesados protectores. Por supuesto que tales pautas de acción estarían este arquetipo tan peruano del “ayayero” o del “sobón”, inevitable actitud de supervivencia⁽²⁶⁾. Pero, un Estado organizado sobre estas bases tan frágiles, no podía perdurar por mucho tiempo, pues las relaciones sociales no se mantenían por la confianza sino por la mera

(21) MATOS MAR, José. *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Concytec, 1988.

(22) ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal. Op. cit.

(23) Pensamos en ciertas etapas de relativa calma como ocurrió con el boom económico del guano durante el gobierno de Castilla o en el último decenio del Fujimorismo.

(24) Cuando hablamos de “sujetos de derecho” estamos pensando básicamente en personas que son capaces de exigir cosas y que pueden efectivamente satisfacer plenamente tales exigencias. La idea proviene de la tradición liberal y por tanto se entiende que la referencia obligada es la posesión de propiedad y también el ejercicio de una autonomía, entendida esta última en términos de mera elección. Se la puede identificar también con la idea de libertad o derecho negativo, sustentada en una ausencia de coerción. Ver: BERLIN, Isaiah. *Two concepts of liberty*. En: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1982. Por cierto, dos textos centrales dentro del pensamiento liberal contemporáneo han adoptado tal perspectiva, ver: RAWLS, John. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973 y DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. London: Duckworth, 1977.

(25) Ver: DELGADO, Carlos. *Ejercicio sociológico sobre el arribismo en el Perú*. Lima: IEP, 1971.

(26) Dígame que la imagen que se representa aquí puede ser la del niño que desea complacer a su maestra llevándole una manzana, o el hijo menor que delata a su hermano con su padre por haber tomado el automóvil sin permiso, o el empleado público que adula a su jefe para caerle en gracia.

apelación a la razón instrumental y la fuerza en la que los sujetos de derechos, en todo caso, podían configurar alianzas temporales entre ellos mismos y así mantener una relación de subordinación frente a los demás, que se convertían en objetos de derecho y que no tenían asegurada la supervivencia, por la simple razón de que al final la protección quedaba a la arbitrariedad del grupo de poder.

Empero, el tiempo avanzaba de manera inexorable y con él también aumentaba la población y la división del trabajo se hacía más compleja y diversificada. De hecho, el mayor número de nacimientos correspondía a los sectores dependientes y empezaba a producirse un fenómeno concreto. Los antiguos protectores ya no podían cumplir con su tarea protectora a quienes se los exigían aun así fuese su voluntad hacerlo, esto es, por más que quisieran no podían darse abasto y cuando lo hacían ya no era con la solvencia de antes. Tras este hecho concreto (que obviamente pudo verse influenciado enormemente por las presiones exteriores en el campo político como también el económico en diferentes etapas de nuestra historia), paralelamente se expandía una ideología como la de los derechos humanos⁽²⁷⁾ que trataba de dar legitimidad a las demandas de las personas, no importando su posición social dentro de la colectividad y quizá aun sería más beneficioso para los más pobres pues entre los derechos humanos más importantes estaba el derecho de igualdad.

Con este apoyo jurídico y que además venía siendo propuesto por el “sistema internacional” entonces las demandas se hicieron más apremiantes y para ese momento el mismo significado de la “adulación” empezaba a perder sentido. Pero lo que ocurrió después fue que ya ni siquiera con la adulación se producían resultados, y por consiguiente los “sujetos de derecho”⁽²⁸⁾ ya no generaban ningún beneficio, por ende, se producía el descalabro total del Estado y todo presagiaba que el paso siguiente sería la anomía.

En estos momentos entonces, todos tenían que generar aceleradamente estrategias de supervivencia. Los “objetos de derecho” ya le habían perdido el respeto a los “sujetos de derecho”, quienes ni siquiera tenían

asegurada su vida al quebrarse el modesto orden generado, y por lo tanto, se encontraban en la misma posición de igualdad con respecto al resto (es decir, compartiendo el mismo peligro). Esto coincidía con la descripción del estado de naturaleza hobbesiano que homogeneizaba a todos los hombres en medio de la lucha por la vida y donde solo la potencia o la fuerza era la única garantía. En nuestro caso, **se verificaba entonces la transición del mundo del “arribismo y la adulación”** como mecanismo de defensa y de progreso **al nuevo espacio conocido como “achoramiento”⁽²⁹⁾**, es decir, de la supervivencia del más fuerte.

Este término del lenguaje popular, empleado aquí como concepto sociológico, significaba que la supervivencia y el ascenso social se daba en función a tendencias de conducta anómicas como el chantaje, el asalto, la corrupción, el fraude, la mentira, el atropello, el transfuguismo, etcétera⁽³⁰⁾. Tal estado, reflejaba la ausencia de cualquier forma de autoridad y no había clase social alguna que pudiese reclamar su ejercicio. Así como los hombres en su momento habían dejado de creer en la palabra de Dios (duda de su autoridad) ahora se sembraba la duda con respecto al Estado y a quienes detentaban su control, por ende, sus mandatos carecían de respuesta. El *Leviathan* ya no asustaba a nadie y se convertía en un inofensivo bebé que ni siquiera atraía por su ternura.

Lo único que quedaba era el poder impersonal de diversas fuerzas anónimas que se enfrentaban no solamente por salvar su vida sino también por conseguir aquello que en el mundo contemporáneo podría aparentemente darnos tranquilidad y seguridad, a saber: el dinero. La lucha por el dinero, revestido como “sana competencia” y eficacia, pretendía todavía dejar constancia de la posibilidad del desarrollo y *a fortiori* de la modernidad, pero tal pugna en realidad dejaba más heridos y bajas que cualquier otra guerra seguida en el decurso de la historia humana. Para nuestro caso, y reconociéndonos dentro de esta imagen, quedaban dos únicas salidas: o implementábamos un auténtico Estado Constitucional o fundábamos una verdadera República. Veamos a continuación la primera alternativa.

(27) Que por cierto, se dice fue una de las armas centrales para la aniquilación de la Unión Soviética.

(28) En realidad, el término preciso para nuestro caso sería “clase dominante”, pues respondía fundamentalmente a poderes económicos, no llegándose a dar en nuestro medio una clase dirigente (intelectuales) y mucho menos una verdadera clase política (élite política o gobernante) Cfr. MOSCA, Gaetano. *La clase política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

(29) Tomamos el término de un reciente trabajo sobre antropología social que perfila este nuevo *status* social en el Perú. Cfr. MEDINA, Oswaldo. *El achoramiento: una interpretación sociológica*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 2000.

(30) *Ibid.*

2 Primer antídoto al estado de naturaleza: el Institucionalismo Constitucional.

2.1 La propuesta del Estado de Derecho y el ideal de la autonomía.

Siempre que se ha hablado de anomia se ha considerado que la alternativa natural para salir de tal estado ha sido la creación artificial de reglas racionales que conduzcan a los sujetos a comportarse de manera tal que puedan realizar con éxito acciones individuales o colectivas y no se produzcan situaciones como las relatadas por Hume a propósito de la tragedia de los comunes⁽³¹⁾.

