

ACCION POPULAR

**MANUAL
IDEOLOGICO**

PRIMERA PARTE

Francisco Miró-Quesada

Acción Popular... Manual Ideológico...

PRIMER TOMO

**EL PERU COMO
DOCTRINA**

- por -

Francisco Miró Quesada

A Fernando Belaúnde Terry
fundador de Acción Popular
y creador de El Perú como
Doctrina

PROLOGO

Cuando Fernando Belaúnde Terry creó y comenzó a predicar **El Perú como Doctrina**, la respuesta del pueblo fue inmediata. La ideología de Acción Popular fue un factor importante del triunfo electoral de 1963. Pero, la facilidad con que el mensaje —expuesto en lenguaje claro y sencillo— llegó al pueblo, hizo pensar a muchos que se trataba de fórmulas pragmáticas cuyo fin exclusivo era el triunfo electoral.

Nada más alejado de la verdad. Es un hecho que **El Perú como Doctrina** posee una fuerte carga emotiva, basada sobre todo en la evocación de grandezas ancestrales. Pero no es sólo una ideología creada en el fragor de la lucha política, urgida por las circunstancias. Es cierto que surge en función de una situación política determinada, que es expresión directa de la problemática de nuestra realidad. Pero se trata de una situación única, que se produce como culminación de un largo y dramático proceso histórico. Por eso mismo, su nacimiento, su contenido, sus supuestos, su metodología, le confieren el carácter de lo único. Porque las circunstancias históricas que la produjeron exigían una solución diferente de las anteriores, una solución que significase, por exigencia ineludible, el rompimiento con las viejas rémoras, el advenir de un nuevo comienzo.

Para comprender todo lo que significa una ideología tan peculiar es imprescindible elevarse sobre los planteamientos intuitivos. Porque **El Perú como Doctrina** es como esas lagunas de los Andes, de aguas tan transparentes que dan la impresión de que podría tocarse el fondo con la mano. Se ve el fondo en ellas, más no la profundidad. Para descubrir la verdadera dimensión es necesario recurrir al sondeo, es decir, al análisis y al sistema. Mostrar que **El Perú como Doc-**

trina a pesar de su claridad y de su simplicidad formal, es una ideología de tipo aparte y de extraordinaria profundidad, que señala nueva etapa en la historia de las ideologías nacionales, es trabajo que vale la pena por sí mismo. El historiador de las ideas, el filósofo, el sociólogo, el político, el ciudadano común, habrán de interesarse por una doctrina política que signifique algo diferente. Pero creemos que más importante aún es ofrecer una exposición sistemática de **El Perú como Doctrina** a nuestros militantes, a los hombres y mujeres que, en la fe, el coraje y el entusiasmo lucharon denodadamente al lado de Fernando Belaúnde hasta alcanzar la victoria. Porque una vez obtenido el triunfo, la acción de un partido político entra en una fase diferente en la que es necesario proceder con mayor coordinación y método y con aristada visión de las metas. La experiencia histórica muestra hasta la saciedad que los partidos que han carecido de conciencia ideológica han terminado en el oportunismo o no han podido evitar una progresiva disolución.

Las líneas que siguen son un intento de contribuir, al lado de todos los que se esfuerzan en este sentido, a que nuestro partido aproveche al máximo el profundo acervo ideológico creado por su jefe y fundador Fernando Belaúnde Terry. Creemos que la mejor manera de cumplir este cometido es exponer **El Perú como Doctrina** de manera sistemática. Hemos querido por eso presentar nuestra doctrina en forma de **Manual** ideológico. Pero entendiendo por **Manual** no un mero compendio, sino, tal como se concibe en los medios científicos, como una **exposición teórica de la totalidad de la doctrina**. Un **Manual**, más que un texto escolar, es un libro de consulta, un texto en el cual el estudiante de una disciplina o el militante de un partido político puedan encontrar todos los conocimientos que necesiten para comprender el cuerpo de doctrina que les interesa. El **Manual** debe permitirle encontrar definiciones precisas de todos los conceptos utilizados por la doctrina (ya sea científica, ya sea política), elementos teóricos adecuados para resolver dudas, para esclarecer ideas, para desenmarañar relaciones entre los diversos principios, descubrir conexiones entre fundamentos y consecuencias, aplicar el sistema a situaciones concretas, etc., etc. En una palabra,

un **Manual** más que un libro de iniciación, debe ser un libro de formación y de consolidación.

Nuestro afán es que el presente libro pueda servir a nuestros militantes y a todo aquel que se interese en conocer la doctrina de nuestro partido, para todos los casos en que quieran informarse con claridad, precisión y amplitud de contenido sobre cualquier tema relacionado con nuestra ideología. Una ideología es una doctrina muy amplia que abarca múltiples temas. En última instancia constituye una verdadera **concepción del mundo**. Cuando una persona se interesa por una doctrina política, se interesa, por ese mismo hecho, por un enorme conjunto de contenidos, los principios explícitos de los cuales se derivan todos los demás, la estructura del Estado, la relación entre los diversos grupos sociales, las relaciones de propiedad, el sistema económico que propugna la doctrina, las relaciones entre el poder del gobierno y la libertad del ciudadano, la estructura de una sociedad justa, y tantos otros más. **El Perú como Doctrina** de manera explícita e implícita presenta una enorme riqueza de contenido. Y por eso es a veces trabajoso orientarse en la amplia gama de sus conceptos. Para superar esta dificultad hemos elaborado un detallado índice analítico que va al final de la obra y que habrá de permitir al lector encontrar inmediatamente todas las partes del texto que se refieren al tema que le interesa. Por ejemplo, si se interesa por el principio de la cooperación popular, del mestizaje de la economía, o de la justicia agraria, le bastará buscar en el índice y encontrará el número de las páginas en donde se hace referencia a estos temas. Lo mismo, si se interesa por la concepción populista del estado, o de la propiedad, o por el concepto de humanismo o por el significado que nuestro partido confiere a la palabra **nacionalismo**, etc.

No pretendemos de ninguna manera que nuestra exposición tenga el carácter de lo definitivo. La amplitud de contenido que pretendemos abarcar es un ideal, una meta que nos hemos propuesto pero que, tenemos clara conciencia de ello, nos ha sido imposible alcanzar. **El Perú como Doctrina** es una concepción con una carga implícita demasiado grande para poder agotarla en la obra de un solo individuo. Sa-

bedores de esta limitación, hemos recurrido al consejo y a la ayuda de destacados elementos del partido que se han interesado por nuestra ideología, han hecho contribuciones de alguna clase, o han colaborado en alguna forma en la publicación del pte. libro. Queremos hacer especial mención de Enrique Tola Mendoza y del Consejo Orgánico que colabora con él en la Vice Secretaría Nacional de Gobierno, de Juan José Vega, Secretario Nacional de Ideología y Cultura, de Héctor López Martínez, Subsecretario Nacional de Estudios Políticos, de Enrique Mendoza, ex Secretario General del Comité Departamental de Arequipa, Manuel Velasco Clark y Jaime López Raygada, miembros del Consejo Orgánico de la Vice Secretaría Nacional de Política y otros distinguidos populistas. A todos ellos deseo agradecerles públicamente sus consejos, sus sugerencias y sus críticas que me han sido de gran utilidad para evitar errores y efectuar reajustes, tanto de carácter teórico como de rigor histórico. La ayuda y la colaboración que me han brindado es prueba plena de que Acción Popular cuenta ya con un **equipo ideológico** de primer rango.

Como es lógico suponer, en una obra de carácter sistemático, el estilo es ceñido y técnico y el contenido es amplio puesto que un sistema abarca, por lo general, grandes totalidades. Esto significa una desventaja para aquellos que tienen poco tiempo para la lectura. Pensando en ellos hemos redactado un **Compendio Ideológico** que resume en unas cuantas páginas, en un lenguaje asequible a todos los lectores, lo esencial del pte. texto.

En este libro ofrecemos el primer volumen del **Manual Ideológico**. En el pte. texto se expone la ideología de Acción Popular, **El Perú como Doctrina**, se interpreta como un **humanismo situacional** y se ubica, luego, tipológicamente en relación a las ideologías históricas. Mas, como acabamos de decir, un partido político que está en la situación del nuestro, se ve obligado a adquirir una vigorosa conciencia ideológica. Por eso, para que la exposición de nuestra ideología sea completa, tiene que incluir la crítica de las ideologías de los grupos que tienen metas o métodos diferentes e incompatibles con los nuestros. Con la intención de ofrecer a nuestros partidarios un instrumento eficaz en la lucha ideológica hemos escrito un segundo volumen del pte. **Manual** titulado

Crítica Ideológica. En él desarrollamos la crítica a las ideologías que consideramos incompatibles con **El Perú como Doctrina**: la ideología aprista y la ideología comunista. Este segundo volumen ya está terminado y será publicado próximamente. Por tener el mismo estilo sistemático y técnico del primero, también hemos redactado un segundo **Compendio** que lo resume en lenguaje claro y asequible.

Deseamos dejar constancia de que los resultados a que llegamos en el pte. texto, no tienen la menor pretensión de dogmatismo. Hemos tratado de ceñirnos de la manera más fiel y exacta a los textos que constituyen la fuente doctrinaria: los libros y discursos del arquitecto Fernando Belaúnde Terry. Pero sabemos que a pesar de nuestros esfuerzos nuestra obra, el primer intento de interpretación sistemática que se hace en nuestro movimiento, no es sino, precisamente, eso: un **primer intento**. Si algún mérito tiene es mostrar la riqueza del mensaje del creador de nuestra ideología. Si el pte. trabajo permite dar un paso hacia una sistematización adecuada que sea útil a nuestros militantes y a todo aquel que desee informarse sobre el contenido y el significado de **El Perú como Doctrina**, y si sirve de estímulo para trabajos futuros que alcancen niveles más profundos y logrado, nuestro esfuerzo habrá valido la pena.

