



Capítulo 12

MARGARITA GUERRA MARTINIÈRE / RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS
Editores

HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU

TOMO I



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu

Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

© Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, abril de 2012

Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-9972-42-991-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-03236

Registro de Proyecto Editorial: 31501361101865

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

IDENTIDAD NACIONAL, MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD. UN APOORTE FENOMENOLÓGICO

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

En muchas partes del mundo, el lograr una convivencia pacífica, fundada en una identidad nacional estable, sigue siendo un objetivo deseado pero remoto.

Karen Sanders, 1997, p. 21

I. Introducción

A continuación propondremos una aproximación filosófica al concepto de «identidad nacional». Con ese fin, tomaremos en consideración algunos de los debates en torno al significado de las «identidades nacionales» y sus «crisis» que han enfrentado a filósofos políticos, historiadores, antropólogos, sociólogos, o comunicólogos, antes y después de la caída del bloque del este en 1989. Pero, no pretendemos ni sustituir ni hacer el recuento de investigaciones empíricas concretas o perspectivas historiográficas en torno al tema. Tampoco tenemos la intención de exponer exhaustivamente el «estado de la discusión» actual. Esto siempre será necesario y tiene otro lugar.

Las referencias empíricas o historiográficas nos servirán aquí, más bien, como ocasión para llegar al concepto de identidad nacional que queremos proponer, luego de una reflexión filosófica en cuatro tiempos: en un primer momento, vincularemos ciertas consideraciones de nuestra experiencia concreta, a veces dolorosa, de la llamada peruanidad o de nuestra «identidad nacional», con las grandes líneas de interpretación historiográfica que surgen durante nuestra historia republicana. Aquí destacaremos como una constante en la interpretación de la identidad nacional el de abordarla como el proceso de un organismo viviente que pugna por su auto reconocimiento. En un segundo momento señalaremos cómo, según nuestra convicción, dichas experiencias e interpretaciones historiográficas diversas de nuestra identidad se articulan con el debate académico actual entre los defensores

comunitaristas del multiculturalismo y los defensores del racionalismo liberal universalista. En un tercer momento, indicaremos cómo las discusiones actuales en torno a la relación entre cultura y desarrollo al nivel de organismos internacionales, también enriquecen nuestra comprensión del concepto de identidad nacional, al subrayar ellas los rasgos de proyecto en permanente movimiento hacia el *telos* de la realización de los pueblos. Por último, y en un simple esbozo, intentaremos señalar cómo las discusiones destacadas en los tres momentos precedentes pueden ser recogidas en el concepto de identidad nacional al que queríamos finalmente llegar: el de *telos* de una praxis histórico-ética. Este último concepto es inspirado en ciertas investigaciones fenomenológicas.

II. La experiencia de la peruanidad y la «identidad nacional» como proceso

Quizás simplificando groseramente la enseñanza de nuestros historiadores, puede decirse que el problema de nuestra peruanidad ha sido fundamentalmente abordado desde dos grandes perspectivas antagónicas. La primera ha insistido en la existencia indiscutida de una «identidad nacional» gestada desde el siglo XVI en un mestizaje étnico y cultural de dos fuentes esenciales: la hispánica y andina (que es, a su vez, fusión de culturas y etnias aborígenes), a las que se suman, ya desde la Colonia y en la República, otras culturas y etnias (africanas, asiáticas, oceánicas y europeas). La segunda ha negado toda base a dicha «unidad de síntesis» o «fusión de culturas» viviente, insistiendo en la yuxtaposición violenta de las mismas, en una multiculturalidad víctima de una aún insuperada heterogeneidad (Sanders, 1997, pp. 421-422; Chocano, 1987; Flores Galindo, 1988; Pease, 1992).

Dichas perspectivas no son del todo ajenas a los debates internacionales que han marcado el paso de este convulsionado siglo, próximo a su fin: siglo en el que se consagran y colapsan persistentes colonialismos, gestando a su paso nuevas naciones africanas o asiáticas en guerras fratricidas; siglo de revoluciones traumáticas que destruyen imperios monárquicos para establecer imperios políticos de corte totalitario; siglo que es testigo de dos guerras que no solamente han sacudido el orbe y transformado radicalmente el mapa europeo y asiático —creándose los bloques del este y del oeste, y las denominaciones de primer, segundo y tercer mundo—, sino que han conmovido desde sus entrañas la autoconciencia del eurocentrismo europeo «civilizado»; y, finalmente, siglo que, en su ancianidad y próxima desaparición, al contemplar la «aldea global» como obra del imperio planetario de la técnica, observa también los desesperados devaneos de una infinidad «multicultural» asombrosa que clama por doquier —de modo altisonante y a veces violento— por una política mundial de reconocimiento de sus respectivas identidades colectivas.

Puede decirse que en nuestro país, varios denostadores recientes de nuestra «identidad nacional» se hicieron eco de la «mala conciencia europea» encarnada por autores europeos, como es el caso del francés Franz Fanon, luego de la segunda guerra mundial. En efecto, Fanon recogió hace 37 años el sentir de los colonizados, argumentando en su conocida obra, *Los condenados de la tierra* (1961), que el arma más importante que utilizaron los colonizadores fue la imposición de su propia imagen a los pueblos colonizados y subyugados. Según Fanon, estos pueblos, con el objeto de liberarse, debían primero purgarse de aquellas auto-representaciones, recomendando la violencia como medio para hacerlo, la que debía igualar la violencia original de la imposición foránea. Más allá de cualquier discusión académica, conocemos muy bien las consecuencias desgarradoras y sangrientas a las que ha conducido la radicalización de esta postura y de la interpretación de nuestra peruanidad en tanto completamente «desestructurada» o inexistente.

Por otro lado, podría argüirse que los defensores de la fusión «armónica» de distintas fuentes culturales en la forja de la «identidad nacional» peruana, descansan en presupuestos muy semejantes a aquellos esgrimidos por los defensores liberales de una suerte de principio universalista que suprime, superando y conservando, todo antagonismo cultural hallable en su punto de partida. Quizás incluso esta convicción se vea actualmente reforzada por la toma de conciencia creciente y generalizada de que el fenómeno de la «globalización» no solo concierne la fase más reciente del imperio de la civilización occidental sobre las distintas culturas de la tierra, que se manifiesta en el ámbito de la comunicación audiovisual, sino que, extendiéndose desde Europa y los Estados Unidos de Norteamérica al resto del mundo, ya está afectando al corazón y al espectro entero de las culturas¹.