En realidad, lo que significaba este artificio no era otra cosa que la generación del modelo institucional que venía a ser el nombre con el que empieza a conocerse al Estado (Estado Constitucional o Estado de Derecho) desde la óptica de los sujetos racionales maximizadores que en este caso deben tratar de adecuar sus conductas interesadas a reglas elaboradas por ellos mismos y que no tienen otro objetivo que asegurar la libertad en lo que concierne a la elección de preferencias.

El modelo institucional entonces, planteaba la existencia de individuos interesados en ellos mismos y en la satisfacción de sus propios deseos, pero que entendían que debían coordinar a fin de obtener ventajas para todos siendo esta la base del constitucionalismo, es decir, se constituía en una teoría de ventaja mutua⁽³²⁾. Así pues, la constitución era un instrumento para la coordinación y esto significaba no sólo que la Constitución trabajaba para hacer efectiva las coordinaciones sino que también ésta era fruto de la coordinación.

Claro está, que para que esto opere se daría por descontado que nos encontraremos ante sujetos racionales (maximizadores) pero al mismo tiempo, también sujetos morales que tienen por un lado un sentido de la justicia que implica reconocer derechos y obligaciones y que al mismo tiempo aceptan que los demás también poseen tal sentido de justicia

(identificándose entonces una relación de igualdad entre todos los hombres) y por el otro, que gozan de una capacidad de elaborar su propia concepción del bien y por consiguiente tienen la posibilidad de diseñar por su propia cuenta planes de vida. Sin embargo, después de lo visto anteriormente con respecto al hombre hobbesiano, uno tranquilamente podía también mostrar sus dudas y escepticismo con respecto a tales intuiciones de moralidad o justicia inherentes a los hombres del constitucionalismo liberal⁽³³⁾.

Estos hombres iguales y libres gracias a esta intuición de justicia podrán tener una serie de deseos y preferencias personales, esto es, tendrán una idea de bien personal pero al mismo tiempo, reconocerán que los demás también tendrán planes de vida que no podrán ser considerados inferiores a los suyos. Habría que constituir entonces un modelo de Estado que tuviese la capacidad de garantizar que estos sujetos autónomos se desarrollen y por ende sea este Estado completamente neutral frente a las preferencias de las personas⁽³⁴⁾.

El nacimiento del Estado constitucional en realidad, tenía en un inicio un marco más limitado ya que intentaba simplemente asegurar la vida, la propiedad y la libertad de las personas como lo señalaba John Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*⁽³⁵⁾. De acuerdo a la historia constitucional, el Estado absolutista (adecuado para resolver el problema del estado de naturaleza hobbesiano por cierto) no tenía la capacidad de asegurar la vida, la propiedad y la libertad de las personas; por lo tanto, el nuevo Estado, es decir, el Estado Liberal o Constitucional caracterizado por la separación de poderes y la incorporación de ciertos derechos individuales sí se encargaría de defender adecuadamente la vida, la propiedad y la libertad de todos, mediante la creación de una instancia o estructura neutral e impersonal que sería la administración de justicia y que tendría por objeto precisamente la defensa de estos derechos naturales (vida, propiedad y libertad) así considerados por el mismo Locke en el siglo XVII.

(31) La historia cuenta que un grupo de pastores que pertenecen a una hipotética comunidad deciden comportarse de manera racional, esto es, van a tratar de que sus reses sean alimentadas con la mayor cantidad de forraje posible pues cada quien pretende obtener la mayor ganancia posible y al mismo tiempo considerarán que los otros pastores quizá también pretendan lo mismo por lo que se desata una competencia ciega que terminará por acabar con el recurso en breve tiempo y esto a la larga perjudicará a todos los miembros de la comunidad.

(32) HARDIN, Russell. *Liberalism, constitutionalism and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

(33) En realidad, diversos enfoques teórico políticos se han abocado a demostrar que tales intuiciones de justicia son inexactas empero, por las características de este documento no podemos exponer tales argumentos aquí.

(34) Además de los ya citados teóricos liberales como John Rawls y Ronald Dworkin, podemos también mencionar a autores como: ACKERMAN, Bruce. *Social justice and the liberal state*. New Haven: Yale University Press, 1989; LARMORE, Charles. *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987 y NAGEL, Thomas. *Equality and partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

(35) LOCKE, John. *Two treatises on government*. Edición por Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

En estos momentos iniciales aún no se había ahondado en el tema de la autonomía que sería crucial para los años siguientes pues el contexto más bien era de crisis (supervivencia) y además recién se venía iniciando el proceso de desarrollo capitalista y tecnificación. Sin embargo, no está demás mencionar que una de las grandes dudas con respecto a la idea de propiedad sustentada por Locke, por ejemplo, tuvo que ver con el hecho concreto de que todos los hombres no podían ser realmente propietarios (hablamos en este momento por cierto de propietarios de tierras) y, si bien se ideó la salida de que podían en todo caso considerarse propietarios de sí mismos y de su fuerza de trabajo que también podía venderse, (esto con la invención del dinero) en tal situación empero, siempre quedarían como subordinados o dependientes de aquellos que sí poseían realmente bienes importantes y podían comprar la fuerza de trabajo, por supuesto, que una lectura de estos hechos podría sostener que tal situación restringiría necesariamente la libertad⁽³⁶⁾.

El siguiente paso, más bien ya mencionaría específicamente el tema de la autonomía y ésta tendría que basarse en la posibilidad de elegir en medio de una pluralidad de bienes apetecibles, pero lo más importante podría significar aquí la posibilidad de modificar constantemente nuestros bienes elegidos a la luz de la experiencia y la razón. Por lo tanto, ya no sólo se trataría de garantizar de manera formal la vida, la libertad y la propiedad sino también establecer como fundamento

la ciudadanía no sería un *status* legal que conferiría privilegios o inmunidades sino una forma de vida dedicada a la participación en la arena pública con el propósito de buscar el bien común

esencial la autonomía, entendida ésta última como la búsqueda de una suerte de autorrealización o felicidad personal (de allí que sea relevante la modificación de las preferencias). Claro está, que dentro de esta versión del pensamiento liberal ya podíamos identificar que la fase de la supervivencia (la etapa inicial del Estado moderno) había quedado superada dando pase a la fase del bienestar. Por cierto, esta versión del liberalismo constitucional será la propuesta de ilustres liberales como John Stuart Mill y Wilhelm von Humboldt por ejemplo⁽³⁷⁾.

Lamentablemente, la historia constitucional regularía de un tremendo jalón, al empezar a argumentarse que tal teoría de autonomía podría reforzar en extremo el aspecto colectivo de la sociedad poniendo así en riesgo la noción de libertad negativa⁽³⁸⁾. Para graficar esta idea podríamos pensar por ejemplo en que el Estado podría pensar que ciertas actividades como la práctica de ejercicios físicos antes de ingresar a trabajar sería un bien deseable para todos y por ende sería de cumplimiento obligatorio. En otras palabras, podría derivar en políticas paternalistas o perfeccionistas que serían reñidas con el ideal de la libertad.