Francisco Miró Quesada

Vice Secretario Nacional de Política

Lima, Octubre de 1966

Primera Parte

***EL PERU COMO
DOCTRINA***

INTRODUCCION: Despliegue del horizonte histórico

a) El desgarramiento inicial.

El Perú tiene una historia trágica, porque surge en el mundo moderno como resultado de una agresión cultural. El Imperio Español, el más poderoso estado de Occidente en los albores de la modernidad, avasalla al Imperio Incaico y de este dramático impacto resulta una nueva realidad que se denomina Perú. La tremenda gesta de la Conquista es el resultado de la concepción del mundo del hombre occidental. Europa, en el Renacimiento, es un complejo de notas contradictorias. De un lado la cultura nueva, producto de una evolución milenaria que se inicia en Grecia y que culmina en Occidente con la constitución de las disciplinas racionales. La ciencia, la filosofía, las artes, expresan la grandeza del ser humano, despliegan todo lo que el hombre tiene de nobleza e inteligencia, sirven de vínculo de unión entre los individuos y las naciones. El cristianismo proclama la fraternidad de los hombres y predica que el reino de Dios sólo puede alcanzarse amando a los humildes. Pero de otro lado el hombre de Occidente posee una vitalidad salvaje, que, desde la época de las invasiones bárbaras, lo impulsa con energía demoníaca a la conquista del mundo. Su empuje de invasor nórdico, unido a la tradición helénica de la polis, contribuye a formar un concepto de nación típicamente europeo, que se caracteriza por su agresividad y su furor imperialista.

El progreso de las disciplinas racionales, especialmente de las matemáticas y de la física permite al europeo crear poderosos instrumentos técnicos, que incrementan su capacidad de agresión hasta límites anteriormente desconocidos.

Surcando lejanas comarcas y mares ignotos, el hombre de Occidente se lanza a la conquista del mundo. El viril estandarte de Castilla encabeza la aventura. Cruza el Océano y llega a tierras de leyenda. Descubre un gran impe-

río en el Norte y se lanza al asalto. Pero del Sur llegan noticias de asombro. Más allá de los manglares, entre brumas ribereñas y desiertos lunares palpita el imperio más fabuloso de la historia. Todo el hambre de conquista del aventurero nórdico, su empuje bárbaro, su técnica y su cultura, se avientan como una catapulta contra los baluartes del Imperio.

Tradicionalmente se consideró que los invasores no sólo tuvieron superioridad militar sino superioridad anímica. Pero los más recientes estudios han mostrado que los incas hicieron gala del mismo coraje y del mismo heroísmo. El triunfo español se debió, fundamentalmente, a dos factores: a su incommensurable superioridad técnica y a la resistencia de los antiguos reinos aborígenes a la dominación inca. Las naciones sujuizadas por los incas se rebelaron y apoyaron a los españoles (1). La lucha fratricida entre los hermanos imperiales, contribuyó a aumentar el divisionismo. Naciones poderosas como los chachapoyas y los feroces cañaris lucharon al lado de los españoles (2).

El Imperio se derrumba. El español se constituye en dueño y señor de tierras y hombres. El Antiguo Perú se esfuma en el silencio del pasado. El Perú moderno se va gestando dolorosamente en el tiempo sin trascurso de la Colonia. Los hombres quedan separados para siempre en dos grupos: el grupo de los conquistadores y el grupo de los conquistados. Los conquistadores reciben en encomienda los indios que viven sobre la tierra (1). El oro es el ídolo de Occidente (2). Hay que utili-

(1) Ver sobre este punto los libros de Juan José Vega: *La guerra de los Viracochas y Manco Inca, el gran rebelde*. Ambos editados por POPULIBROS.

(2) Igual ocurrió en México, Guatemala, Nicaragua y otras conquistas.

(1) La encomienda sólo es de indios. La tierra, jurídicamente, pertenece a la Corona. Los indios son, teóricamente, vasallos del Rey, no del encomendero. En la práctica resultan vasallos del encomendero.

(2) Durante la conquista del Perú, Carlos V requiere a toda costa oro y plata para sostener a sus ejércitos en Italia, Alemania, etc. El Imperio Europeo se hace con el oro de América.

za, a los conquistados para obtener oro, mucho oro, todo el oro que sea posible. Se traslada al hombre del campo a la mina y se destruye el admirable orden económico del Tawantinsuyo. Se destruye para siempre la relación fundamental hombre-tierra, base de la Sociedad Andina.

Y así nace el Perú moderno, el Perú que todos conocemos. Nace como producto de una agresión cultural, de la conquista de un Imperio por hombres de otro Imperio. Nace como separación entre una pequeña minoría dominante y una inmensa mayoría dominada. En el momento de nacer, los dominadores se yerguen con desprecio ante los dominados, los relegan al olvido y al abandono. Los recién llegados se consideran la esencia de la Patria, los indios son **los otros, los extraños**. . . a quienes se niega su condición de hombres. Los antiguos peruanos al ser despojados de su sistema de vida, quedan exilados en su propia Patria. De nada sirven las nobles protestas de los verdaderos cristianos o de los humanistas. Los conquistadores y sus descendientes son los superiores, los elegidos; los conquistados son los inferiores destinados a servir. El Perú queda escindido y sangrante. El Perú, nuestro Perú de hoy, nace como desgarramiento (3).

b) El exilio de los olvidados.

El **desgarramiento inicial** plasmó el Perú entero. En lo social significó la existencia de una oligarquía dominante, de un grupo privilegiado que ocupó todas las jerarquías. En lo económico significó la existencia de un grupo de poder, poseedor de tierras y bienes, que manejó la maquinaria estatal sólo

(3) La expresión más directa de este desgarramiento es la constitución de repúblicas. Los hombres que constituyen el nuevo gobierno dividen el Perú en dos repúblicas, **REPUBLICA DE ESPAÑOLES** y **REPUBLICA DE INDIOS**. Cada república tiene sus propios miembros, sus propias leyes y costumbres. Nuestra realidad, en el momento de nacer como realidad moderna, se escinde en dos partes, se divide en dos regiones inconexas y extrañas entre sí, se desgarran en dos repúblicas. Nuestra historia sólo puede comprenderse si se tiene en cuenta este signo trágico que la ha presidido desde la Conquista hasta nuestros días.

para cautelar sus intereses. En la política significó la ruptura entre las grandes mayorías y los grupos gobernantes.

Durante toda la Colonia los gobernantes fueron nombrados por la Metrópoli. La guerra de la Independencia liberó al Perú del poder de la Península, pero no realizó cambio alguno en la estructura. La revolución contra España fue hecha por la minoría dominante. Las mayorías permanecieron en el exilio. Los indios eran reclutados tanto por los españoles como por los patriotas (1). Algunas veces tuvieron una vislumbre de lo que podría ser para ellos la libertad. Se elevaron voces patéticas en su favor. Se predicó la igualdad, la libertad, la fraternidad. Pero todo quedó en lo mismo. Peor aún, porque durante la Colonia se habían conservado algunos pedazos de tierra para numerosas comunidades. Los revolucionarios ganados por las ideas del capitalismo liberal, disolvieron oficialmente las comunidades. La majestuosa estructura imperial, fundada en el equilibrio entre el hombre y la tierra siguió disolviéndose.

Los gobernantes del Perú fueron elegidos a espaldas del pueblo. Doblemente a la espalda. La casi totalidad del campesinado era analfabeta y no podía votar. No podía intervenir en la elección de los hombres que habían de regir su destino. Y los que podían elegir se agrupaban en facciones desorientadas y corrompidas, manejadas por la ambición y la veleidad de los señores de la capital o por siniestros caciques provinciales. A veces hombres inspirados en la nobleza de sus sentimientos y en la línea humanista de Occidente trataron de luchar a favor del pueblo. A veces lograron coordinar al precario electorado que respaldaba con su voto la voluntad del grupo dominante. Pero casi siempre fueron silenciados drásticamente. Una que otra vez los "exilados" tuvieron sospechas de un futuro mejor. Pero el desgarramiento inicial parecía ser un abismo insobrepasable. El gobierno, el órgano de las grandes decisiones, los hombres que tenían en sus manos los destinos del Perú, pensaron, decidieron y actuaron a espaldas del pueblo.

(+) Durante trece años, los ejércitos realistas que impidieron la independencia del Alto Perú, estuvieron constituidos, principalmente, por cuzqueños, arequipeños y puneños.

Nada tuvieron que ver con él. Y esto tenía que ser así. No podía ser de otra manera. Era una **necesidad histórica**. El Perú moderno había surgido de la agresión. Nuestro país se había formado con materiales incompatibles, con dominio de conquista y humillación de derrota. Los conquistados dormían un sueño de oprobio, mientras el Perú retrocedía en un tiempo en que otras naciones avanzaban velozmente hacia niveles cada vez más altos de la historia.