A fines del siglo XX, las razones profundas que motivaron el debate en torno a la peruanidad no han desaparecido. Los representantes de ambas tendencias historiográficas siguen buscando esclarecer la carga semántica del concepto de «identidad nacional» o su vacuidad. A mi entender, los primeros buscan con renovados argumentos consolidar su sentido y señalar derroteros para su fortalecimiento en un proyecto histórico. Los segundos buscan darle un contenido, encontrando las claves para superar los antagonismos hasta ahora existentes. No creo que sea exagerado afirmar que en ambos es visible un hambre de peruanidad. En ambos se reconocen los orígenes remotos de las culturas que florecen en los linderos (fluctuantes) de nuestra territorialidad, muy anteriores al Tahuantinsuyo.

¹ Cabría preguntarse si ese discurso «globalizado» es ideológicamente «neuro» como pretende, o si no va de la mano con una nueva conciencia política e ideológica que se desconoce como tal, la del neoliberalismo reinante, atravesado por la historicidad y perspectivismo que afecta a todo discurso histórico. Ver los apuntes al respecto de Ricardo Portocarrero (1996).

Y en ambos se desarrollan importantes reflexiones histórico-ideológicas o filosóficas en torno al nacimiento europeo y americano de los conceptos de nación, nacionalidad, Estado, Estado-nación o Estado nacional, república, Estado constitucional, conciencia nacional y otros². A estas reflexiones canónicas que buscan esclarecer el sentido de la «identidad nacional» no les es ausente la convicción que nuestro auto-reconocimiento o el advenimiento de nuestra identidad es incomprensible, desde el siglo XVI, si se le divorcia del devenir de Europa. Asimismo, ellas añaden a su reflexión los conceptos de «pluriculturalidad» o «multiculturalidad», así como la idea de nación como proceso en formación, u «organismo viviente» que evoluciona (cf. Maticorena Estrada, 1993, pp. 27-54, y especialmente pp. 41-45).

Si esto es así, el debate tampoco ha terminado. Las especializadas y eruditas investigaciones históricas nos colocan ante incontestables factores que nos permiten hablar de peruanidad, es decir, de un conjunto de rasgos étnicos y culturales (positivos y negativos) que nos «identifican» porque nos «diferencian» de otros Estados-nación, incluso americanos (cf. Miró Quesada Cantuarias, 1985). Sin embargo, es innegable que aquella «identidad» no se presenta como un «hecho cumplido» (*fait accompli*) situado en nuestro pasado, armoniosamente homogéneo. Signos de esto se reconocen en la «multiculturalidad» lingüística de las 72 etnias que coexisten en nuestro territorio: siete en la región andina y 65 en la Amazonía, agrupadas en catorce distintas familias (Lerner Febres, 1997, pp. 18-19). Y a la «multiculturalidad» se añaden, en nuestro país, problemas profundos que afectan los derechos humanos más elementales (desde el punto de vista moral y civil): el derecho a la vida, y a una vida humanamente digna. Basten algunos ejemplos. A pesar de la recuperación macroeconómica, nuestra tasa de mortalidad infantil es una de las más altas en América Latina (58,3 niños por mil nacidos vivos, menores de un año, siendo en Huancavelica la tasa de 106,6 por mil, cifra similar a Burundi y Ghana), así como el de desnutrición crónica (48% de niños) y analfabetismo (hoy, entre otras cifras, el 29% de todos los adolescentes entre 13 y 17 años no asisten a la escuela). Violencia, corrupción y narcotráfico, altas tasas de desempleo y subempleo, reflejados en la pobreza, miseria extrema y marginación de casi la

² El concepto de «identidad nacional» está asociado al nacimiento de los Estados-nación europeos con las monarquías absolutas centralizadas del siglo XVIII, coincidiendo con la idea de un proyecto o destino voluntariamente establecido y con la emergencia de la economía capitalista, la revolución industrial y burguesa. Algunos afirman que solo tiene la connotación de ser una unidad política, no cultural, y de ser un producto netamente moderno (cf. Gellner, 1994; Sanders, 1997, pp. 45-57). Otros modelos «estáticos» insisten en la idea de nación como comunidad natural, identificando a las naciones con las comunidades culturales en su seno. Otros, desde un modelo «dinámico», insisten en la nación como «comunidad de voluntad», contingente e histórica, diríase hasta consensual (Sanders, pp. 42-45). En el contexto de este trabajo, nosotros usamos la noción de «identidad nacional» en el primer sentido funcional señalado, mas no desligado del tercer sentido, el «voluntario».

mitad de los hogares peruanos —pues hay 12,9 millones de pobres en el Perú, 2,8 millones en Lima—, causan escepticismo y desencanto, desorientación e inquietud³. Por si fuera poco, el espectáculo de enconados y a veces absurdos debates políticos al lado de sorprendentes violaciones a la constitución a través de leyes «con nombre propio» no contribuyen ni a dotar de sentido, ni a fortalecer, el concepto de peruanidad o de identidad nacional.

Las distintas reflexiones que en el pasado se han dado en torno a la idea de identidad nacional han coincidido generalmente en señalar su carácter de proceso en construcción⁴. Esto refuerza nuestra convicción de que la identidad nacional es un proceso que está en continua conquista de sí, constituyendo una marcha permanente de auto reconocimiento, por lo que ella, en tanto «reto» y «anhelo», nunca dejará de planteársenos. Consideramos igualmente que todo intento de consolidarla «de una vez por todas», desconociendo su naturaleza de formación permanente, es desviante: como cuando se la quiere consolidar a la fuerza a través de los peligrosos caminos de la «unificación» frente a «amenazas externas», o a través de los quiméricos caminos de «equilibrios» que resultan del «mágico» juego de fuerzas del mercado a merced de sus propias leyes y de su indigente concepto de «valor» económico. No olvidamos, sin embargo, como también lo han señalado muchos de nuestros grandes ensayistas y pensadores del pasado, que el desarrollo económico y tecnológico, así como la integración latinoamericana y mundial son factores indispensables a tener en cuenta si queremos restañar las heridas de las brechas que las desigualdades socio-económicas han añadido a nuestras diferencias étnico-culturales.

Pero más allá de aquellas perspectivas que nos ofrecen los debates historiográficos (los «modos» diversos de abordar e interpretar la historia) y los duros datos fácticos de investigaciones socio-económicas y consideraciones políticas, es indispensable señalar aspectos que frecuentemente escapan a la mira de dichos investigadores cuando tratan de temas de profundo origen y significado histórico. Estos aspectos requieren de una mirada reflexiva sobre las condiciones fenomenológicas y hermenéuticas que caracterizan esencialmente toda existencia y comprensión humana, y que por ende caracterizan la propia autocomprensión que tienen los individuos de su historia personal y la que tienen los pueblos de su historia colectiva. Simplemente señalaré dos, que finalmente no son sino nombres

³ «Todavía en 1993, 1 784 281 compatriotas mayores de quince años fueron considerados analfabetos y el 30% de las personas mayores de quince años, ubicados en zonas rurales nunca han asistido a un centro de enseñanza regular [...]» (Lerner Febres, 1997, pp. 18-19).