En resumen, tal enfoque podría culminar aseverando que existirían buenos planes de vida y malos proyectos de vida (por ejemplo, un buen proyecto podría ser el de dedicarse a la docencia y la investigación y un proyecto menos relevante sería el de convertirse en una vedette). Con tales argumentaciones, en conclusión, se quería afirmar que el Estado Constitucional Liberal no debía inmiscuirse en lo que correspondiese a las decisiones personales pues de hacerlo se estaría violando el principal derecho individual para el constitucionalismo de los orígenes, a saber, la libertad entendida como derecho negativo.

2.2 Los límites del Estado de Derecho: el formalismo legal y los conflictos entre derechos.

Pero quienes definitivamente se encargarían de trazar los lindes del constitucionalismo liberal serían Kant y Kelsen. Temerosos de que la libertad pudiese

(36) Ciertamente que tal corriente no será otra que la marxista. Cercana a esta tradición y dentro de la teoría política contemporánea puede revisarse de: COHEN, G.A. *If you're an egalitarian, how come you're so rich?* Cambridge: Harvard University Press, 2000.

(37) STUART MILL, John. *Del Gobierno representativo*. Madrid: Tecnos, 1994; HUMBOLDT, Wilhelm von. *Los Límites de la acción del Estado*. Madrid: Tecnos, 1998.

(38) Como ya señalamos, la noción de derecho negativo opera en términos de ausencia de coerción y en este sentido, tal definición concuerda por un lado con la descripción del estado de naturaleza de Hobbes pero al mismo tiempo puede ser considerada como la base del Estado Constitucional lockeano aunque en este contexto se entiende que existirá el criterio -ausente en el estado de naturaleza- de que ninguna libertad puede ser restringida por causa de la acción de otro individuo.

ser coactada por estas tendencias paternalistas o perfeccionistas⁽³⁹⁾ de ciertas corrientes liberales o también por la influencia de las ideologías, intentan llevar a su máxima expresión el postulado positivista de la separación de los hechos y los valores y así, siguiendo la noción kantiana de autonomía, Kelsen colocará el Estado de derecho en el espacio trascendente, esto es, ubicará a la libertad y a la misma Constitución fuera del espacio y del tiempo. Al hacerse esto, el resultado que se obtendrá será el de establecer un ordenamiento legal formal separado completamente de la política (es decir, de lo real) y de todo aquello que opera en el nivel social como la economía o los mismos valores que comparte la comunidad. Por lo tanto, si bien una norma constitucional podrá decir que “todos son iguales ante la ley” o que “tienen libertades iguales”, empero, en el plano real (no legal o formal) veremos como ciertas políticas económicas, por ejemplo, estarían ahondando las diferencias entre las personas. Por ese lado, al separarse lo legal (institucional) de lo social (política) entonces tiene a la larga una imagen distorsionada de la realidad.

Ahora bien, el Estado una vez que se le ha descontextualizado ya no contendrá ningún vínculo con la historia y en esa situación se pensará en que el Estado Constitucional será en definitiva un Estado universal y con validez para todo el mundo, sin importar culturas o identidades que operan precisamente dentro de contextos determinados⁽⁴⁰⁾. Hablaremos entonces de un Estado de reglas pues serán éstas las que gobiernen las voluntades humanas y se tratarán además de reglas impersonales pues supuestamente no encarnarán ninguna voluntad, en otras palabras, se tratará de reglas imparciales que regirán un Estado también imparcial y neutral.

Ahora bien, volviendo a nuestra realidad y después de haber hecho este pequeño tour alrededor de la teoría política, vale la pena interrogarse, ¿será suficiente con

esta estructura legal sugerida por Kant y Kelsen para salir de la anomia en la que nos encontramos? Si pensamos que la anomia es un fenómeno social, entonces, observando que la legalidad está enajenada de lo social tendríamos que mostrar ciertas dudas ante el intento. Es más, lo que promovió el constitucionalismo “lockeano” y kantiano fue la garantía de los derechos civiles y políticos, (más adelante también los derechos de bienestar) los mismos que establecían fundamentalmente demandas o exigencias personales como el derecho a la vida, la propiedad, la libertad de conciencia, de expresión, de participación política etcétera, dejando como única obligación la no interferencia en la libertad del otro o como se acostumbra a decir “respetando el derecho del otro”. Pero lo que no comprendió el constitucionalismo fue que su modelo (por demás una construcción teórica o filosófica extremadamente abstracta) no tomaba para nada en serio a la realidad⁽⁴¹⁾, y al obviar a ésta, dejaron de percibir algo tan sensible como los conflictos entre derechos, inevitable resultado, dadas las características peculiares de estas libertades, que si bien eran pasivas (negativas, es decir, definidas en términos de ausencia de coerción) tenían que llegar en algún momento a un plano activo y era precisamente en este plano donde empezaban a producirse las colisiones⁽⁴²⁾.

Claro, que no todos los liberales ignoraron esta situación y allí están por ejemplo los conocidos ensayos de Isaiah Berlin⁽⁴³⁾, quien demostró las limitaciones del modelo de los derechos al destacar la inconmensurabilidad de los valores humanos, su inevitable conflicto y la imposibilidad de su resolución. Al mismo tiempo, y desde otras perspectivas quizá más críticas, se entendía que la promoción de este tipo de sistema constitucional que confería a diestra y siniestra derechos, se convertiría en un peligroso enemigo de la política y de la comunidad al propiciar más bien las facciones antes que la unidad de la comunidad, es decir,

(39) El perfeccionismo argumentaría que hay bienes superiores a otros y que el Estado debería encargarse de facilitar a los ciudadanos las posibilidades de efectuar elecciones sobre estos bienes objetivamente superiores. Cfr. RAZ, Joseph. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

(40) En este sentido, se puede apreciar como la teoría tradicional de los derechos humanos se acopla adecuadamente con la propuesta del Estado Constitucional. Recordemos también que la doctrina tradicional del constitucionalismo afirma que no existe Estado Constitucional sin división de poderes y sin derechos humanos.

(41) De hecho, dentro del campo de la teoría política actual el enfoque institucional ha sido completamente superado por lo que significa la perspectiva cívica en la que la política deja de centrarse en las reglas y se dirige a los propios actores políticos, es decir, los ciudadanos. El tópico de la ciudadanía será desarrollado en la última parte. Para una mirada crítica del Institucionalismo ver: PUTNAM, Robert. *Making democracy work*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

(42) Esto se puede ver fácilmente en un ejemplo tan elemental como aquél en el que un médico desea descansar porque tiene una operación al día siguiente y su vecino celebra su cumpleaños, entonces, se trata aquí de actividades incompatibles en las que ambas partes pueden esgrimir legítimos derechos individuales en su favor.