Podría decirse que, después de todo, la tragedia no fue tan grave porque durante el Imperio el pueblo peruano vivió oprimido. La democracia no existió en el incanato. El grupo gobernante fue una oligarquía despótica que utilizó el trabajo del pueblo a su favor. El Inca fue una especie de Dios con derecho de vida o muerte sobre sus súbditos. Pero esta sería carecer totalmente de comprensión histórica. Es cierto que el Imperio, como todo imperio, fue regido por un grupo dominante. Pero esto no puede ser una objeción, y mucho menos viniendo de mentes occidentales. Porque la democracia occidental es un producto reciente. Cuando el hombre de Occidente llegó a las costas de América, había ya creado una cultura incomparable. Tenía una filosofía, una ciencia que nacía con osombrosa pujanza, un arte deslumbrante, la más grande de las religiones superiores. Y sin embargo, Europa se arrastraba a los pies de unas cuantas déspotas caprichosas e ignorantes. No hay por eso fundamento para despreciar a la Sociedad Andina porque no había aún producido formas políticas que no tenía el Occidente a pesar de sus grandes creaciones culturales. Más aún, en la etapa preinca numerosas comunidades aplicaban procedimientos democráticos para elegir a sus autoridades supremas, en las que intervenía la totalidad de la población. Eran métodos superiores a los helénicos, porque la democracia de los polis griegos fue oligárquica. La civilización helénica fue esclavista y no pudo por eso practicar una auténtica democracia (1).

(1) Ver Primera Parte, 2-h). II

Es también cierto que en el incario el pueblo no participaba en las decisiones del poder central. Pero los gobernantes no gobernaban a espaldas del pueblo. Al revés, se ocupaban de sus súbditos aplicando criterios de bienestar y de equilibrio planificado muy superior a todo lo conocido en las restantes civilizaciones, incluso la Occidental hasta mediados del siglo XIX. Había una relación permanente y profunda entre el pueblo y sus gobernantes, existía un admirable equilibrio social.

La Conquista destruyó todo esto. Se rompió el equilibrio hombre-tierra, se barrieron las vigencias, se desbalanceó de manera irremediable la armonía ecológica y el pueblo quedó totalmente separado de sus gobernantes. El grupo dominante y el grupo dominado fueron extraños entre sí, sin ningún contacto espiritual y cultural. El mestizaje de las razas y las culturas se produjo por un proceso de ósmosis histórica que en algunos casos creó formaciones originales pero que no bastaron de ninguna manera para romper la separación.

c) La aurora del mestizaje

Sin embargo, había sucedido algo irreversible. La irreversibilidad no se debía al poder material de la civilización conquistadora, sino a factores a la vez más profundos y sutiles: al fascinante poder de atracción de los valores y contenidos culturales de Occidente. Porque —no debemos negar lo que es cierto— los europeos se lanzaron a la conquista de América impulsados por el afán de gloria, de poder y de oro, más, por el hecho de pertenecer a una civilización formidable, arrastraron consigo, como la esplendorosa cola de un cometa, el complejo de sus creaciones, principios, valores y vigencias. Los españoles fueron en este sentido los más positivos: supieron llevar con ellos el sentido misional que pertenece a los más hondos estratos del *ethos* europeo. Los conquistadores sintieron como un deber ineludible difundir los principios de su religión y asimilar a su ámbito al elemento conquistado. Por eso, a pesar de que su condición de conquistadores era incompatible con la religión que tan afanosamente trataban de difundir, la predicaron, la impusieron y la encarnaron en la

nueva realidad. Y junto con ella, la totalidad de su cultura.

La civilización occidental es la más vigorosa de las culturas históricas, el cristianismo, el análisis racional a través de la filosofía y la ciencia, la técnica, el arte, el derecho, la economía, la política, la estrategia bélica, el nacionalismo... forman un complejo de valores y vigencias que, una vez vislumbrados no pueden ya ser resistidos. Por eso cuando los occidentales arribaron a las costas del Tawantinsuyo y se afirmaron tierra adentro, la conquista rebasó de inmediato los marcos militares. Los españoles, a pesar de constituir el grupo dominante, se mezclan con los autóctonos y comienzan a formar un mestizaje creciente que, en pocos decenios, abarca la mayor parte del territorio. Las condiciones históricas y sociales de la Península les permiten considerar con naturalidad la posibilidad de mezclar su sangre con la de los naturales (1). La Cultura Occidental con su característica capacidad de influencia, comienza a infiltrarse en la milenaria textura de la Cultura Andina. Sin embargo la cultura autóctona, cual tupida tela de Paracas, resiste la erosión de Occidente. Es demasiado profunda y organizada para ser absorbida por completo por otra cultura, cualesquiera que sean su vigor y su riqueza. Pronto comienzan a surgir formas nuevas y originales, mestizajes únicos que dan un ca-

- (1) En este sentido la península ibérica está por encima de los demás pueblos europeos que participaron en la aventura imperialista de la Edad Moderna. Es la única región que, como resultado de la conquista, ha formado realidades sociales mestizas. Todos los demás, o bien aniquilaron sin piedad a los naturales, o los consideraron tan inferiores que el mestizaje fue imposible. No hay que creer sin embargo que los conquistadores y sus descendientes consideraron a los mestizos como sus iguales. Si bien es cierto que España y Portugal tienen una actitud menos inhumana que la de sus vecinos europeos, también es cierto que los mestizos fueron considerados "inferiores" durante la Colonia. Desde cierto punto de vista puede afirmarse que fueron tan despreciados como los indios. Esto produjo una serie de fenómenos sociales típicos, como el resentimiento de las clases mestizas y su adquisición de una psicología especial. Sobre este punto ver los trabajos de Héctor López Martínez: "Un motín de mestizos en 1567" y "Miguel Belalcázar, caudillo mestizo".

rácter cada vez más marcado a nuestra realidad humana y cultural.

Durante toda la Colonia la influencia de Occidente se afianza y acrecienta. Paradójicamente, se van gestando los rasgos que harán posible un día una realidad independiente. La influencia de España —dentro del aspecto negativo que tiene, por esencia, toda realidad colonial— presenta aspectos definitivamente positivos. La religión cristiana, la economía monetaria, la magnitud del proceso de mestización, las grandes creaciones de la ciencia, la filosofía y el arte, las nuevas técnicas industriales, el sistema de educación universitaria, son rasgos afirmativos que enriquecen nuestra nueva realidad. Además, el Virrey Toledo, para hacer más eficaz el sistema de gobierno colonial crea las reducciones de indios, que son el origen de las modernas comunidades. Y gracias a esta creación hace posible que nuestros elementos autóctonos puedan conservar sus tradiciones con una pureza y un vigor difícil de imaginar (1). El sistema político unitario impuesto por la Metrópoli, reemplaza al sistema del Imperio y, a pesar del desgarramiento, ofrece la base de unidad imprescindible para el nacimiento de nuestra conciencia nacional. Durante la República se comienzan a implantar los nuevos sistemas económicos que, en Europa, han producido una realidad social más rica y dinámica que la vieja sociedad monárquica de origen feudal. A pesar de que el sistema colonial se prolonga en la esencia, comienzan a producirse alteraciones parciales que permiten predecir, en el futuro cercano, un cambio efectivo de las viejas estructuras. La figura señera de Castilla, liberador de esclavos y protector de indios, es la prueba histórica de que algo ha cambiado y que llegará un día en que la organización oligárquica que impusieron los conquistadores tendrá que desaparecer para siempre.

Al lado del grupo dominante comienzan a aparecer nuevas clases. Al principio como meras afloraciones germinales. Luego, como grupos de conciencia y poderío crecientes. En la segunda mitad del siglo XIX mediante la fusión de la vieja

(1) Ver Pedro Henríquez Ureña.

aristocracia y de nueva sangre europea culmina un proceso que se inicia a fines del siglo XVI, época en que surgen los poderosos núcleos de comerciantes dentro de la naciente sociedad americana. En las primeras décadas de nuestro siglo se hace presente la pequeña clase media integrada principalmente por la empleocracia, el artesanado y el pequeño empresario. Su origen mestizo, la enorme distancia que la separa de la poderosa oligarquía, lo precario de sus condiciones económicas y culturales, la sitúan en un horizonte desde el cual puede comprender el drama de la clase campesina (1). El proceso histórico del Perú, imprime a la pequeña clase media un ritmo de crecimiento, lento en un principio, pero cada vez más acelerado en las últimas décadas. Pronto adquiere un poder político peligroso para los intereses del grupo dominante. Este hecho se manifiesta en el surgimiento de diversas tendencias políticas de corte revolucionario, de ideología europea pero con la visión del drama del indio. La pequeña clase media a pesar de que sus intereses inmediatos no coinciden con los del campesinado, se siente solidaria con él a través del problema indígena. También se siente solidaria con el proletariado, de cuya condición precaria no está muy alejada y con el cual comparte su condición mestiza. **A través de su condición mestiza**, nuestras clases mayoritarias se reconocen y se ubican. Refuerza esta posición el grupo integrado por profesionales, intelectuales y artistas que, debido a su formación cultural y a su posición libre de compromisos con la gran burguesía, es capaz de comprender el sentido de nuestro proceso histórico

(1) No debemos olvidar que el mestizo también fue despreciado durante la Colonia. Durante la República se supera en parte esta situación. El mestizo participa cada vez más en la vida nacional, llega incluso a tener una ostensible influencia política. Pero racialmente siempre es considerado inferior al blanco. Sólo los mestizos que han logrado un connotado éxito en la política o en los negocios pueden aspirar a ser recibidos en los círculos de la élite de raza europea. No cabe duda que esta situación de inferioridad tiene que haber influido en la actitud comprensiva y de franca simpatía de la pequeña clase media hacia el indio.

y de solidarizarse con las mayorías.