⁴ En la óptica pesimista de González Prada, en la del «europeizado» F. García Calderón, en la de Mariátegui, en la de V. A. Belaúnde y otros, hay consenso —*mutatis mutandis*— en la idea de que la noción de «identidad peruana» está vinculada a un «proyecto futuro» (cf. Sanders, 1997, pp. 237, 260, 368 *passim*).

distintos de las mismas características insuprimibles de la experiencia humana en general, y de la experiencia histórica en particular: la noción de «horizonte» y la de «historicidad».

La noción de «horizonte» puede parcialmente entenderse como el espacio de juego contextual en el que se sintetizan nuestras experiencias en conexiones de remisión que determinan nuestras perspectivas de sentido. Nuestros «horizontes», asimismo, están en confrontación permanente con los horizontes de los demás, los que sintetizan experiencias y perspectivas de sentido distintas. Ahora bien, esta noción reúne dos aspectos: el carácter intencional de la experiencia humana, y su carácter temporal. El aspecto intencional se refiere a la correlación que necesariamente se da entre, por un lado, la síntesis de nuestras experiencias del mundo y los aspectos del mundo tal como se dan en nuestras síntesis de experiencias. El aspecto intencional, además, nos enseña que dicha correlación esencial siempre involucra una confrontación y síntesis intersubjetivas entre los distintos y respectivos horizontes humanos de constitución y remisión de sentidos. El segundo aspecto de la noción de «horizonte» es el carácter temporal de nuestra experiencia sintética intencional. La «intencionalidad de horizonte» no es sino el nombre que usa Husserl, el fundador de la fenomenología, para señalar ambos ejes fundamentales en la experiencia humana como proceso sintético, de concordancia o de discrepancia. Con dicho término Husserl señala que toda experiencia humana, individual o colectiva, es una síntesis histórica, teleológica de experiencias en abierta infinitud. Esto no significa caer en un simple relativismo y subjetivismo naturalista, que él siempre criticó. Se trata simplemente de señalar que aún en el caso de las evidencias objetivas, aquellas que se establecen en las esferas más altas de la ciencia, ellas están afectadas por una «cierta» relatividad y por un perspectivismo esencial (Husserl, 1962, pp. 244 *passim*). A este concepto Husserl también le dio el nombre de «historicidad» de la experiencia constituyente (Husserl, 1986, p. 37), o «historicidad de la comprensión», como dirían luego los filósofos alemanes Martin Heidegger y su discípulo Hans-Georg Gadamer. Este último, en su *Verdad y método* (1960) además de revalorizar la idea husserliana de horizonte, y las nociones de «prejuicios» y «tradición» —denostadas por la Ilustración— como condiciones esenciales de la historicidad de toda comprensión, presentó el concepto «historia efectual» (Gadamer, 1977) para describir la situación en la que se halla todo aquel involucrado en las ciencias humanas, y que requiere de una referencia reflexiva sobre su propio devenir histórico. La noción de «historia efectual» nos permite tomar conciencia que nos hallamos insertos en el mismo proceso que pretendemos comprender o describir. Esta «historicidad» de la comprensión se halla atemáticamente en marcha en toda interpretación historiográfica, como en aquellas respecto de nuestra identidad nacional. Pero es en virtud de dicha «historicidad» (y del encuentro de horizontes que comporta) que podemos tomar conciencia que nos hallamos no solamente

vinculados a nuestra tradición histórica intersubjetivamente transmitida, sino también al destino que ata, por ejemplo, al Perú a otros pueblos de la tierra.

En virtud de dichas consideraciones, y aún cuando nuestro propio devenir histórico tiene sus propias peculiaridades y dificultades, las reflexiones filosóficas que a nivel mundial se desarrollan actualmente en torno a los mismos temas que nos preocupan hoy, pueden sernos de utilidad.

II. Aporte del debate entre «comunitaristas» y «liberales»

Hemos mencionado brevemente en el acápite anterior el fenómeno actual de la «globalización» aportado por la revolución tecnológica e informática de las comunicaciones. Este fenómeno plantea nuevos retos a quien hoy reflexiona sobre el tema de las «identidad nacionales» de Estados-nación como el Perú, pues debe tomarse en cuenta más que nunca que dicha reflexión no puede darse fuera de un contexto planetario. La llamada «aldea global» —ya se ha dicho— rompe las múltiples fronteras culturales, pero también las de los Estados-nación. Una suerte de «homogenización» se instala, amenazando desplazar o destruir a nivel del orbe los referentes tradicionales nacionales y culturales a través de los cuales los pueblos se han venido auto-comprendiendo. Constatamos nuestras semejanzas y diferencias con otros pueblos, en nuestras aspiraciones y problemas. Nos asombramos al descubrir que los procesos de descolonización a nivel mundial (en el cercano oriente, en el sudeste asiático, en el África, etcétera) y la caída del bloque soviético (o segundo mundo) coinciden con la emergencia de un nuevo tipo de reclamo que —a pesar de las grandes diferencias de acentos— nos suenan familiares, pues giran en torno al tema de la identidad, sea esta nacional o cultural. Dichos reclamos, provenientes de la pluralidad de culturas —antes más o menos silenciosamente acopladas⁵— han llevado en muchos casos al desmembramiento de los Estados-nación modernos. Surgen por doquier gritos de reclamo por «políticas de reconocimiento» (cf. Taylor *et al.*, 1994), al interior de los países y en las relaciones internacionales. En este marco observamos, con inquietud, el surgimiento de fundamentalismos religiosos y terrorismos nacionalistas sanguinarios.

El tema de la llamada «globalización» de la cultura plantea, pues, bajo una nueva luz la tensión entre la «universalidad» que requiere la noción de identidad nacional en todo Estado nacional y constitucional, y la «particularidad» de las múltiples culturas que normalmente se hallan a su base, y que claman por un respeto y reconocimiento en su singularidad.

⁵ El Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, *Nuestra diversidad creativa* (1996), reconoce hoy la existencia de diez mil sociedades diferentes en doscientos Estados. Por su lado, Gellner (citado por Sanders, 1997, p. 52) observa que de todas las comunidades culturales reconocidas, solo hay dos mil lenguas, sin contar los dialectos.