(43) Principalmente en su ensayo *Two concepts of liberty*. BERLIN, Isaiah. Op. cit.

al promoverse exageradamente el pluralismo y la fragmentación, pudiendo constituir a la larga sociedades de extraños o desconocidos.

Pero, el mayor detonante del sistema lo propiciaría la irrupción de lo particular y concreto dentro del espacio abstracto y general del constitucionalismo y la teoría clásica de los derechos humanos. Importantes grupos minoritarios, étnicos o nacionales⁽⁴⁴⁾ exigían el respeto a sus tradiciones y costumbres que venían siendo eliminadas por el desarrollo de esta legalidad que amparada en la neutralidad⁽⁴⁵⁾ pretendía evitar los vínculos valorativos o culturales y así afirmar la imparcialidad.

Gracias a situaciones como la desaparición de la Unión Soviética, la globalización, la crisis económica en los países del tercer mundo, entre otras, se ha producido un remezón de insospechables consecuencias dentro del Estado neutral que ha quedado sin fundamentos que justifiquen una imparcialidad que en realidad solamente ha servido para favorecer a los grupos mayoritarios. En este sentido, el hecho que el modelo institucional operase en base a reglas generales dejó fuera lo que significa “el derecho de pertenencia” que se manifiesta en función al reconocimiento de las diferencias de grupos, es decir que demanda reglas particulares, y que puede actuar más concretamente al dotarse a los grupos de derechos de autogobierno, representación o poliétnicos, como se menciona recientemente y funcionando estos derechos como protecciones externas de las minorías frente a las mayorías⁽⁴⁶⁾.

Realizada esta ligera exploración entorno al institucionalismo y su viabilidad, nos quedamos con el sabor de que su implementación podría deparar insuficientes satisfacciones, dadas todas las dificultades teóricas y prácticas (abstracción, idealismo, etcétera) que trae y además por haber abandonado sus impulsos

más interesantes (aquellos planteamientos perfeccionistas ligados al bienestar y la buena vida). Sin embargo, si bien es verdad que sus objetivos puedan ser importantes como aquella fundamental idea de la coordinación, junto con lo que significa su identificación absoluta con libertad humana y por ende su rechazo a cualquier forma de intolerancia o arbitrariedad pensamos que este enfoque resulta aún deficitario en lo que concierne al problema de la anomia y la política. Veamos entonces a continuación el segundo antídoto sugerido.

3 Segundo antídoto al estado de naturaleza: el republicanismo cívico.

3.1 ¿Qué es una República?

Si el modelo institucional tenía algunos problemas como acabamos de constatar, entonces, quedaba claro que había que recurrir a una propuesta diferente y mejor. Asimismo, si el modelo institucional tenía como objetivo fundamental el contribuir a la supervivencia de los seres humanos (derechos civiles, políticos y, en último término, sociales) tal objetivo empezaba a ser visto como reducido, limitado o en todo caso propio de un estado de emergencia pero no apto o adecuado para lo que sería una sociedad bien ordenada que debería aspirar a conseguir la buena vida para todos los ciudadanos⁽⁴⁷⁾.

En tal sentido, quedaba evidenciado que a nivel académico e intelectual se estaba generando un sabor amargo y de desencanto ante la gravedad de los problemas políticos contemporáneos y por consiguiente de escepticismo ante los exiguos resultados logrados por el institucionalismo.

Es dentro de este contexto que empieza a escucharse la posibilidad de emplear una nueva alternativa, la misma que sería definida como la del

(44) KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: A liberal theory of minorities rights*. Oxford: Oxford University Press. 1995.

(45) En verdad neutralidad entre comillas, pues, la realidad ha demostrado que este Estado de Derecho, estaba constituido por una serie de valores que constituyen a la cultura moderna, cristiana y occidental. Ver introducción al libro recientemente editado por: KYMLICKA, Will. y NORMAN, Wayne. *Citizenship in diverse societies*. Oxford: Oxford University Press. 2000.

(46) KYMLICKA, Will. Op. cit. Sin embargo, no está demás señalar que este avance en lo que respecta a las minorías no soluciona necesariamente el problema de la anomia pues en realidad puede convertirse en una nueva causa de conflictos. Imaginemos nada más los conflictos entre derechos de mayoría versus derechos de minorías con respecto a situaciones como las que se planteó en Alemania hace algunos años cuando una familia de la religión “antroposófica” demandó al Estado de Baviera (de mayoría católica) a fin de que ordenase el retiro de los crucifijos de las aulas de las escuelas públicas, pues su sola presencia impedía la formación religiosa en la antroposofía de sus menores hijos. Ver al respecto nuestro ensayo: HERNANDO NIETO. Eduardo. *Patriotismo de la Constitución: ¿Más de lo mismo?* En: *Pensamiento Constitucional*. Año V, Número 5, 1998.

(47) Distinción gravitante en el mundo actual pues cuando pensamos en términos del derecho a la vida simplemente podemos afirmar que este derecho se cumple por ejemplo cuando un desahuciado se encuentra con un respirador artificial o cuando un prisionero es alimentado a pan y agua, mientras que, el término buena vida ya no sólo aspira a sobrevivir sino a llevar una vida de bienestar y con posibilidades de realización y de felicidad personal. Evidentemente, el institucionalismo aspiró básicamente a la primera perspectiva.

“Republicanism Cívico”⁽⁴⁸⁾, y que aparentemente estaría entonces en mucho mejor disposición para poder lidiar no sólo con el problema de la vida sino también con el aún más importante problema de la buena vida.

Esta tradición que se nutre fundamentalmente de la historia y que tiene como arquetipos por ejemplo a las ciudades italianas del Renacimiento, a la República inglesa del siglo XVII y a las colonias británicas en Norteamérica durante el siglo XVIII, se sustentaba además en ciertas características y prácticas premodernas como las nociones aristocráticas del honor, la condición de propietarios que poseían todos los ciudadanos o el número reducido de sus miembros cuya cantidad era pues lo suficientemente pequeña como para poder reunirse en una asamblea, votar públicamente y llegar a acuerdos consensuales.

Ciertamente, tales condiciones difícilmente se pueden verificar en el mundo de hoy, (formado básicamente por sociedades plurales e inmensas) sin embargo, existen también otras características que posee este modelo y que podrían ser muy pertinentes para la coyuntura actual. En principio, ya el hecho de hablar de República y ciudad nos coloca a distancia del sujeto de derecho del modelo constitucional que vemos inclusive hoy que empieza a acomodarse fácilmente al esquema del consumidor, por ende, empezáramos a confrontar el arquetipo del ciudadano propio del republicanism con el arquetipo del consumidor cercano al institucionalismo o, mejor aun al neo-institucionalismo.

Un ciudadano entonces sería aquel que actúa a favor del bien de la comunidad y de este modo, la ciudadanía no sería un *status* legal que conferiría privilegios o inmunidades sino una forma de vida dedicada a la participación en la arena pública con el propósito de buscar el bien común. Sin embargo, debemos también tener presente que ya Rousseau a mediados del siglo XVIII anunciaba que este tipo de

hombre estaba lamentablemente en vías de extinción: “(t)enemos físicos, geómetras, químicos astrónomos, poetas, músicos y pintores a plenitud, pero ya no tenemos entre nosotros a un ciudadano⁽⁴⁹⁾.”