El nuevo Perú comienza, por eso, a adquirir conciencia de sí mismo como **país mestizo**. El proceso de nuestra historia nos lleva de manera inevitable hacia un destino: la integración total de nuestros dos mundos constitutivos, el occidental y el autóctono, a través de la fusión racial y cultural. El mestizaje es la solución al problema que plantea el desgarramiento inicial, es la fragua de una nueva y original cultura, la aurora que comienza a iluminar el camino.

d) El Perú como Doctrina y el puente sobre el abismo

Sin embargo, el Perú estaba detenido. El proceso histórico de nuestra formación, nos había forjado como realidad mestiza. Pero este mestizaje era incompleto. Una gran mayoría del país, a pesar de que era racialmente mestiza en proporción apreciable, seguía viviendo en el exilio y el abandono. Mientras esta situación persistiese, nuestro destino histórico no podría cumplirse, porque nuestro destino era la integración, la total unidad humana y cultural de nuestro pueblo. El Perú por eso, parecía existir en un callejón sin salida. Su realidad era el mestizaje en marcha, su destino, el mestizaje pleno. Pero su estructura social le impedía terminar lo que la historia le había impuesto como tarea.

A pesar de los esfuerzos de grupos y de líderes, nuestra realidad seguía desgarrada. A pesar de la comprensión de la clase media, a pesar de planteamientos y de presiones, nuestro país no podía culminar el proceso de fusión de las razas y las culturas. Y es que desde el momento mismo de su formación entró en juego un factor inmaterial cuya fuerza negativa supera todo lo imaginable: el **desprecio**. Los hombres que fueron conquistados, fueron, por ese mismo hecho, despreciados. Durante cuatro siglos, a pesar de numerosas y nobles excepciones, la tónica del grupo dominante fue el desprecio de la mayoría dominada. Y este desprecio caló hondo en la nueva realidad social que se formaba. Fue como un telón de trasfondo del proscenio en que se desenvolvía nuestra historia. Por eso los elementos mestizos que constituyeron nuestra pequeña clase media no pudieron encontrar la respuesta

al problema de la integración. Porque aunque su condición mestiza y su posición social y económica los acercaban a la mayoría campesina de ascendencia autóctona, y aunque tuvieron el mérito de reconocer la realidad del mestizaje y la integración como destino, no pudieron evitar la marca del desprecio. Por más que quisieron salvar al indio, no pudieron romper las categorías mentales que cuatro siglos de desprecio habían incrustado en la mente de todos los que no eran campesinos: **que el indio era incapaz de ofrecer soluciones.**

A pesar del advenimiento de la clase media, la estructura social y económica del Perú, seguía siendo, en esencia, la misma que había sido durante la Colonia y el siglo XIX. Su rigidez era tan resistente que no podía transformarse sino con un cambio profundo de las estructuras y dinámicas tradicionales. Pero mientras subsistiera el desprecio esto no era posible. Para que el mestizaje sea cabal, los dos elementos fusionados deben situarse en el mismo nivel. Mientras uno de ellos fuera considerado inferior, la fusión total no podría producirse; de manera consciente o inconsciente se trataría de reducir la participación del elemento minimizado. Aunque se hubiera realizado una revolución sangrienta y el poder hubiera caído en manos de los grupos que predicaban la liberación del indio, la humillación producida por el desprecio no habría sido superada. El indio habría sido salvado por los otros, por los generosos, por los que se apenaban de su condición disminuida. Pero si se quiere superar el desprecio, la única manera es dar al despreciado la posibilidad de actuar al lado de los demás hombres, la posibilidad de crear como ellos, de encontrar soluciones y de dar respuestas que tengan tanto valor como las de los que quieren ayudarlo. Mas nada de esto se había hecho. Nadie había tenido la más remota idea de que al querer salvar al indio con ideas que nada tenían que ver con las suyas, en el fondo, se le seguía despreciando. Por eso parecía imposible romper el impasse. La aurora del mestizaje estaba congelada, irradiaba una tenue luminiscencia que no podía transformarse en la clara luz del gran mediodía.

El Perú estaba paralizado como estructura social. Pero como realidad humana crecía. El enorme crecimiento de la población comenzó a rebotar las posibilidades del arcaico sis-

tema. La actitud de rebeldía cada vez más consciente de la clase media, la presión demótica, el proceso migratorio del agro hacia la ciudad, la ceguera de la oligarquía, aumentaban la tensión de manera creciente. Llegó un momento en que todo parecía perdido. Nuestro país parecía estar en un dilema insuperable: de un lado la ruptura violenta y espasmódica de la estructura con su secuencia de caos y de dictadura sangrienta, de otro lado la eternidad de un sistema que condenaba al grupo mayoritario a vivir desterrado en su propia Patria. En este momento, cuando parecía imposible encontrar la solución, una voz nueva retumbó en los **cuatro suyos**. Fernando Belaúnde Terry recorría el Perú predicando su mensaje. Si el problema se originaba en el desprecio, la única manera de resolverlo era superar el desprecio. Y sólo podía lograrse esto encontrando en el elemento despreciado los valores que le habían sido negados. La solución era simple, evidente, pero nadie la había visto. Tal vez por eso mismo. Si el desgarramiento inicial había consistido en el **desconocimiento** del elemento autóctono, la solución sólo podía consistir en su **reconocimiento**. Y este reconocimiento sólo podía lograrse encontrando en la mayoría del pueblo peruano la capacidad de superar los dramáticos problemas de nuestra realidad social, económica y cultural. En una palabra, dejar de considerar a las mayorías autóctonas como un peso muerto, o en el mejor de los casos como los entes pasivos que debían ser salvados, y hacerlos partícipes de nuestro proceso histórico, del propio proceso de salvación.

Al lograrse esto la mayoría que había sido despreciada no podría seguir ya en esa situación. Porque los iguales tenían que reconocer a sus iguales. Entonces se transformaría en una posibilidad titánica de creación y de trabajo. Esta capacidad formidable podría ser orientada hacia la forjación de una nueva realidad en la que podría alcanzarse, por fin, el mestizaje completo, la integración cabal de nuestra realidad humana. Para encontrar el valor de nuestro pueblo, Fernando Belaúnde hizo lo único que se podía hacer: mirarlo con ojos peruanos. Dejando de lado esquemas y prejuicios europizantes, recorrió el Perú buscando la solución al problema en las costumbres, ideas y tradiciones de nuestro pueblo. Y pudo des-

cubrir que en ellas se encontraban medios de poder igualado para hacer frente a los problemas que amenazaban truncar nuestro destino. Encontró que nuestro pueblo había sido capaz de inventar técnicas de trabajo que permitían vencer inmensas dificultades derivadas de la pobreza y del subdesarrollo, que eran las consecuencias trágicas de la estructura que nos impuso el desgarramiento inicial. Y este descubrimiento de una realidad humana deslumbrante, le hizo concebir una doctrina inspirada en la historia y la tradición del pueblo peruano. Se había forjado el puente sobre el abismo. **El Perú como Doctrina** había nacido.

Cap. — El Perú como Doctrina es la ideología de Acción Popular

a) El Perú como Doctrina es la única ideología de Acción Popular.

Hay diversas fuentes en las que se exponen los principios ideológicos de Acción Popular. Los principales son los dos libros del fundador y jefe de Acción Popular, y forjador de su ideología, Fernando Belaúnde Terry: *La conquista del Perú por los peruanos y Pueblo por Pueblo* (1). Tenemos además el libro *El hombre de la bandera* (2), los folletos *Perú como Doctrina*, *Mestizaje de la economía e Ideario de Acción Popular* (3) y el cuaderno *La Ideología de Acción Popular* (4). (5).

El propio Fernando Belaúnde ha dado el nombre de *El Perú como Doctrina* a la ideología de su partido. Pero además de *El Perú como Doctrina* se encuentran, en apariencia, otras tesis ideológicas que él mismo menciona o que están contenidas en los anteriores folletos. Hay sobre todo dos de ellas que deben tomarse en cuenta: *La conquista del Perú por los peruanos* y la definición del partido que se formula en el Ideario de Acción Popular: *Acción Popular es un partido Nacionalista, Revolucionario y Democrático*. Podría también considerarse como principio ideológico de Acción Popular el *humanismo*, porque en el cuaderno *La ideología de Acción Popular*, se interpreta la ideología del partido como un *humanismo situacional*.

- (1) Fernando Belaúnde Terry. — *La conquista del Perú por los peruanos*. Ediciones Tawantinsuyu. Lima, 1959. — *Pueblo por Pueblo*, Ediciones Tawantinsuyu, Lima, 1960.
- (2) *El hombre de la Bandera* es una edición partidaria.
- (3) Los folletos fueron elaborados por miembros del partido y por el propio Fernando Belaúnde.
- (4) Francisco Miró Quesada. — *La ideología de Acción Popular*, Lima, 1964.
- (5) Como fuente doctrinaria para fundamentar nuestro programa de Reforma Agraria tenemos el libro de Edgardo Seoane: *Surcos de Paz*, Industrial Gráfica S.A., 1963.

Sin embargo, a pesar de las apariencias, Acción Popular sólo tiene una formulación ideológica: **El Perú como Doctrina**. Si se leen con cuidado los textos y si se siguen con atención los discursos del creador de la ideología, se llega a la conclusión de que la única fundamentación que él propone para la praxis política de su partido es **El Perú como Doctrina**.

El Perú como Doctrina es una ideología muy simple, pero con un contenido de extraordinaria riqueza. Por eso en ella están contenidos explícita o implícitamente todos los principios que se enuncian en las fuentes mencionadas. En cuanto al humanismo, se trata de una interpretación que nosotros hemos hecho porque creemos que es un supuesto fundamental contenido implícitamente en la doctrina. En la Segunda Parte de este volumen fundamentamos detalladamente esta interpretación.

b) Definición de El Perú como Doctrina

El Perú como Doctrina es la tesis de que la historia y la tradición del pueblo peruano deben ser la fuente de inspiración de la acción política.