El debate filosófico contemporáneo entre los defensores del «comunitarismo» y del «liberalismo» —en torno a los fundamentos sobre los que deben levantarse las democracias constitucionales contemporáneas— permite ilustrar la tensión entre el reconocimiento y respeto que reclama la «multiculturalidad», por un lado, y la «universalidad» y homogeneidad formal de los derechos civiles del individuo en todo Estado-nación, por el otro, sobre cuya base y de modo contractual deben configurarse los Estados políticos y sus constituciones, con independencia de los reclamos de las colectividades particulares que los integran.

Esta discusión, posiblemente planteada desde la aparición del texto del norteamericano liberal John Rawls, *Teoría de la Justicia* (Rawls, 1985), reabre un viejo debate que se dio en el siglo XIX entre los liberales individualistas defensores de las «sociedades abiertas» y aquellos pensamientos «liberales» y críticos que gestaron los Estados totalitarios del siglo XX, debate que hunde sus raíces en los orígenes de la modernidad, y que también puede verse representado por las lecturas antagónicas de Kant y de Hegel. Sin embargo, los interlocutores han cambiado mucho. El pensamiento liberal que representa John Rawls⁶ se ha visto enriquecido por los aportes del alemán Jürgen Habermas quien, si bien procede de las canteras de la crítica neomarxista de la antigua Escuela de Frankfurt, se alinea decididamente con el formalismo kantiano para reforzar los argumentos de esta concepción⁷. No se trata de defensores del neoliberalismo que —dejando todo en manos de un mercado auto-regulador— representa una caricatura del mismo, sino de los grandes defensores de una concepción liberal y contractualista que permite la articulación entre el Estado y los derechos universales de los individuos, fundamentalmente aquel de «justicia».

Sus planteamientos inmediatamente suscitaron la respuesta crítica de determinados filósofos a los que se les denominó «comunitaristas». Estos, a su vez, no han de ser confundidos con los «comunistas» ni ser tildados, como equivocadamente lo hace Fukuyama, de «enemigos principales de la democracia», pues son todos defensores de las democracias constitucionales, e incluso se autodenominan «liberales», aunque de otro cuño⁸. Los representantes de esta respuesta crítica —como los filósofos católicos Alisdair McIntyre (1981) y Charles Taylor (1989) y el filósofo judío norteamericano Michael Walzer (1993)— se nutren de fuentes aristotélico-escolásticas o hegelianas, aunque sus posiciones no son enteramente uniformes. Ellos se presentan no solo como defensores de

⁶ Habría por ejemplo que añadir la obra de Ronald Dworkin (1977 y 1985).

⁷ Entre otras obras, cf. Habermas (1987[1981] y 1989).

⁸ Cf. Walzer (1994) y la respuesta de Habermas (1994, p. 109). En su «comentario» del artículo de Taylor («The Politics of Recognition») publicado en el mismo libro, y suscribiendo totalmente sus tesis, Walzer distingue dos tipos de liberalismo, el «liberalismo 1», aquel de Rawls *et. al.* y el «liberalismo 2», aquel planteado desde las tesis «comunitaristas».

la «multiculturalidad», sino de la concepción de los individuos a partir de sus pertenencias previas a comunidades o sociedades colectivas culturales. Estas no son «elegidas» de entrada; se trata más bien de comunidades que se articulan desde los núcleos familiares, comunales y nacionales, con un entramado de valores, motivaciones y deberes tradicionales, desde los que se tejen lazos de solidaridad, y a partir de los cuales los hombres y mujeres crecen como individuos autónomos y responsables de sus actos.

Los liberales como Rawls consideran que el punto de partida para la comprensión de la sociedad y del Estado, como fuente de toda normatividad que ha de regir en ellos, es el individuo como detentor de ciertos derechos universales: aquellos reconocidos en la «declaración universal de los derechos del hombre», como derecho a la vida, a la libertad, a la educación, a la salud, y otros. Los individuos —«atómicamente» independientes unos de otros y «desiguales» en el punto de partida— constituyen el fundamento «ontológico» (moral y metafísico) de toda sociedad y Estado, y *mutatis mutandis* el fundamento de todas sus argumentaciones metodológicas liberales. La concepción contractual del Estado y de la sociedad que él propone presupone un pacto voluntario entre individuos libres y autónomos. Dicho pacto gira en torno a una noción de «justicia» cuyo fin es corregir las desigualdades que afectan inicialmente a los individuos asociados, intentando dar a todos las mismas oportunidades. Sin embargo, las nociones de «justicia» y de «vida buena» que pueden asegurar los Estados, consagradas en sus constituciones, solo pueden ser «formales», abstractas y «neutrales», basadas en consensos y en pactos colectivos. Si se les diera un contenido específico a lo que se entiende por «justicia», optando por un concepto determinado de «vida buena», se arriesgaría coartar los derechos universales de cada individuo, como el derecho a optar por distintas costumbres culturales, a opiniones divergentes, o a creencias políticas, religiosas y axiológicas determinadas, entre otras cosas. Manteniéndose en un nivel puramente formal, se pretende rendir justicia a todos por igual.

Las principales críticas dirigidas a esta posición consisten en acusarla de ser «ciega» e irrespetuosa respecto de las diferencias culturales, el de carecer de un reconocimiento político de las mismas —puesto que solo es normativo lo que vale para todos—, y el de negar de este modo la identidad de las distintas colectividades culturales forzándolas a integrar moldes «homogéneos» que les son ajenos. La proclamada «neutralidad» del concepto «formal» liberal de justicia es además engañosa, puesto que ella enmascara un «eurocentrismo» y el prejuicio de la hegemonía de la cultura occidental. Por último, no solamente en las constituciones liberales no se recogen las aspiraciones de las colectividades multiculturales, sino que no se garantiza la supervivencia de ninguna.