En principio, una República es un espacio público en el que se comprueba la activa participación de todos los ciudadanos y que los ubica en condiciones de igualdad, pero, lo más importante es que la actividad de la ciudad se concreta en base al ejercicio de la deliberación o el discurso⁽⁵⁰⁾ ya que la palabra se convierte en el instrumento por excelencia a través del cual se ejerce la ciudadanía dentro de la República⁽⁵¹⁾.

Existe pues también esta conexión con la llamada democracia deliberativa o dialogante⁽⁵²⁾ aunque es verdad que la idea de la deliberación dentro de la República clásica conllevaba una forma de discurso conocida como oratoria, la misma que buscaba motivar a la acción por parte del auditorio y por lo tanto no se podía plantear discusiones sobre temas abstractos de índole moral o religiosa, por ejemplo⁽⁵³⁾.

Ahora bien, si es que estábamos pensando en lo importante que resultaba hablar y escuchar teníamos también que considerar que para que esto operase realmente se requería de un alto grado de educación ya que el éxito del modelo descansaba en el respeto al otro y este respeto solamente podía ocurrir si es que nosotros alcanzábamos a tener un real conocimiento del otro y viceversa. El desconocimiento, era entonces la madre del prejuicio y por ende, podía convertirse en una fuente importante de intolerancia con lo que en último término cualquier posibilidad de diálogo y participación quedaba completamente trunca.

Por supuesto, que en el mundo clásico el conocimiento del otro era posible no sólo por el elevado desarrollo de la educación sino porque desde su propio nacimiento los hombres sabían que pertenecían a un grupo, que el grupo les daba protección y que ellos a su vez debían de proteger el grupo. Efectivamente, en este

(48) Cfr. PETIT, Philip. *Republicanism, a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 1997; SANDEL, Michael. *Democracy's discontent, america in search of a public philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996; DAGGER, Richard. *Civic virtues, rights, citizenship, and republicanism liberalism*. Oxford: University Press, 1997; BEEM, Christopher. *The necessity of politics, reclaiming american public life*. Chicago: Chicago University Press, 1999 y SKINNER, Quentin. *The Republican ideal of political liberty*. En: BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin y VIROLI, Maurizio (editors). *Maquiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

(49) ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discourse on the arts and sciences*. En: *The Social Contract and Discourses*. New York: E.P. Dutton, 1950.

(50) Está demás decir que se sustenta en ideas de sentido común como aquella que señala que es mejor dialogar que pelear en torno a nuestras divergencias.

(51) PETIT, Philip. Op. cit.

(52) Ver al respecto: GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis. *Democracy and disagreement*. Cambridge: The Belknap Press, Harvard University, 1996.

(53) Hacemos esta salvedad pues la democracia deliberativa contemporánea más bien pretende dilucidar los conflictos morales a través del discurso y olvida entonces que estos temas cabrían para lo que significaba la conversación y no la oratoria que sería el discurso político por excelencia (siendo entonces la conversación el discurso filosófico).

contexto, en los que se compartían tradiciones e historia, la confianza estaba plenamente establecida y por lógica consecuencia el diálogo podía fluir.

Pero nosotros hemos señalado a lo largo de este texto que precisamente el escenario que nos ha tocado en suerte es más bien el de la pérdida de la confianza, por lo tanto, el del desconocimiento del otro -y de nosotros mismos!- y al mismo tiempo, también el crecimiento del pluralismo y las divergencias de valores que acrecentaban los lenguajes y los vocabularios (esto en último término como lamentable resultado de la propagación del modelo de los derechos individuales absolutos). En tal sentido, la aplicación de una propuesta como ésta empezaba a resultar bastante problemática pues no había posibilidades reales de entendimiento.

Por otro lado, si el mundo del republicanismo reivindicaba la *vita activa* dentro del foro frente a la contemplación, quedaba claro que las condiciones actuales también aparecían lejanas al modelo de los orígenes (y no precisamente porque el mundo moderno fuese contemplativo). La República de alguna manera politizaba (en el buen sentido del término, es decir, política como interés colectivo) todos los espacios de la vida al darle un enorme privilegio al contacto físico y al discurso, en este sentido, todos los ciudadanos tenían un enorme interés por los acontecimientos que afectaban a toda la comunidad y definitivamente estaban siempre dispuestos a colaborar en las soluciones. Sin embargo, cuando apareció el institucionalismo, constatábamos que éste se basaba en la separación radical entre lo privado o doméstico y lo público o político y que de alguna manera se iba privilegiando lo doméstico frente a lo político (dándose la actividad a nivel privado y no público).

Es más, si recordábamos las bases del Estado liberal, encontrábamos que tenía como fin por un lado la libertad de creencia y por otro, la protección de la vida, libertad y propiedad de los individuos destacando en ambos casos su preferencia por la actividad privada. Por eso, dentro de este pensamiento se podía comprender el privilegio que iba a tener “el individuo” como sujeto de derechos y que solamente quedaba obligado frente a los otros en base a un contrato, esto es, por una obligación voluntaria⁽⁵⁴⁾.

Pero, el problema con las relaciones sociales contractuales era que éstas se generaban en función a la



racionalidad instrumental y en el fondo tal racionalidad descansaba en el ejercicio del poder y en el egoísmo. No resultaba extraño entonces comparar el ejercicio del poder moderno con el estado de naturaleza, claro está, disimulado y tamizado a través del mecanismo de la competencia que aparentemente transformaba tales conductas y estrategias en benignas y en beneficiosas para todas las partes como lo proponía el mercado aunque en muchos casos no se podían comprobar nítidamente los beneficios indicados.

En realidad, el peligro con la dinámica de la competencia era que ésta fácilmente podía devenir de una carrera limpia entre distintos sujetos en aras de obtener una medalla, un trofeo, una licitación o un empleo en un conflicto desde el momento en el que asumíamos que los rivales serían los enemigos y donde la propia racionalidad moderna objetivaba al rival convirtiéndolo en un medio para alcanzar nuestra meta o fin. En este sentido, las propuestas del neo institucionalismo, del mercado y de las relaciones

(54) Precisamente, los críticos al liberalismo señalan que el problema con éste es que privilegia las obligaciones artificiales (contratos) frente a las obligaciones naturales, (como el deber de proteger a los hijos, a la patria, etcétera), y claro, como los contratos generan relaciones humanas efímeras entonces no contribuyen al mantenimiento de una comunidad de amigos. Cfr. SANDEL, Michael. *Democracy's discontent*. Op. cit.

contractuales podían ser vistas al menos con cierto cuidado cuando se trasladaban al plano público.