Esta definición se desprende directamente de los textos escritos por Fernando Belaúnde Terry. El punto de partida es la afirmación de que el Perú es la fuente de inspiración de una doctrina, de que nuestra realidad nos revela la doctrina que sirve de fundamento al movimiento político que él ha creado, es decir, Acción Popular. Así, Belaúnde dice:

"Pocas naciones en el mundo tienen el raro privilegio de contener en su propio suelo la fuente de inspiración de una doctrina" (1).

Y también:

"Expliquemos, pues, cuál es el concepto doctrinario que encierra la palabra Perú, que nutre filosóficamente el movimiento que hemos creado (2).

(1) Fernando Belaúnde Terry: **La conquista del Perú por los peruanos**, pág. 17.

(2) *Ibid.*, pág. 4.

Según Fernando Belaúnde, el Perú encierra en su propio suelo, es decir en su **propia realidad** la fuente de inspiración de una doctrina. Es evidente que no se refiere al suelo como realidad material, sino como realidad social, arqueológica e histórica. Esto queda verificado en la segunda cita, en la que afirma que la palabra PERU encierra un **concepto doctrinario**. Lo que caracteriza esencialmente a una palabra es su **significado**. En consecuencia, para comprender lo que dice el creador de la ideología, debemos saber lo que significa la palabra PERU. Esta palabra significa una nación, la nuestra. Y una nación está conformada por un conjunto suficientemente extenso de seres humanos que tienen una historia y una tradición en común. La historia y la tradición son notas constitutivas de la nacionalidad. Por eso la palabra PERU remite a su historia y a su tradición. Pero la historia y la tradición no son de una entidad abstracta, sino del conjunto de individuos que componen la nación. O sea, **la historia y la tradición son las del pueblo peruano**.

Desde luego, una nación o pueblo no sólo tiene pasado, sino también presente. El Perú como realidad actual, puede ser también fuente de inspiración para la doctrina. Así es en efecto. Pero esta inspiración proviene de sus tradiciones y de su historia. Al respecto Belaúnde es explícito:

"Fue la acción popular —la principal de todas las tradiciones conservadas por nuestro pueblo— la que **inspiró** a Túpac Amaru su sacrificio, a Castilla sus campañas, a Arequipa sus rebeldías... Por acción popular los **pueblos apartados** de las serranías suplen con su esfuerzo los olvidos y las postergaciones de los gobiernos centralistas y frívolos..." (1).

Y, en otro texto:

"Es que por fortuna los pequeños pueblos del Perú son pueblos olvidados que no han olvidado su **historia**" (2).

Insistiendo en el carácter histórico de la doctrina, escribe:

"Nosotros los populistas —lo declaramos con una mez-

(1) *La Conquista del Perú por los peruanos*, pág. 13.

(2) *Pueblo por pueblo* pág. 14.

cia de humildad y orgullo que es fiel reflejo de la idiosincrasia de nuestro pueblo— no somos los inventores sino los herederos de una doctrina" (1). O sea la inspiración doctrinaria nos viene del pasado, es la voz de la historia y de la tradición del pueblo la que nos trasmite el mensaje.

Los textos citados, simples y directos, nos dan una idea precisa de lo que es **El Perú como Doctrina**. El PERU es la fuente de inspiración de una doctrina, esta doctrina, nutre filosóficamente la praxis (2) política de Acción Popular ("del movimiento que hemos creado"... dice el texto). El Perú como nación es una realidad histórica. Todo pueblo se constituye sobre la base de su historia y de su tradición. El pasado vive en el presente de las naciones. Por eso si la realidad peruana debe ser una fuente de inspiración doctrinaria, debemos considerar, como el hontanar originario, la historia y la tradición de nuestra nación, es decir del pueblo peruano. Belaúnde da siempre a entender que piensa en dimensión histórica cuando se refiere a nuestro país. Así, al referirse a la **acción popular**, nos dice:

"Oigo en esta frase expresiva y elocuente toda la historia del Perú de ayer y de hoy y la profecía de mañana: el pueblo lo hizo (3).

Desde luego la historia sólo tiene sentido en función del presente y del futuro. Por eso la cooperación popular expresa también la historia de hoy y la nueva realidad del mañana. Pero esta fuerza expresiva nos viene del pasado.

Todos los textos citados nos llevan a la definición que hemos formulado. Podría pensarse que en lugar de decir que la historia y la tradición **deben ser** la fuente de inspiración de la **acción política**, deberíamos de limitarnos a decir que **son** la fuente de inspiración de una doctrina. Pero esto no sería una

(1) Fernando Belaúnde Terry: **La Conquista del Perú por los peruanos**. pág. 17.

(2) La palabra PRAXIS significa ACCION. Se utiliza casi siempre para significar la acción política. Por eso, en los escritos ideológicos, PRAXIS y PRAXIS POLITICA se emplean como sinónimos.

(3) Pueblo por pueblo, pág. 14.

definición completa, porque la esencia de una ideología es fundamentar o justificar la praxis política (1). Si la doctrina no se relaciona con la acción no tiene el carácter de ideología. Esto lo dice claramente Belaúnde cuando afirma que Acción Popular (el movimiento que ha creado) se nutre filosóficamente del concepto doctrinario que encierra la palabra Perú. O sea, **La doctrina que se inspira en la realidad peruana, se utiliza para encauzar la acción de nuestro partido.** Pero si se utiliza con este fin, ello quiere decir que nuestra praxis **debe** encauzarse de acuerdo a sus normas. Toda doctrina de encauzamiento, toda norma de acción, nos dice **cómo debemos actuar.** Por eso nuestra ideología consiste, según la definición, en considerar que la historia y la tradición del pueblo deben ser la fuente de inspiración de la acción política.

Análisis de la definición

1) — El pueblo

Explícitamente se declara que es el pueblo el que enseña la doctrina. Cada vez que habla de la acción o cooperación popular, la principal fuente de inspiración de nuestro partido, Fernando Belaúnde Terry se refiere al pueblo. En la anterior cita nos habla de los **pueblos apartados** de las serranías, siendo evidente que al hablar de ellos, piensa en el pueblo, en el hombre humilde de la comunidad, que es el que ha sabido conservar la *minka* y el *ayni*. Y en el famoso discurso de Chincheros, cuando tiene la idea de **dar al partido que va a fundar el nombre de la tradición fundamental del pueblo peruano**, se refiere al pueblo como el gran protagonista de la historia del Perú.

“Y nuevamente, resonando ya en mis oídos como la estrofa de una marcha triunfal, oigo en esta frase expresiva y elocuente **toda la historia del Perú de ayer y de hoy y la profecía de mañana: “El pueblo lo hizo”.**

“El pueblo hizo el camino, el templo y las escuelas. El

(1) Sobre este punto ver la Tercera Parte 12-a).

pueblo elevó la andanería y contuvo al torrente...” (1).

El Perú como Doctrina nos revela que es el pueblo el creador de la historia y de las tradiciones que deben servir de fuente de inspiración a nuestra praxis política. **El pueblo**, nos dice Belaúnde, es toda la historia del Perú, de ayer y de hoy y la profecía de mañana. Esta es la nota básica, **la esencia misma de la ideología**. El pueblo es capaz de enseñarnos una doctrina, el pueblo, ese pueblo que fue sojuzgado, explotado, olvidado y despreciado, **es el pueblo que indica el camino**. El Perú como Doctrina es la exaltación de los humildes. Y es, por eso mismo, una tesis que plantea una verdad fundamental: **en cualquier hombre palpita lo más grande de todo el hombre**.

Así lo expresa Fernando Belaúnde en un discurso proferido en el local de Acción Popular, que es clave para comprender su posición ideológica: “No hablamos para los más afortunados ni para los más cultos. Nos dirigimos a la multitud seguros de encontrar su comprensión y a sabiendas de que los más ilustrados no se ofenderán por la sencillez de nuestro lenguaje. Nos dirigimos al pueblo, nuestro maestro, al humilde, nuestro maestro y al analfabeto, nuestro excelso maestro que nos enseñó a leer el mensaje de la historia” (1). La ideología de Acción Popular, tiene sus últimas raíces en **la capacidad del pueblo para encontrar las soluciones a nuestros problemas nacionales**. (2). A este hecho se debe que **El Perú como Doctrina** sea la respuesta ideológica al problema del desgarramiento inicial. Mientras no se comprenda que **El Perú como Doctrina** es el reconocimiento de la capacidad de nuestro pueblo para encontrar las soluciones por sí mismo, sin influencias extrañas, no puede comprenderse nada sobre el significado de Acción Popular en la historia política del Perú.

(1) Pueblo por pueblo, pág. 14

(1) Pueblo por pueblo, pág. 14

(2) Desde luego no debe creerse que esta capacidad consiste en planteamientos teóricos o en sistemas que deben aplicarse al pie de la letra. Es mucho más que esto, es la capacidad de crear soluciones que no necesitan de ninguna teoría para justificarse, porque expresan con mayor énfasis que cualquier pensamiento abstracto, la grandeza, la dignidad y la libertad del hombre.

II. — Nacionalismo

El Perú como Doctrina es profundamente nacionalista. Es una exaltación apasionada del Perú. Rechaza explícitamente la utilización de doctrinas extranjeras para fundamentar la praxis política y proclama que en la realidad del Perú encontramos la inspiración para resolver los problemas nacionales. Belaúnde afirma categóricamente que:

"Sin embargo se ha anatématicado a los que no salimos en busca de filosofías extranjeras, en el vano intento de importar ideas a un medio que hace siglos se distinguió en producir las" (1).