Frente a estas críticas Habermas quiere fortalecer la tesis liberal sosteniendo que es fundamental distinguir entre una noción amplia de «cultura», que puede ser distinta

según los grupos de ciudadanos que constituyen una nación, y la «cultura política»⁹, aquella del respeto mutuo por los derechos de todos. Él piensa que de ese modo, la democracia constitucional también garantiza «iguales derechos de coexistencia» a las colectividades «multiculturales». Los «derechos colectivos» de estos grupos culturales son los derechos individuales de libre asociación y de no discriminación. Pero él es muy claro en señalar que esto no garantiza en absoluto la supervivencia de cultura alguna. Afirma que las culturas no pueden ser abordadas ni tratadas desde los proyectos políticos como si fuesen «especies en vías de extinción», pues esto las privaría de su organicidad vital e incluso de su libertad intrínseca de revisar, criticar e incluso rechazar elementos heredados de sus propias identidades culturales¹⁰. En este sentido, Habermas ha pretendido «dar un paso» para tender puentes entre el «universalismo» de la «cultura política», y el «particularismo» de la «multiculturalidad». Su concepto de «cultura política» da, a su vez, lugar a un nuevo concepto de identidad nacional o de patriotismo, que no gira en torno a los «nacionalismos» o a las «tradiciones culturales», que tienden a ser excluyentes entre sí —el recuerdo del nacionalismo nazi es un fantasma que para este alemán constituye fuente profunda de recelo y desconfianza¹¹. Considera necesario reinterpretar la noción de «identidad nacional» desde una suerte de «patriotismo constitucional» (cf. Habermas, 1989), es decir, que gira en torno a una legalidad constitucional. De esta última caracterización de la «identidad nacional», un Estado-nación como el peruano podría beneficiarse enormemente.

Los comunitaristas, reaccionando contra el liberalismo, insisten en el concepto de comunidad, versus el concepto del Estado, como fuente de cohesión entre los hombres. El individuo no viene primero, sino la comunidad en donde nacemos,

⁹ En esto Habermas se acercaría a la posición de Sanders, en la que insiste en la necesidad de distinguir entre «identidad política» e «identidad nacional» —en contra de las condiciones modernas que tienden a vincularlas—, puesto que los nacionalismos perniciosos que han surgido en los últimos años, precisamente en la era de la «globalización» surgen de una intención de confundirlas. Para ello, realiza un estudio detallado sobre las diferencias entre Estado (y su referencia política), y la nación (y su referencia cultural). El hecho es que el «nacionalismo» es un fenómeno moderno, que consiste en atribuir a las naciones, constituidas por pueblos, autonomías políticas, independientemente de la voluntad divina (Sanders, 1997, Primera Parte).

¹⁰ Gellner, por su lado, nos recuerda que —con pocas excepciones, como las de la comunidad judía— la historia de la humanidad se ha caracterizado por la emergencia y extinción de grupos étnicos y culturales. Algunos logran integrar Estados-nación, muchos otros «conviven con otros grupos en unidades políticas, o se extinguen o se unifican con otras comunidades» (1994, p. 70, citado por Sanders, 1997, p. 52). Volviendo al tema complejo de la «identidad nacional», según Gellner, para que esta se dé de un modo consolidado y sólido se requiere de una serie de factores, además de los étnico-culturales, que él identifica con el emerger del Estado-nación moderno ligado a la industrialización.

¹¹ Habermas, entonces, es un enemigo acérrimo de las concepciones naturalistas y estáticas de la «nación» como las anteriormente mencionadas de Herder y de Fichte, que están a la base del nacionalismo alemán.

crecemos y nos educamos, en un horizonte dialógico de valores, afectos y lazos de solidaridad. No son los «derechos» individuales los normativos, sino los «deberes» que nos atan solidariamente a los valores de la tradición. Son asociaciones «naturales», no «contractuales» ni fruto de «pactos voluntarios» o «consensos» *a posteriori*. Pero la comunidad no es un destino fatal. Encarna un contenido determinado de «bien común» y de «vida buena», un conjunto de valores que forman el tramado de nuestra existencia y a partir de los cuales nos relacionamos con la naturaleza, nuestros congéneres y, eventualmente, con la trascendencia. Es a partir de las comunidades que los individuos en su unicidad crean sus identidades autónomas y responsables reflexionando sobre sus propias herencias culturales. Esta idea del «bien común» que pertenece esencialmente a toda colectividad cultural es la que los comunitaristas pretenden sea recogida por el Estado. Éste no solo debe respetar los derechos formales de los «individuos» atómicos; debe asegurar el respeto y el reconocimiento de las distintas comunidades culturales y sus diferencias; en otras palabras, el Estado debe articular una «política del reconocimiento» colectivo. Los comunitaristas consideran que esto no es garantizado por el concepto «liberal» del Estado, puesto que este está moldeado a partir de la idea de los «derechos (formales) de los individuos».

Sin embargo, Taylor también intenta tender puentes con el «universalismo liberal». Es, por ende, crítico de las formas extremas que asumen ciertos defensores del «multiculturalismo», sobre todo aquéllas desconstruccionistas o post-modernas, que propugnan la total disgregación entre las culturas puesto que toda «fusión entre culturas», «fusión de horizontes» o «inter-culturalidad» la interpretan en términos de relaciones de poder, ya no de solidaridad ni de respeto mutuo. El mismo Taylor, propone —y esto es retomado por Walzer— un tipo *sui generis* de liberalismo en el que el Estado se compromete a salvaguardar la supervivencia y florecimiento de las distintas colectividades nacionales, culturas o religiones en su seno, y desde las cuales dichas comunidades puedan eventualmente optar consensual o contractualmente por un liberalismo del primer tipo, es decir, por un Estado con una constitución que consagre una noción de «bien común» y de «vida buena» puramente «formal» y «neutral».

El debate no está cerrado. ¿Hasta dónde se pueden recoger y tolerar las diferencias culturales dentro de un Estado que quiere asegurar la «identidad nacional» en un proyecto histórico común? ¿Hasta dónde tolerar el relativismo cultural y los excesos de los nacionalismos y fundamentalismos? Pero por el otro lado, ¿hasta dónde tolerar la homogenización hegemónica de una concepción universalista del Estado y de la constitución que suprime los derechos de las colectividades, incluso aquel de subsistir?

Para intentar dar vuelta a estas cuestiones aparentemente insolubles, intentaremos a continuación recoger, también brevemente, la noción de cultura como organismo viviente en relación con la noción de identidad nacional como *telos* de un Estado-político. Allí se verá la compleja noción de *telos*, no solo como meta ideal sino como fuerza movilizadora de los Estados-nación desde los gestos fundadores.