La República, en contraste establecía no una relación de competencia o de conflicto entre los ciudadanos sino de colaboración (cooperación y coordinación natural) y de reciprocidad (ceder si así fuese el caso) entre todos los miembros de la colectividad destacando entonces la presencia de las obligaciones naturales por encima de las contractuales⁽⁵⁵⁾. Tales obligaciones, como por ejemplo el patriotismo o el deber de protección hacia los hijos o padres, demostraban que este modelo sin renunciar a la libertad individual anteponía nítidamente la obligación al derecho y no a la inversa como lo hacía el institucionalismo.

Asimismo, la República representaba una comunidad de amigos (*philos*) y como tal se podía manifestar la confianza a plenitud. El ideal de la república clásica, materializada de alguna manera en la *isonomia* (igualdad ante la ley), *isegoria* (posibilidad de expresarse públicamente) e *isotimia* (capacidad de optar por un cargo público) implicaba entonces un conjunto de relaciones abiertas y desinteresadas (en términos generales pues nadie puede negar que en la antigüedad no hubiesen facciones de ricos o de pobres) en las que la diferencia entre el espacio público y el privado no se distinguía de modo nítido, por lo que, la vida activa se materializaba en ambas esferas por igual. Ahora bien, en tiempos contemporáneos ya no podía darse tal convergencia entre lo público y lo privado, empero, podíamos afirmar que el espacio público existía para salvaguardar el privado (la autonomía). Por lo tanto, si queríamos defender realmente nuestras libertades o derechos (ámbito doméstico) debíamos privilegiar nuestras obligaciones ciudadanas. Solamente la ciudad podría asegurar en definitiva la libertad⁽⁵⁶⁾.

Concluyendo entonces, es posible afirmar que si realmente deseamos salir del estado de naturaleza y acabar con la anomia, es importante la aproximación al modelo republicano, el cual por lo visto poseería mejores perspectivas que el modelo institucional y se colige así que sería exclusivamente a través del refuerzo de las obligaciones cívicas (naturales) antes que la exaltación de las libertades o los derechos y sus obligaciones contractuales la manera pertinente para llegar a constituir una República. Pero, también

debemos de reconocer que para el establecimiento de la República, tenemos que contar en primer lugar con ciudadanos de carne y hueso, siendo el proceso de formación ciudadana una tarea no necesariamente sencilla y rápida. Igualmente, debemos entender que antes de llegar al espacio público, dicha ciudadanía se tendrá que ir gestando desde instancias más pequeñas como la propia familia o las asociaciones civiles, -los primeros referentes para el inicio de la vida republicana- hasta alcanzar el espacio político deseado. Veamos entonces, algunas propuestas que podrían contribuir a la formación en nuestro medio de dicho modelo republicano.

4 Educación cívica y cultura Republicana en el Perú del mañana.

4.1 La República como objetivo político: La formación de ciudadanía.

Después de explorar las soluciones posibles al problema de la anomia nos encontrábamos con dos alternativas, a saber: Institucionalismo o República. Tras analizar ambas vías asumimos la siguiente hipótesis: el modelo constitucional no necesariamente permite superar la anomia y en algunos casos más bien podría fortalecer el individualismo y la fragmentación al privilegiarse los derechos por encima de las obligaciones y en este sentido dificultar la tarea de la restauración de la confianza. Del mismo modo afirmamos que en todo discurso legal, una vez que se establece el privilegio de los derechos, lo que va a ocurrir a continuación es la demanda por la materialización de los mismos, con lo que el Estado tendrá que tomar un rol activo en procura de este objetivo. Finalmente, esto generará indefectiblemente una “ciudadanía pasiva” (o lo que es lo mismo una falsa ciudadanía) **que buscará siempre recibir sin comprometerse a dar.**

Si la confianza (fe hacia el otro, por ende respeto al otro) es el medio adecuado para salir del estado de anomia entonces tendremos que afirmar que es el modelo del republicanismo cívico el que más se acerca a este objetivo por ser además el más político. Ahora bien, si tenemos ya una idea clara sobre lo que implica el republicanismo, es menester abordar en este momento el modo como podemos generar la confianza, es decir, cómo podríamos hacer para poder restaurar los niveles

(55) Es decir, el modelo republicano representaba una forma de ética.

(56) De hecho, ésta fue la apuesta de los padres fundadores de Norteamérica al proponer la segunda enmienda y que protege el derecho a portar armas. Por supuesto que las armas se van a emplear en la defensa de la familia, la vida y la propiedad, es decir, en los bienes más preciados de los ciudadanos.

de credibilidad frente al otro y así ganar espacios de unidad e identidad.

Ciertamente, el Institucionalismo, entendido ahora como un Estado que exclusivamente crea leyes o realiza políticas asistenciales, no puede ser la vía para restaurar la confianza ya que, por ejemplo, no porque un mandato legal así lo establezca aparecerán por arte de birlibirloque ciudadanos o éstos se engendrarán gracias a labor “asistencialista” (que como dijimos más bien desalienta a la ciudadanía), sino que dependerá en último término de la propia conciencia de las personas, como consecuencia de ello, el republicanismo cívico se aboca directamente hacia el mejoramiento de la moral pública a través de la educación cívica y la práctica de la virtud, esto es, hacia el cultivo de las llamadas artes liberales⁽⁵⁷⁾.

4.2 El cultivo de las artes liberales y la educación cívica.

En este sentido, debemos tener también presente que antes de iniciar el desarrollo de la educación cívica orientada fundamentalmente al cultivo del arte de la libertad y la ciudadanía, es preciso resolver el problema de la supervivencia, es decir, las necesidades de alimentación, vivienda, vestido y salud. Así pues, para que se dé el florecimiento de las artes de la libertad y la política, deberíamos preocuparnos en principio por las artes de las necesidades. De hecho, resulta por demás obvio indicar que ningún plan educativo tendrá éxito si es que aquellos que van a recibirlo no tienen las comodidades y energías para llevarlo a cabo de modo satisfactorio.

Ahora bien, cuando pensamos en educación cívica y el ulterior establecimiento de una cultura política debemos considerar que la cultura implica en principio el cuidado de la mente, esto es, el mejoramiento de las facultades propias de la persona⁽⁵⁸⁾ y el develamiento de su humanidad⁽⁵⁹⁾. La misma palabra “cultivar” proviene, por cierto, del campo de la agricultura (léase cuidado de la naturaleza) y con ello una educación cívica

buscará el cultivo y, por ende, el mejoramiento y crecimiento de la naturaleza humana.

En tal sentido, así como se requiere de todo un proceso para poder hacer brotar un fruto de la tierra - digamos que necesitamos preparar la tierra, contar con fertilizantes, agua, luz adecuada, tiempo establecido, etcétera- también el cultivo de la ciudadanía implicará ciertos recursos determinados a fin de poder contar entonces con personas capaces de desenvolverse en el ámbito público y que estén en condiciones de ejercer sus obligaciones ciudadanas. En este sentido, así como no podemos esperar que crezcan o se generen frutos de una tierra que no ha sido regada o abonada, en el plano de la educación cívica podemos considerar también que existirán determinadas prácticas que contribuirán a la afirmación y consolidación de la ciudadanía mientras que habrá otras que no lo harán, de allí que sea imprescindible que la educación política identifique plenamente los valores deseables⁽⁶⁰⁾.