Y también:

"Por eso, con todo respeto a los filósofos extranjeros que alimentan con sus ideas foráneas a varios de nuestros movimientos políticos, debemos decir que si el Perú está necesitado de importar capitales y técnicas, no precisa, en cambio, buscar **inspiración** y rumbo fuera de su propio suelo". . . (2).

El nacionalismo de "**El Perú como Doctrina**" no consiste como se ve en el afán de avasallar a otras naciones, ni de quitar a nadie lo suyo. No es un nacionalismo exacerbado y teratológico como fue el nacionalismo de la polis griega y, más aún, el nacionalismo imperialista de las naciones occidentales. Es un nacionalismo de reivindicación, de afirmación de nuestros propios valores. Es un nacionalismo que consiste no en sojuzgar a los hombres sino en exaltar su valor. Por eso es perfectamente compatible con el americanismo y con las modernas tendencias históricas de integración regional y mundial. Así lo considera Fernando Belaúnde Terry cuando afirma:

"**Acción Popular** es un partido nacionalista, lo que no implica que se oponga a la muy saludable cohesión hemisférica, particularmente deseada en cuanto a las naciones hermanas, que comparten similares inquietudes y anhelos. Lejos de preconizar un sistema de relaciones que conlleve inconvenientes y **excesivas subordinaciones**, el partido favorece un inter-

(1) La conquista del Perú por los peruanos. pág. 17

(2) El Perú como Doctrina, pág. 2.

americanismo que sea la suma de los nacionalismos interamericanos, que sea la suma de los nacionalismos internos que, a su juicio, nuestros países requieran para salir adelante y superar el atraso que los agobia" (2).

III — Fuente de inspiración.

Es muy importante tener en cuenta que la tesis de **El Perú como Doctrina** no consiste en afirmar que nuestra acción política debe limitarse a realizar lo que realizaron los peruanos en el pasado, o que sólo podemos aplicar sus métodos para resolver nuestros problemas. El punto de partida de nuestra ideología es que la historia y la tradición, deben ser la **fuentes de inspiración** de nuestra praxis política. La inspiración no es un punto de llegada sino un punto de partida. Las tradiciones y la historia del pueblo peruano sirven para inspirarnos, para encontrar soluciones eficaces a nuestros problemas, analizando las diversas maneras como el pueblo peruano encontró soluciones eficaces para problemas similares. Pero las soluciones presentes tienen que estar de acuerdo con las actuales circunstancias históricas que ofrecen nuevas oportunidades de acción. Tenemos que utilizar la técnica occidental porque sin ella carecemos de un instrumento material superior a cualquier instrumento del pasado. Pero la técnica puede usarse de cualquier manera, puede aplicarse sobre todo a ciertos métodos de trabajo tradicionales sin los que sería imposible resolver los problemas propiamente peruanos. Por ejemplo, el tractor puede usarse para dar mayor eficacia a la **cooperación popular**. Pero sin la **cooperación popular**, como veremos más adelante, jamás podremos capitalizar lo suficiente para superar el problema del subdesarrollo. Pueden y deben aplicarse métodos econométricos para planificar, pero esta aplicación no será sino un perfeccionamiento de las técnicas planificadoras de los antiguos peruanos.

IV — Tesis revolucionaria

El Perú como Doctrina es una ideología revolucionaria porque proclama que es el **pueblo el que enseña el camino**. Si

(2) *Ibid.*, pág. 3

se tiene en cuenta que la actitud imperante en el grupo que durante siglos ha detentado el poder en el Perú es el desprecio de los valores autóctonos, la convicción de que sólo los occidentales pueden encontrar las soluciones para los problemas nacionales, de que nada puede esperarse de las grandes mayorías que son una carga para la economía de la nación, etc., se ve que la tesis planteada por el **El Perú como Doctrina** es la más revolucionaria de la historia política de nuestro país. Constituye un rechazo pleno, una rebeldía total, frente a las tesis oficiales, frente a ciertos valores y concepciones del grupo privilegiado. Pero la revolución no consiste sólo en el planteamiento de la tesis, sino también en sus inevitables consecuencias. Porque si es el pueblo el que enseña el camino, el pueblo es el valor supremo de la nacionalidad. Y si el pueblo es el elemento más valioso de la nacionalidad, todo el sistema de nuestras estructuras sociales y económicas debe ser reorganizado, porque este sistema ha sido creado e impuesto para mantener en el poder al grupo que, desde el momento mismo del desgarramiento inicial se constituyó en gobernante. Nuestro actual sistema socio-económico, es la manifestación histórica y sociológica de la creencia de que el grupo que encarna los valores occidentales y que reúne en sus manos el poder y la riqueza, es el más valioso. Si se declara que el pueblo señala el camino, entonces no hay grupos privilegiados y nuestras estructuras sociales y económicas deben ser muy diferentes de lo que han sido en el pasado. Debe pasarse de un sistema que permite ejercer el control del mecanismo político y económico de la nación a un pequeño grupo, a un sistema que permita orientar este mecanismo hacia el beneficio de toda la colectividad. Y esto significa la necesidad de realizar una revolución profunda en todos los aspectos de la vida nacional (1).

V. — Criterio de selección: del problema a la tradición

(1) Más adelante se desarrolla sistemáticamente la tesis de la revolución y se muestra cómo **EL PERU COMO DOCTRINA** conduce a una revolución típicamente peruana, diferente de las propuestas por otras ideologías. Ver, Segunda Parte: La interpretación humanista 9-Teoría de la Revolución, b) I y f).

Es necesario disponer de un criterio de selección cuando se considera la historia o la tradición como la fuente de la praxis política. Porque nuestra historia y nuestra tradición son inmensas y presentan aspectos políticos, económicos, artísticos, sociales, etc. No pueden por eso utilizarse de manera indiscriminada todas las tradiciones ni todas las realizaciones históricas de nuestro pueblo como fuentes de inspiración.

Pero Belaúnde da la respuesta al relatar su extraordinaria experiencia de Chincheros. La utilización de la tradición y de la historia como fuente de inspiración, no es dogmática y mecánica. Acción Popular no recurre al pasado por el gusto de ser tradicionalista, o porque quiere aferrarse a una tesis puramente abstracta. La utilización de la tradición y de la historia que preconiza **El Perú como Doctrina** es concreta y dinámica. Se recurre al pasado cuando se tiene un problema presente. La tradición y la historia no nos conducen a los problemas que debemos resolver, sino al revés: **son los problemas los que nos conducen a la tradición y a la historia.**

La selección la hacen los mismos problemas que caracterizan nuestra realidad presente. Si un problema es político o económico, no iremos a buscar las tradiciones estéticas del pueblo andino, ni comenzaremos a analizar la historia de nuestras instituciones religiosas para encontrar la solución. Hurgaremos en el pasado, o incluso en el presente —puesto que la tradición sólo lo es si vive en el presente— para encontrar hechos de carácter político o económico que puedan servir de fuente de inspiración para superar la dificultad. Belaúnde nos indica el método cuando relata su experiencia de Chincheros. En Tinta había observado que para hacer todo lo que necesitaba esa pequeña comunidad se requerían varios millones de soles. Un rápido cálculo mental lo convenció que para resolver los problemas de todos los pequeños pueblos del Perú se necesitaban miles y miles de millones. Y entonces buscó en la tradición y encontró la solución: la cooperación popular, la minka, la increíble tradición de trabajo colectivo y libre que existía intacta en los pueblos olvidados del Perú (1).

(1) Pueblo por pueblo. pág. 15. La Conquista del Perú por los peruanos, pág. 37

El método puede denominarse por eso **método anabásico**, o sea, de retorno, de ascensión de la corriente histórica. No se procede del pasado al presente, lo que sería arcaísmo, sino del presente al pasado, a la tradición o a la historia, lo que es continuidad vital. No es un método dogmático. El método supone que la tradición o la historia del pueblo peruano pueden ofrecer la inspiración necesaria para poder resolver los problemas. Es posible que alguna vez no se encuentre la solución por este camino, y entonces nada impide buscar una solución sin relación con el pasado. Pero es fundamental recalcar que hasta el momento, **la tradición y la historia del pueblo peruano han servido como fuentes de inspiración para encontrar adecuada solución a los problemas más característicos e importantes de la actual situación del Perú**. Esta afirmación quedará demostrada en la exposición del contenido doctrinario.

VI.—Ruptura con la tradición ideológica

Parece una paradoja decir que **El Perú como Doctrina** constituye una ruptura radical con la tradición ideológica del Perú y de América Latina. En efecto, **El Perú como Doctrina** es una ideología que consiste en tomar a la historia y a la tradición como fuentes de inspiración para la praxis política. Si el pasado es utilizado como fuente de principios ideológicos, ¿cómo puede decirse que la ideología rompe con la tradición?

La paradoja es aparente y se resuelve si se tiene en cuenta que una cosa es tomar a la tradición como fuente de inspiración para resolver los problemas políticos y otra cosa es aceptar la tradición ideológica. La tradición del pueblo peruano no es una **tradición ideológica** sino una **tradición práctica**, es decir una tradición de las maneras como ha resuelto los problemas que le presentaba la escasez de la naturaleza y su propia realidad social. Nuestra tradición ideológica en cambio revela la manera como los políticos e intelectuales del Perú del siglo XIX y del siglo XX han tratado de fundar, justificar y orientar la acción política mediante el pensamiento teórico. Y es con esta tradición con la que rompe

de manera radical **El Perú como Doctrina**, no con la tradición del pueblo peruano.