IV. Multiculturalidad e identidad nacional como *Telos* de un proceso histórico

No solamente la discusión actual a nivel filosófico, sino el debate académico en general¹², han permitido sacar a la luz el reto de la «interculturalidad» o «multiculturalidad» respecto de las identidades nacionales. Esta discusión también ha aflorado al nivel de organismos internacionales, como la UNESCO, en torno a la relación entre cultura y desarrollo (*op. cit.*). Cabe aclarar que «las publicaciones anglófonas prefieren emplear la palabra multicultural, mientras que la literatura francófona utiliza el de intercultural» (Galino, 1996), términos que, en el contexto de esta reflexión, nosotros preferiremos mantener separados por razones metodológicas. En cuanto a las reflexiones al nivel de organismos internacionales, estas han permitido plantear las dificultades de establecer puentes entre un desarrollo globalizado en los frentes económicos y educativos, en cuanto acceso a la tecnología avanzada y sus beneficios, y las colectividades «multiculturales» que se ven avasalladas e incluso amenazadas en su supervivencia. Dichas dificultades que conciernen las relaciones entre el primer y el tercer mundo, o las relaciones entre el hemisferio «norte» desarrollado y el «sur» en «vías de desarrollo», son dificultades que se replican al interior de la gran mayoría de Estados-nacionales de la tierra, tanto de un hemisferio como del otro. En efecto, los doscientos Estados que se reconocen a nivel mundial albergan diez mil sociedades culturales distintas. Esto significa que los Estados constituyen organizaciones superpuestas a una «multi» o «pluriculturalidad» que puede presentar conflictos internos en torno a sus respectivas nociones de identidad nacional. Sin embargo, la noción de «identidad nacional» aplicable a los Estados-nación se considera mundialmente hoy condición indispensable para el desarrollo, y para la ulterior normalización de las relaciones internacionales, basadas en una política del «reconocimiento inter-cultural».

Como nos recuerda el doctor Maticorena (*op. cit.*), citando a su vez a Carlos Wiesse, es importante abordar el concepto de «nación» (i.e. Estado-nación) no solamente como admitiendo subculturas, diversidades, dos o más lenguas, pluralismos religiosos y axiológicos diversos, sino como procesos que involucran formación e integración. Pero si esto es así, es porque —como ya se ha dicho—

¹² Cf. por ejemplo Galino (1996).

los Estados-nación desde su gestación en el siglo XVIII a partir de los Estados absolutistas, se caracterizaron por centralizar en linderos territoriales definidos una pluralidad de comunidades culturales, imponiendo una uniformidad de lengua, el imperio de una religión, un solo sistema educativo y un sistema de medidas, pesos y monedas. Su génesis coincidió con una tendencia uniformista. Ahora bien, las comunidades culturales sobre las que se levantan los Estados-nación son auténticos «organismos vivientes», sujetos a una evolución, abiertos, en movimiento o cambio permanente sobre un fondo de pertenencia a una tradición, a un conjunto de valores y motivaciones que constituyen su propia personalidad y que son fuentes de sus proyectos históricos (cf. UNESCO, 1996). Esa motilidad es el fundamento del emerger y fenecer de las culturas o comunidades culturales, de su fuente de progreso y creatividad, de su transmisión histórica y de sus transformaciones, las que involucran «fusiones» de sus «horizontes valorativos» con otros «horizontes valorativos» (como sostiene Taylor). La muerte de las culturas a veces acontece no por su avasallamiento violento por otras culturas hegemónicas, sino por las transformaciones y fusiones que obedecen a sus propias dinámicas internas. Por consiguiente, si las culturas tienen estas características, *mutatis mutandis* los Estados-nación que las abrazan pueden también entenderse como «organismos vivientes». Ellos, partiendo de «gestos fundadores» de los «padres de la patria» respectivos (*v.gr.* las Declaraciones Universales sobre los Derechos del Hombre o las actas independentistas, trátase de las revoluciones francesa o americanas) no son los que determinan las culturas de los pueblos, pero sí prescriben las normas, valores y símbolos del proyecto histórico que aglutina a estas en un espacio o territorio geográfico común. Por ese hecho, la fundación de un Estado-nación establece un «proyecto nacional» que ha de ser realizado en un proceso histórico abierto, en movimiento y cambio permanente, pero siempre en dirección de una meta específica o *telos*, que es precisamente el de la realización de su propia identidad.

La «identidad nacional», en este contexto, aparece pues caracterizada como el *telos* de un Estado-nación, es decir, como el proyecto de realización permanente, en un espacio territorial dado, del proyecto histórico que aglutina a una o a una pluralidad de culturas en torno a ciertos valores comunes. Pero si se entiende así, y como también lo hemos ya mencionado, el concepto de «identidad nacional» se resiste a encasillarse en un significado diáfano y transparente, para emerger en toda su complejidad.

En efecto, la noción de *telos*, en tanto «meta», se entiende primeramente como algo que «yace en el futuro», que por ende «todavía no es», o incluso como una suerte de «ideal de perfección» por realizar. Pero si reducimos el significado a esta sola acepción, tendrán razón aquellos que afirman que la «identidad nacional» no existe todavía, si es que en general tiene posibilidades de existir. Por ello,

telos ha de entenderse (en un cierto sentido hegeliano) siempre en relación a un *arché*, a un principio, por lo que puede decirse que en cierto modo la «identidad nacional» como *telos* también yace «en el pasado», precisamente desde el momento en que se concretiza como «ideal» movilizador y fundador en la gesta e instalación del Estado-nación (como en las gestas independentistas). Este «ideal» movilizador, empero, no ha de entenderse tampoco como una suerte de concepto gaseoso sin materialización. Es «ideal movilizador» solo como «realidad concreta», puesto que se halla ya plasmado en las constituciones, instituciones jurídicas, políticas o civiles de los Estados-nacionales, amén de reflejado en su simbología patria, arte y representaciones populares. Esta caracterización hacia «el futuro» en íntima relación con «el pasado», tanto en sus ideales como realidades concretas, nos enfrenta a otra característica de la «identidad nacional» como *telos*: Su inacabamiento esencial. El hecho que en ningún momento histórico un Estado-nacional pueda exhibir una «identidad nacional» perfecta, no convierte a esta en una quimera inalcanzable o en una fatua ilusión. Es necesario entenderla, como ya hemos señalado en reiteradas ocasiones, como un proceso abierto, de realización permanente, perpetuando el gesto e ideales de los «padres fundadores» a los que se añaden otros ideales en su recorrer histórico. Funciona, en ese sentido, como la «estrella polar» que guía la marcha histórica de los Estados nacionales, como «ideal» que se va alcanzando siempre en realizaciones políticas concretas pero de resultados siempre provisionales. Afirmar la identidad nacional como *telos* consiste, finalmente, en renunciar a la homogenización de todos los grupos culturales como si se tratara de una igualdad matemática, y en asumirlos como comunidad cívica bajo la «política del reconocimiento» y el respeto a la pluralidad y el de la diferencia. A pesar de esto último, ella no puede significar sucumbir al relativismo cultural, sin el riesgo de exponerse a la fragmentación y desintegración. La «universalidad» de los derechos y deberes, concretizados en la institucionalidad jurídica y política de los Estados nacionales, más allá de los particularismos valorativos de sus comunidades «multiculturales» integrantes, ha de ser entendida precisamente como condición indispensable del respeto que el Estado-nación profesa por la supervivencia de los valores de sus ciudadanos, más allá de las comunidades culturales a las que pertenecen.