Siempre ha resultado muy positivo para el inicio de proyectos educativos de este tipo el contar con ejemplos vivos y con conductas que puedan servir como modelos. Una educación cívica es en el fondo un arte práctico que requiere también disciplina y compromiso por lo cual es menos duro empezar contemplando el ejemplo de alguien que lo ha logrado y que de esta manera demuestra que sí es posible de materializar.

Lamentablemente, debemos de constatar que a nivel de figuras públicas en términos generales no existen personas que puedan trasuntar este tipo de formación humana y política y esto se convierte entonces en un *handicap* para nosotros, que tendríamos que ver el modo de superar⁽⁶¹⁾. Es más, parecería ser que el reto estaría dado, en principio, en la formación de una clase política versada en las artes liberales y que esté dispuesta a predicar con el ejemplo y a comprometerse en la formación del carácter ciudadano de nuestra futura República.

Dadas estas condiciones todo señala que deberíamos iniciar la búsqueda de tal conocimiento no en la práctica

(57) El modelo del republicanismo cívico solamente tendrá sentido si es que se desarrolla junto con el avance de las “artes liberales” que están orientadas hacia la liberación de la mente de todo aquello que nos aleja de nuestra condición humana como el prejuicio, la ignorancia y la influencia de las pasiones. Cfr. FLANNERY, Christopher. *Liberal arts and liberal education*. En: <http://www.claremont.org/>

(58) STRAUSS, Leo. *What is liberal education?* En: *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: Chicago University Press, 1995.

(59) De allí que se emplee también el término Humanidades para referirse a las artes libres.

(60) Tremendo problema éste, pues el mundo moderno ha legalizado el relativismo moral y por ese lado el sólo hecho de mencionar la posibilidad de la existencia de valores objetivos representa una idea que no es “políticamente correcta”.

(61) De hecho, la enseñanza por ejemplo de un lenguaje no empieza memorizando el alfabeto sino escuchándolo en plena acción, de igual modo se entendería que la educación operaría más sencillamente recogiendo las enseñanzas de los mayores o imitando sus conductas. Ver de: OAKESHOTT, Michael. *Political education*. En: *Philosophy, Politics and Society*. Peter Laslett (Editor). Oxford: Basil Blackwell, 1956.

social sino más bien en la lectura y discusión de los grandes textos de la filosofía política occidental⁽⁶²⁾ que nos aproximen a un ideal de virtud ciudadana y de búsqueda del conocimiento político -ciertamente de otros contextos y tiempos pero poseedores de un saber universal y atemporal- y quizá también podríamos recurrir a la tradición oral y prácticas sociales de nuestras comunidades andinas que no sólo reflejarían ideas concretas y saberes prácticos muy similares a las tradiciones occidentales antiguas (como por ejemplo la importancia de la familia y el trabajo comunitario) sino que también servirían para integrarlos dentro de nuestro propio proyecto político republicano⁽⁶³⁾.

Empero, debemos tomar en cuenta que no se tratará de quedarnos en el plano del intelectual o académico que analiza y estudia los grandes textos en un café o una biblioteca o que contempla románticamente algunas de las tradiciones aún vivas de las comunidades premodernas, sino que tenemos que darle una concreta aplicación política a estos grandes textos y a estas prácticas que contienen a su vez enseñanzas de reconocidos hombres de conocimiento. Tampoco debemos de olvidar que la moral y la política correspondían en el mundo tradicional al ámbito de la razón práctica por lo que eran en último término actividades sociales y no individuales.

Un ciudadano entonces tendrá que contar con determinadas virtudes que le facultarían por ejemplo a renunciar o, a hacer determinadas concesiones si se tratase de contribuir con el grupo o de evitar llegar a un conflicto. Contaríamos entonces con una educación que se ocupase de formar hombres libres y seres autónomos entendiendo por cierto que el manejo de la libertad no puede ser algo que opere sin la debida preparación o educación⁽⁶⁴⁾. La conducta responsable, por un lado, deberá quedar patentizada dentro de todos aquellos

ciudadanos destinados a cumplir funciones políticas y sociales relevantes y, la apertura y tolerancia también tendrán que acompañarlos en todas sus actividades.

Seguramente estas afirmaciones son ya lugares comunes para muchos, es decir, que resulta frecuente escuchar en diversos medios académicos o de comunicación exigencias en torno a la responsabilidad, la tolerancia, el diálogo, la integridad por citar los más conocidos y que deben de ser estimulados por ejemplo en los centros de enseñanza como las escuelas o las mismas universidades, en las familias y por qué no, hasta en los propios centros laborales. Entonces viene a continuación la pregunta obvia: ¿cómo se puede formar ciudadanos razonables, comprometidos y tolerantes? ¿se tratará exclusivamente de proponer para las universidades o colegios la enseñanza de materias como educación cívica, religión o los recientes y promocionados estudios de la paz o de democracia deliberativa?

Con pequeños matices, seguramente cualquier intelectual, académico o simplemente alguien con vocación política, coincida con nuestros juicios y afirme la necesidad de mejorar el sistema educativo, forjar una clase política comprometida, humana y razonable y por último integrar a nuestra colectividad a través de una auténtica ciudadanía activa y consecuente que no dé prioridad a sus intereses privados por encima de los colectivos. Pero, insistimos con la pregunta, ¿cómo forjar una República en un espacio polarizado y quizá en vías de descomposición, sin valores, sin líderes y sin propósitos?

4.3. Desafíos y soluciones en la formación de la ciudadanía republicana.

Asumamos hipotéticamente que se llegan a estudiar muchos de los grandes textos en las escuelas y las universidades⁽⁶⁵⁾ o que se toman en serio las

(62) STRAUSS, Leo. Op. cit. Esta es la propuesta del filósofo político Leo Strauss, quien entiende que en los textos de Platón, Aristóteles, Jenofonte o Tucídides resultan esenciales para determinar las más adecuadas conductas políticas que contribuyan a darle estabilidad y orden a la ciudad. Resulta interesante acotar además el rumbo que ha tomado la filosofía política contemporánea que empieza a mostrar un renovado interés por los textos clásicos y el problema de la ética. Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987 y también textos más recientes como por ejemplo el de BERKOWITZ, Peter. *Virtue and the making of modern liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

(63) Sin dudas que la exclusión del universo andino por parte del Estado peruano ha sido también unas de las causas por las cuales no pudimos convertirnos en un orden político seguro y estable.

(64) Dicho sea de paso, todo el pensamiento clásico liberal ha ahondado en esta necesidad de contar con una debida preparación a fin de poder manejar adecuadamente la libertad. Una libertad sin educación podía convertirse ciertamente en un enorme problema y así lo indicaron pensadores liberales como Rousseau, Kant, Mill o Tocqueville.