Todas las ideologías que han tenido influencia importante en la historia de la política latinoamericana y peruana han tenido una nota común: han utilizado como instrumento conceptual la filosofía europea de los siglos XVII, XVIII y XIX en sus aspectos más abstractos. Para decirlo con rigor académico, han utilizado la **metafísica especulativa como fundamento último de la praxis política** (1). La metafísica que se ha utilizado es una metafísica ya superada, cuyas expresiones más modernas pertenecen a los dos primeros tercios del siglo pasado y cuyos resultados tienen notable **importancia histórica**, pero no son aceptados por el pensamiento filosófico moderno (2).

El Perú como Doctrina significa un viraje total frente a esta tradición, una ruptura completa y definitiva. Porque fundamenta la praxis política no en la metafísica especulativa europea de los siglos XVII, XVIII y XIX, sino en la inspiración que encuentra en el pueblo profundo del Perú. Por eso Belaúnde rechaza de plano las filosofías extranjeras (1).

En lugar de la metafísica, Belaúnde propone la sabiduría popular como fuente de inspiración, como justificación y como orientación de la acción política. O sea, frente al sistema especulativo de índole no científica, característica de la metafísica occidental, se proclama la intención de inspirarse en la tradición autóctona, de utilizar las soluciones de los humildes. Contra una metafísica especulativa y anticuada el fundador de Acción Popular propone una doctrina que reconozca el valor y la dignidad de los humildes. Y, como vere-

(1) Rebasaría la intención de la presente exposición explicar al lector en detalle qué cosa es la metafísica. Bástenos decir que, de manera aproximada se entiende por metafísica una doctrina filosófica que pretende brindar un conocimiento último, global (es decir total, que abarca todos los aspectos) y definitivo del mundo, de la naturaleza, de la vida, del hombre y de la sociedad. En la tercera parte, 12-6) tratamos este punto en forma algo más amplia.

(2) Este punto se desarrolla más extensamente en la Tercera Parte.

(1) La Conquista del Perú por los peruanos, pág. 2 y pág. 17. (Textos ya citados).

mos, esta posición corresponde totalmente a los modernos planteamientos de la filosofía sobre lo que debe y puede ser una ideología. Los resultados más recientes de la investigación filosófica, muestran que las viejas doctrinas metafísicas no pueden ya mantener su validez y que la metafísica como disciplina filosófica, a pesar de su interés y de su importancia, no puede llegar a resultados definitivos. En consecuencia no puede servir de fundamento ideológico, porque no ofrece una base segura para justificar la acción. Esta acción debe ser justificada de otra manera, y la mejor manera de hacerlo es mediante la tesis de que el hombre es el valor fundamental sobre el que debe centrarse la sociedad y el estado. Y esto es exactamente lo que significa el planteamiento de Fernando Belaúnde. **El Perú como Doctrina** al utilizar la tradición del pueblo profundo como elemento ideológico, rompe con la tradición política y crea una ideología totalmente nueva en América Latina que **coloca al pensamiento ideológico peruano a la altura de los tiempos** (1).

Capítulo 2 — El contenido ideológico de "El Perú como Doctrina"

a) Cooperación Popular

De todas las tradiciones del pueblo peruano la más importante, la más profunda, la más universal, es la de **cooperación popular**. Es la más importante porque es la que permite resolver los problemas más graves del Perú actual. Su utilización como fuente de trabajo creador permite romper el **círculo vicioso de la pobreza** que es la dificultad más grave para iniciar el desarrollo. Es la más profunda porque viene de los tiempos aurorales de la historia, anteriores al Incanato, anteriores incluso a las grandes civilizaciones que precedieron a la sociedad incásica. Toda la **Civilización Andina** se fundó en la **cooperación popular**, en el trabajo colectivo orientado en beneficio de la comunidad. Sin este tipo de trabajo no puede comprenderse nada de lo que sucede en la historia del Perú Antiguo. En él y por él se revela el alma del

(1) Ver Segunda Parte, 7 y 8 y Tercera Parte 13 - a) y b)

pueblo peruano autóctono con toda su fuerza y su grandeza. Es la más universal porque, de todas las tradiciones de nuestro pueblo autóctono es la que más se ha conservado. No hay lugar del Perú donde no se practique, incluso en la costa y en la selva. Las tradiciones artísticas, sociales, etc. varían de una región a otra, pero la cooperación popular es una constante del pueblo peruano. Como ha dicho un distinguido etnólogo sanmarquino, la cooperación popular es una **verdadera pasión nacional**. Debido a la importancia de esta tradición nuestro partido ha tomado su nombre de ella. Por eso se llama **Acción Popular**. Fue cuando comprendió lo que significaba la acción de los pueblos, la cooperación popular, que Fernando Belaúnde Terry descubrió el nuevo horizonte ideológico que ha transformado la historia política del Perú; fue en ese momento, relatado por él tantas veces de manera tan hermosa y dramática, que nació **El Perú como Doctrina** (1).

El origen de la tradición de cooperación popular es la **minka**, nombre conservado a través de los siglos, con algunas variantes regionales (2), y también el **ayni**. La **minka** era el trabajo colectivo de las tierras de la comunidad. Participaban en él todos los miembros útiles del grupo (3). El **Ayni** era el trabajo de ayuda recíproca que se prestaban los individuos o los grupos de la comunidad. Generalmente se practicaba entre familias amigas para facilitarse las faenas agrícolas. Es lo que el Inca Garcilaso llamó, citando al Padre Blas Valera, la ley de la fraternidad (4) (5). **Minka** se deriva

(1) Recordemos las citas en 1 - b (La Conquista del Perú por los peruanos, pág. 14) y 1 - c) I (Pueblo por pueblo, pág. 13).

(2) En algunas regiones se denomina MINGA. En otros lugares tiene nombres españoles como FAENA.

(3) El Inca Garcilaso describe el trabajo en común en párrafos inmortales. Ver los Comentarios Reales, Libro V, caps. I, II y III.

(4) Comentarios Reales - Libro V, cap. XI

(5) Luis E. Valcárcel: Historia del Perú Antiguo, Primer Tomo pág. 495 y sigts. Editorial Juan Mejía Baca 1964. El libro del Dr. Valcárcel es invaluable para conocer el Antiguo Perú, porque trata todos los temas importantes y menciona los textos de los cronistas que sirven de fuente al historiador.

del verbo **minkay** que en runa simi (quechua) significa **invitar**. **Ayni** viene de **aynikuy** que significa darse algo o ayudarse recíprocamente.

La cooperación popular como principio ideológico es la base del puente que permite sobrepasar el abismo originado por el desgarramiento inicial. Porque de todas las tradiciones del pueblo peruano, de todos los hechos históricos de nuestra nación, es el que revela con mayor significación el valor del elemento autóctono. Es sobre todo en la cooperación popular, donde nuestro pueblo profundo, nuestra mayoría olvidada, revela sus poderes creadores y su manera original de vencer la hostilidad de la naturaleza. Es a través de ella que hoy día el Perú es un país que ha pasado del estancamiento y del silencio a ser considerado como un país líder, como un verdadero ejemplo para todos los países en trance de desarrollo (4).

Pero la cooperación popular es algo más que una mera afirmación humana. Los métodos de cooperación popular son una solución al problema del subdesarrollo porque permiten dos cosas fundamentales: realizar el desarrollo a pesar de la escasez de capital monetario y transformar la sociedad dentro del sistema democrático, es decir dentro de la libertad. El problema principal que plantea cualquier proceso de desarrollo es el del ahorro. Para desarrollar hay que capitalizar y para capitalizar hay que invertir parte de las utilidades en la formación de nuevo capital. Mas la única posibilidad de invertir para aumentar el capital es ahorrar. **Toda proceso verdadero de desarrollo impone un proceso drástico de ahorro.** Esta drasticidad nos permite comprender porque en el pasado los procesos de desarrollo fueron tan crueles y dramáticos. El desarrollo de los países de la Europa capitalista del siglo XIX se realizó en medio de un sufrimiento pavoroso. El ahorro se logró considerando el trabajo no como expresión de la personalidad humana y como esfuerzo de

(4) Hoy día Chile y Costa Rica están aplicando los métodos de Cooperación Popular, inspirándose explícitamente en la experiencia peruana.

humanización del mundo sino como una mercancía cualquiera. Los capitalistas, mediante la ley de la oferta y la demanda lograron reducir los salarios al mínimo vital y pudieron así, ahorrar la cantidad necesaria de utilidad para iniciar el despegue y elevarse luego a los fabulosos niveles de desarrollo que ha alcanzado hoy día el mundo occidental. Pero sólo pudieron hacer esto mediante una explotación intolerable de los hombres, mujeres y niños que tuvieron que vender su trabajo a precios miserables. La crueldad del proceso condujo automáticamente al comunismo.

El marxismo opone al capitalismo una concepción muy diferente de la que deben ser las relaciones entre el hombre, la sociedad y el trabajo. Pero el método mediante el cual los países comunistas han logrado el ahorro drástico necesario a su desarrollo es exactamente el mismo: una intolerable congelación de los salarios, lograda a través del sacrificio y el sufrimiento del trabajador. Para alcanzar el desarrollo, los países socialistas congelan el monto de los salarios e impiden a los trabajadores organizarse para alcanzar un mejor nivel de vida. El Estado impone, con este fin, un régimen dictatorial incompatible con la libertad y la dignidad humanas.