Luego de las consideraciones anteriores, y para terminar, nos proponemos a continuación solamente esbozar el paso de la «multiculturalidad» a la identidad nacional del Estado-nación como un proceso teleológico inter-cultural, o intersubjetivo, a ser entendido desde una praxis histórico-moral (como ética individual) y política (como ética colectiva), proceso en el que la educación juega un rol central.

V. Identidad nacional como telos de una praxis histórico-ética

Para concluir, queremos dedicar unas cuantas reflexiones —inconclusas, y a ser desarrolladas en otra ocasión— al rol de la ética en su vinculación con el concepto de «identidad nacional» desarrollado en el acápite anterior. Nuestra intención ulterior es intentar elaborar una propuesta que permita mediar de un modo más coherente entre los aspectos positivos de las tesis respectivas de los comunitaristas (su defensa de la pluralidad cultural, la comprensión del individuo desde el trasfondo de su contexto y tradición históricos —a partir del cual él se asume como individuo autónomo y responsable— y de los liberales (su defensa del universalismo de los derechos individuales garantizado por el Estado-nación más allá de las fracturas culturales), profundizando el tema del proceso histórico como una praxis teleológica ético-política¹³.

Para ello se tiene en mente echar mano del concepto fenomenológico de intersubjetividad, que nos permitirá entender por qué el ser humano, no es solo individuo, sujeto o persona, con características propias, disposiciones, habilidades y convicciones, frutos de tomas de posición teóricas y prácticas, libres y responsables, sino también persona intersubjetiva, es decir, perteneciente esencialmente a una tradición y a una comunidad histórica, a partir de la cual él se desarrolla y se comprende, y a la cual él ulteriormente se relaciona de modo crítico, voluntario o libre. El ser intersubjetivo es una característica tan esencial al hombre como aquellas señaladas anteriormente de la intencionalidad y la temporalidad. Ya señalamos, igualmente, cómo para Husserl la síntesis intencional de experiencias solo puede ser entendida como síntesis intersubjetiva. Por ello, intencionalidad e intersubjetividad son características o estructuras universales *a priori* de la vida intersubjetiva (de las vivencias, experiencias y estados de sujetos intersubjetivamente relacionados). Recordémoslas. Ambas le dan una dimensión horizontal a dicha vida. La intencionalidad es aquella estructura por la que los sujetos están siempre volcados a la trascendencia, dando sentido a lo que lo rodea, al mundo y a sus propios actos. Los sujetos son intencionales desde su vida primaria, impulsiva, sensible, es decir, desde la pasividad irracional de sus tendencias, emociones e instintos, hasta su vida racional, activa, conciente y responsable —tanto en los órdenes teóricos, prácticos como valorativos. Debido a la intencionalidad, la vida de los sujetos es incomprensible sin hallarse en correlación con el mundo. Por ella, la vida conciente tiene dos polos: uno subjetivo o noético y otro objetivo o noemático. Noéticamente se puede decir que la vida subjetiva implica una multiplicidad de experiencias unificadas por un yo que las centraliza, trátase de la

¹³ El tema ha de desarrollarse tomando en cuenta los trabajos de Edmund Husserl sobre la intersubjetividad (Husserliana, *Gesammelte Werke*, tomos XIII, XIV y XV); de Karl Schuhmann (1994); y de James Hart (1992).

vida impulsiva y pasiva (donde el proto-yo es un centro de afecciones y sensaciones) o de la vida activa, racional y ética (donde el yo es centro de «tomas de posición» responsables, teóricas, voluntarias y valorativas). Entre la vida pasiva del proto-yo y la vida activa Husserl considera que existe una continuidad teleológica. La vida del sujeto tiende hacia una meta, que es precisamente la vida racional, autónoma y responsable. El sujeto humano no solamente es el conjunto de sus experiencias y vivencias sedimentadas, las «habitualidades» que configuran su personalidad, sino que, en virtud de la dimensión noemática de su intencionalidad, su «entorno mundano», los objetos que conoce, valora o desea en sus experiencias y vivencias (materiales, culturales u otros) le pertenecen, más aún, forman parte de su existencia concreta. Como también señalamos, la otra estructura fundamental de los sujetos es la temporalidad, por la que sus vivencias —pasadas y venideras— se sintetizan permanentemente con las actuales, por lo que los hombres aunque quisieran no pueden vivir «solo del presente».

Ahora bien, el carácter horizónico que se desprende de estas dos estructuras —que permiten abordar al hombre como un ser en continuo desarrollo teleológico— necesariamente involucra al otro, que forma parte de su entorno mundano. En ese sentido, el concepto de intersubjetividad permite entender al ser humano como desarrollándose a lo largo de tres estadios (los tres pueden coexistir en el individuo adulto). El primero es el de una intersubjetividad pre-egológica o conciente, a nivel instintivo o impulsivo, en la etapa inicial del desarrollo onto-filogenético, en la que la diferencia del infante con su madre todavía no se ha instalado. En este estadio, el sujeto recibe «pasivamente», primero a través de experiencias puramente sensibles y luego afectivas e intelectuales más afinadas, todo el legado de la tradición, que le llega de modo «sedimentado» a través de la lengua que le es transmitida por su entorno familiar y social y que él paulatinamente asume de modo «activo». El segundo, el de una intersubjetividad monadológica o conciente, se da cuando el hombre ha tomado conciencia de sí como un individuo distinto de los otros yoes, como sujeto responsable de sus actos y pensamientos, con los cuales —a través de experiencias compartidas que reconocen al mismo tiempo la «diferencia» e «igualdad» mutuas— elabora y reconoce un espacio físico común y un mundo cultural de valores estéticos y éticos, de normas prácticas y objetos cognitivos. Finalmente, el tercer estadio, es el de una intersubjetividad social. Los mundos culturales constituidos a partir de experiencias compartidas son correlatos de comunidades culturales que, al igual que los individuos que se saben «distintos» a otros individuos, y que se relacionan con los demás desde sus propios horizontes, se comportan como «personalidades de orden superior», distintas a otras comunidades culturales, con las cuales pueden eventualmente tender lazos interculturales, a través de experiencias sintéticas que combinan el saberse «diferentes» y a la vez «iguales». Esta descripción, que puede usarse para entender la génesis «fenomenológica»

de los Estados-nacionales, puede servir *mutatis mutandis* para explicar la génesis fenomenológica de las relaciones internacionales.