(65) Cosa que a primera vista parecería sumamente sencillo pero si lo comparamos con la realidad observaremos que inclusive en los medios académicos más desarrollados, la educación más bien apunta hacia una forma de educación neutral frente a los valores y está completamente alejada de lo que significa una educación liberal, es decir, una educación en base a valores. En este sentido, la universidad ha renunciado prácticamente a la búsqueda del conocimiento universal -su fin original- y se ha transformado en un centro de instrucción "multidiverso" que responde a las demandas y necesidades particulares de la comunidad. Cfr. BLOOM, Allan. *The crisis of liberal education*. En: *Giants and dwarfs: essays, 1960-1990*. New York: Simon & Schuster, 1990.

tradiciones andinas de nuestro país, y que también se consiguen elaborar y dictar magníficos cursos de educación cívica, religión o de estudios de la paz. Sin embargo, en este mismo ejercicio mental también tenemos que pensar que muy probablemente los maestros de estos cursos no lleguen a aplicar en la práctica el contenido de las materias impartidas y también que los estudiantes cuando regresen a sus casas nuevamente se alejarán del contexto virtuoso de la educación cívica pues dadas las condiciones actuales de deterioro de la vida familiar, o de la vida corporativa⁽⁶⁶⁾ ellas más bien mostrarán las tendencias anómicas de la sociedad.

Este panorama demuestra las dimensiones del problema y las complejidades de su solución. Una República entonces no puede nacer exclusivamente a través de reformas educativas o la difusión de los grandes textos. Es imprescindible una solución de índole global, es decir, una solución de naturaleza política que inspire la revolución educativa, que la expanda como una revolución cultural a todo nivel, que decida su contenido -en función a una deliberación y no a una imposición, por cierto- y finalmente que la practique activamente y sea consecuente con ella. En síntesis, es desde el Estado de donde debemos empezar a forjar nuestra República y comenzar la formación de la ciudadanía. De este modo, todos los ámbitos públicos y también los domésticos empezarán a estar imbuidos de este espíritu ya que la ciudadanía no podría aparecer por generación espontánea, como mencionamos al inicio, **la educación cívica se cultiva**.

Ahora bien, solamente un Estado constituido por una auténtica clase política⁽⁶⁷⁾ que posea conocimiento político⁽⁶⁸⁾ -y que por ende actuaría en favor de todos y no de ellos o de la mayoría-, podría emprender esta tarea, por lo cual antes de intentar alguna alternativa educativa o alguna reforma o revolución cultural es preciso contar con este grupo de “agricultores de la mente y el alma” que puedan dirigir el proceso y sirvan también como imagen y ejemplo para el resto.

Ciertamente, esta propuesta no resultaría agradable ni “políticamente correcta”, en estos momentos en los cuales por un lado, el ideal democrático-liberal, entendido como estandarización o igualación -usualmente hacia abajo-, rechaza la presencia de las jerarquías (líderes natos, jefes, caudillos) y más aún de los maestros y por el otro, digamos que a primera vista no existen grandes revelaciones, éticas o ideologías para transmitir. En este panorama, la educación en función a valores políticos coherentes tendría que empezar aclarando que la propia vida corporativa (esencial en todo modo republicano sustentado en obligaciones naturales) depende de la existencia y reconocimiento de auténticos maestros, de la identificación de fines comunes y evidentemente también en la existencia y reconocimiento de grandes principios éticos que puedan ser “enseñados” y “practicados” por todos los ciudadanos, admitiendo que su conocimiento definitivamente enriquecería la vida de todos y por último, nos haría más felices. En este sentido, y asumiendo la carencia de una destacada vida corporativa en nuestro país, no debería descartarse la posibilidad de establecer ciertos incentivos a fin de estimular el surgimiento y desarrollo de corporaciones. Esto, claro está, tendría que ir de la mano de la política económica, pues una economía con flexibilidad laboral por ejemplo no estimularía (al contrario) el establecimiento de sindicatos o de asociaciones de trabajadores, por citar un caso.

Como acabamos de mencionar, entonces la labor de esta nueva clase política “humanista” y desinteresada tiene que ir junto con un programa económico coherente y que esté destinado a brindar empleo y estabilidad pues de nada servirá que los maestros estén dispuestos a enseñar “ciudadanía” si sus alumnos se van a encontrar desarrollando estrategias de supervivencia. La buena vida comienza satisfaciendo las necesidades primarias y una vez que esto se ha logrado entonces estamos recién listos para iniciar nuestra revolución educativa y sentar así las bases de la República.

(66) Definitivamente la vida corporativa también es consustancial al modelo republicano como lo demuestra el propio Alexis de Tocqueville y más recientemente PUTNAM, Robert. *Bowling alone, the collapse and revival of american community*. New York: Simon & Schuster, 2000. En el caso particular del Perú, si bien nunca tuvimos una importante vida corporativa, se puede afirmar que en la actualidad y en medio de la anomia no existe ninguna forma de asociación corporativa relevante como podrían ser los partidos políticos, sindicatos etcétera. No creemos que asociaciones como los clubes de madres, o las asociaciones del vaso de leche puedan considerarse corporaciones pues su agrupación solo responde a un mecanismo de defensa y de supervivencia.

(67) Empleamos este término en el sentido dado por las teorías democráticas elitistas que se basan en las propuestas de Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto y Robert Michels.

(68) Importante matiz el que se debe dar entre el conocimiento político que implica una visión total de la política y la opinión política que sólo refleja una imagen parcial y particular de la política. Cfr. STRAUSS, Leo. *Liberal education and responsibility*. En: *Liberalism Ancient and Modern...* También en: STRAUSS, Leo. *What is political philosophy? And other essays*. Westport: Greenwood, 1973.

Por ello, el reto no sólo dependerá de la valía y virtud de esta clase política (que obviamente habrá bebido de los grandes textos y de nuestras tradiciones más antiguas) sino también del conjunto de valores que ellos impulsen en aras de constituir una identidad y se restaure así la fe o confianza hacia el otro. Quizá en último término, esta clase política necesitará situar estos valores no exclusivamente en la tradición de la virtud clásica y en las tradiciones culturales nativas sino también en la revelación. Indudablemente, la historia de nuestra sociedad ha sido también labrada por la fe y en este sentido el cristianismo también tiene inmensos valores que deben de ser considerados al momento de

llevar a la práctica la educación liberal, el evangelio, es en último término un texto de liberación y de descubrimiento de nuestra condición humana.

Finalmente, la pérdida de la confianza, es también la pérdida de la fe, por lo tanto, si se trata de recuperar o forjar una unidad (según sea el punto de vista del que se parte), tenemos que considerar que harán falta elementos que están más allá de la razón y la técnica. Y aquí entonces podríamos apelar a las reservas espirituales de nuestra nación orientada en su totalidad a la instauración de una República en donde cada quien pueda ser capaz de desarrollar sus talentos y habilidades en favor de los otros y de nuestra felicidad. ☩