La estrategia que nos proponemos —en un trabajo ulterior— es la de entender el paso de la «multiculturalidad» a la «identidad nacional» por la intermediación de la «inter-culturalidad», cuyo fundamento se halla en la constitución del hombre mismo como ser inter-intencional o inter subjetivo. A su vez, la descripción de la constitución intersubjetiva del hombre, como intencional y temporal, permite comprender su componente esencialmente ético y teleológico, como un ser que en el proceso de su desarrollo individual, conquista su racionalidad cognitiva, ética y axiológica en un proceso abierto y por principio inacabado de realizaciones parciales. De ese modo, todo el proceso histórico de la constitución de las comunidades culturales, de los Estados-nacionales y de las relaciones internacionales, puede eventualmente comprenderse a partir de una dimensión antropológica, puesto que remite en su base a la constitución del hombre que «hace la historia». Sin embargo, puede fundamentalmente comprenderse a partir de una dimensión ética y política (en tanto ética social), puesto que la realización de la «identidad nacional» dependerá de que los hombres y los pueblos asuman conciente y voluntariamente su tradición y se comprometan a su realización futura.

Una palabra sobre el papel del Estado-nación. El fortalecimiento de las «identidades nacionales» de los Estados-nacionales se ha reconocido mundialmente como necesario para asegurar la distribución más equitativa del desarrollo y del acceso a los beneficios económicos y tecnológicos de los Estados más avanzados, y para asegurar la paz mundial. La desintegración de los Estados-nacionales cediendo a los múltiples reclamos nacionalistas hace peligrar dicha paz mundial y es contrario a las conquistas de la humanidad que se reconocen por ejemplo en la Carta de las Naciones Unidas. La mediación del Estado, por ende, como fuerza aglutinadora, garantía de la justicia y de los derechos formales de los individuos que los configuran, es algo a lo cual hoy, en el umbral del tercer milenio, no podemos renunciar. Lo que se ha simplemente tratado de indicar es que la «identidad nacional» no puede emanar de los Estados-nacionales a modo de una «imposición» superior y forzada. Se ha intentado indicar, en la presente reflexión, que dicha identidad del Estado-nacional no está reñida con una posibilidad intrínseca a la propia constitución de la vida y experiencia de los hombres, tanto como individuos como colectividades. Así como los seres humanos no somos individuos atómicos o «mónadas sin ventanas», sin comunicación en absoluto con el otro, así como los «horizontes» de las experiencias individuales están en permanente síntesis o fusión con los «horizontes» de otras experiencias individuales, del mismo modo existe en la constitución intrínseca de la vida y experiencia de los pueblos la posibilidad de síntesis o fusión de sus horizontes, sin renegar por ello de sus respectivas particularidades y horizontes. La identidad nacional del Estado-nación, que ha de ser consagrada

en sus instituciones jurídicas y fundamentalmente en su constitución, tiene primero que constituirse como *telos* de modo vivido en las comunidades culturales que se hallan en su seno, a través de una praxis histórico-teleológica responsable.

En todo este proceso, el papel de la educación y del aprendizaje de la historia no puede nunca ser lo suficientemente subrayado. Filósofos e historiadores han coincidido sosteniendo, a partir de su experiencia histórica, que el pasado no muere, sino que permanece y pervive en nosotros. Pero la educación de la historia debe evitar el peligro de sumergirse en el presente y trasladar sus criterios valorativos al pasado, así como sumergirse en el pasado perdiendo contacto con la realidad viviente de hoy (Pacheco Vélez, 1971). Para ello se requiere despertar un sentido de responsabilidad, de penetración crítica, de sentido de perspectiva, en suma una «comprensión del tiempo humano» (1971, p. 33).

Bibliografía

- Chocano, Magdalena (1987). Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana. *Márgenes*, Año 1-Nº 2, oct., pp. 43-60.
- Dworkin, Ronald (1977). *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth
- Dworkin, Ronald (1985). *Matter of Principle*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. París: Maspero.
- Flores Galindo, Alberto (1988). La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986. *Márgenes*, Año 2, Nº 4, dic., pp. 55-83.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Galino, Angeles (1996). «Interculturalidad», en: *IV Seminario sobre Análisis y perspectivas de la educación en el Perú. Ética y Valores, Interculturalidad, Paz y Civismo*. Lima: PUCP-CISE, pp. 125-149.
- Gellner, Ernest (1994). *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jürgen (1987 [1981]). *Teoría de la acción comunicativa*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1989). «Conciencia histórica e identidad post-tradicional» e «Identidad nacional e identidad post-nacional». En *Identidades nacionales y post-nacionales* (1987-1988). Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, pp. 83-121.
- Habermas, Jürgen (1994). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*. Princeton/ New Jersey: Princeton University Press.

- Hart, James (1992). *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Traducción de Luis Villoro. México: UNAM/Centro de Estudios Filosóficos.
- Husserl, Edmund (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Lerner Febres, Salomón (1997). «Visión panorámica del Perú de hoy a la luz de Jesucristo». Ponencia presentada en el Symposium sobre Jesucristo: vida plena para todos (Congreso Arquidiocesano, 20 de octubre de 1997). Lima: PUCP, pp. 18-19. Datos del Centro de Investigación de Geografía Aplicada (CIGA) de la PUCP.
- Macintyre, Alasdair (1981). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press.
- Maticorena Estrada, Miguel (1993). La idea de nación en el siglo XVIII. En *Perú: Presencia e identidad*. Lima: PUCP-IRA, pp. 27-54.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1985). «¿Existe identidad Nacional?». *El Comercio* [Lima] 28 de julio. Suplemento Dominical.
- Pacheco Vélez, César (1971). *Enseñanza de la historia y conciencia nacional*. Piura: Universidad de Piura.
- Pease García Yrigoyen, Franklin (1992). Historia en el Perú del siglo XX. Lección Inaugural del Año Académico 1992. Lima: *Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas* N° 5 /PUCP.
- Portocarrero G., Ricardo (1996). La historiografía en debate (otra vez). *Márgenes*, Año IX, N° 15, diciembre, pp. 245-252.
- Rawls, John (1985). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sanders, Karen (1997). *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Instituto Riva-Agüero -Fondo de Cultura Económica.
- Schuhmann, Karl (1994). *Teoría husserliana del Estado*. Traducción de Julia Valentina Iribarne Buenos Aires: Almagesto.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles, K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf (1994). *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*. Edición de Amy Gutmann. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- UNESCO (1996). *Nuestra diversidad creativa*. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO. París: UNESCO.

- Walzer, Michael (1993 [1982]). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Traducción de Heriberto Rubio. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, Michael (1994). Comment. En Charles Taylor *et al.* *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, pp. 99-103.