Los métodos de cooperación popular hacen posible el ahorro drástico necesario al desarrollo, dentro de la libertad y el respeto a la dignidad humana.— Porque gracias al trabajo colectivo y libre de los que la practican, se ahorran los gastos de mano de obra que constituyen gran parte del gasto total de la inversión. El dinero ahorrado se reinvierte y el efecto es exactamente igual al de la reinversión lograda a través de la explotación o el sojuzgamiento del obrero o del campesino. Gracias a que la minka sólo se practica libremente por el pueblo peruano, a que es voluntaria, el ahorro puede lograrse sin tomar medidas de fuerza y sin reducir al trabajador a la condición subhumana de mercancía. Así, la tradición del pueblo peruano permite resolver el problema prin-

principal del desarrollo: como lograr el ahorro drástico que requiere la reinversión sin someter al pueblo a la tortura de la explotación o de la tiranía totalitaria. El Perú ha encontrado su propia metodología para el desarrollo y esta hazaña extraordinaria ofrece una solución a todos los pueblos en condiciones históricas, sociales y económicas similares a la suya.

Pero la riqueza de este principio fundamental no se agota en los dos aspectos mencionados. El principio de la **Cooperación Popular** no sólo es la afirmación más vigorosa y el reconocimiento más definitivo que se puedan hacer del elemento autóctono, no sólo es un aporte revolucionario a la metodología del desarrollo. Es, además de estas dos cosas, **la expresión más alta de nuestra ética colectiva**. En él se descubre la capacidad de los peruanos de constituir un tipo de trabajo que trasciende el mero interés individual. A través de la **cooperación popular**, se demuestra que es posible crear un tipo de organización social en que **todos trabajen para todos**, y en que el trabajo se realice libremente. El trabajo colectivo y libre, que constituye la tradición más importante del pueblo peruano, prueba que los seres humanos son capaces de superar las fuerzas negativas que se originan en el afán de dominio o de lucro y que son la causa de que las sociedades históricas hayan sido siempre injustas. El principio de la cooperación popular es por eso la manera como el ser humano puede afirmarse más plenamente, realizando a la vez su plenitud individual y social. Individual, porque actúa libremente, elige cooperar con los demás en bien de todos mediante una elección que depende exclusivamente de él. Y social, porque, al elegir la cooperación para un fin que trasciende su puro interés individual, desaparece la contraposición entre lo individual y lo social. Siendo libre y dueño absoluto de sus actos está, sin embargo, perfectamente integrado al grupo social, su acción es compatible con la acción de todos los miembros del grupo. Por eso consideramos que la cooperación popular es el instrumento más eficaz para transformar la sociedad y para resolver sus problemas. Y por

eso preconizamos que debe erigirse en principio universal de la colectividad peruana. La cooperación popular se ha iniciado como un método para forjar la infraestructura y hacer posible el desarrollo. Pero su sentido rebasa la acción constructiva. La acción popular debe ser el método general de resolver los problemas sociales que no pueden ser resueltos debido a carencia de medios económicos, culturales, técnicos, o de cualquiera otra índole. Todos los grupos humanos, todas las profesiones, todos los gremios, todos los hombres y mujeres del Perú en condiciones de realizar algún esfuerzo definido, deben de participar en el grandioso proceso del trabajo colectivo y libre.— Además de la forjación de la infraestructura, se puede contribuir a crear todo aquello que necesite el conglomerado social. La alfabetización, los servicios médicos, la defensa jurídica de los abandonados, la ayuda técnica al estado y a las comunas, servicios de control y vigilancia, de abastecimientos, etc. La cooperación popular debe ser la gran movilización de todos los peruanos al servicio de todos los peruanos. Cuando alcancemos esta meta, nuestra Patria habrá alcanzado la ingración total y señalará a los demás países el camino hacia la verdadera libertad. . .

b) Equilibrio hombre-tierra

Uno de los aspectos más admirables de la Sociedad Andina fue la manera cómo utilizó la tierra para ponerla al servicio del bienestar colectivo. Hay hombres de otras culturas que han hecho gala de ingenio en la utilización del agro y en su distribución, como los egipcios que, al verse obligados a rehacer anualmente los linderos de las tierras cercanas al Nilo (debido a las inundaciones) crearon las bases empíricas de la geometría. Pero no hay ninguna civilización en la historia que pueda compararse a la Andina en la manera de utilizar la tierra en favor del hombre. Puede decirse que todas las actividades del pueblo y del estado estuvieron cen-

(1) Es lo que Fernando Belaúnde Hama "la filantropía de los pobres".

tradas en resolver el problema de dar tierra a todos y cada uno de los ciudadanos. La tradición de cooperación popular, que, como hemos visto, es la más importante, se constituye, precisamente, como solución a este problema. Para resolverlo, el hombre andino tuvo que inventar un estilo propio de trabajo colectivo.

"En el Imperio cada nuevo pálpito de vida humana fue recibido con un nuevo brote de vida vegetal", ha dicho Fernando Belaúnde en numerosos discursos y escritos, indicando así, de manera precisa, el hondo significado humano de la política agraria de los Incas. Demasiado conocidos son los procedimientos que se utilizaron en el Antiguo Perú en el reparto de la tierra para repetirlos en estas líneas. Bástenos decir que la economía del Imperio se fundó en el **equilibrio entre el hombre y la tierra. El cultivo de la tierra fue proporcional al incremento de la población.** Y esta proporcionalidad se aplicó no solamente a los súbditos útiles, capaces de laborar la tierra sino a todos sin excepción. Sólo los perezosos quedaron excluidos mediante severos castigos. Pero los que no podían cultivar la tierra por razones de fuerza mayor como infancia, enfermedad, vejez o invalidez participaron también en la misma proporción. La tierra se utilizó con sentido humano, **la posesión de la tierra como fuente de alimento se consideró como el primer derecho de toda persona, fuera cual fuera su condición su sexo, su edad y su capacidad de trabajo.** No hay ninguna civilización histórica que se haya constituido sobre esta base, ni siquiera la Occidental que sólo ha llegado a la misma concepción que la Andina después de siglos de maduración filosófica, ética y técnica y de trágicas luchas fratricidas.

Pero lo más extraordinario de todo es que los Incas fueron los primeros en realizar de manera consciente y sistemática **reformas agrarias.** Cuando conquistaban una nueva comarca, en lugar de utilizar a los conquistados como esclavos en el cultivo de sus nuevas posesiones, procedían de inmediato a redistribuir la tierra con un criterio social y científico. Desposeían a los grandes propietarios y dividían las tierras de la misma manera que lo estaban en el Imperio: una parte para la comunidad, lo suficientemente grande y fecun-

da para alimentar a toda la población de manera satisfactoria, otra para el Sol y otra para el Inca. Estas dos últimas, como se sabe, tenían una triple finalidad: servían para sufragar los servicios del Imperio, se utilizaban para formar reservas que pudieran ser empleadas en casos de calamidad y evitar las hambrunas, y eran la reserva para aumentar las tierras de la comunidad en caso de que el ofrecimiento de la población —que era muy rápido debido al cuidado que tenía el Estado de la salud y de las condiciones de trabajo de sus súbditos— pusiera en peligro el equilibrio hombre-tierra (1).

El principio del equilibrio hombre-tierra es la fuente de inspiración para la Reforma Agraria que debe realizarse en el Perú. Desde luego adaptarse a los tiempos actuales. El equilibrio entre el hombre y la tierra no significa que cada peruano deba recibir hoy día un tupu como recibían los hombres en el Imperio. Las técnicas modernas han cambiado por completo la proporción entre el hombre y la tierra. Día a día el aumento de la productividad agraria disminuye las dimensiones del área que debe utilizarse. Pero el significado del principio imperial es que la tierra debe cul-

(1) Sobre el equilibrio hombre-tierra ver lo que el Inca Garcilaso de la Vega ha escrito en los Comentarios Reales Libro V caps. I, II y III. También el cap. XI en donde nos dice que en el Imperio existió una verdadera ley agraria Blas Valera, afirma comentando la estructura de la Sociedad Andina que los Incas fueron superiores a los chinos, japoneses, hindús, romanos y griegos. Blas Valera fue criollo o mestizo, según se dice hijo natural de un conquistador vecindado en Chachapoyas. Luis Valera y de Francisca Pérez, al parecer española o mestiza. Fue religioso jesuita. Más importante aún es el testimonio del más grande de los cronistas españoles, Cieza de León, que a pesar de pertenecer al grupo de los conquistadores siente una amorosa admiración por la organización social y económica del Imperio incaico. Ver, sobre este punto Del Señorío de los Incas, caps. XVII y XIX. Ediciones Argentinas Solar, Buenos Aires, 1943. Ver también Baudín, El Imperio socialista de los Incas, cap. VI y IX. Edit. Zig-Zag - Santiago 1955. — Valcárcel, Historia del Antiguo Perú. Op. cit. Primer Tomo, pág. 419 y sigs.

tivarse de tal manera que se dé abasto para la alimentación sana y abundante de todos los ciudadanos. Y esto sólo puede lograrse mediante los métodos que emplearon los antiguos peruanos: mediante la ampliación de las tierras cultivables y mediante la adecuada redistribución de la tierra cultivada (1).

c) Planificación

La importancia de la planificación en el Imperio es reconocida por todos los que han estudiado la Civilización Andina y, en general, por todos los grandes historiadores. No se trata de la existencia de ciertas analogías entre algunas costumbres del pueblo andino y el moderno concepto de planificación, ni de meras coincidencias anecdóticas. Se trata de una auténtica planificación. Los Incas planificaron para poder mantener el principio fundamental hombre-tierra, para hacer posible que el Estado ofreciera a todos sus súbditos la garantía de una vida estable, sana y segura, incorporando nuevas tierras al sistema económico del Imperio, equilibrando los procesos de la oferta y la demanda, evitando las irregularidades producidas por fuerzas extrañas como sequías, heladas, etc. En una palabra el sistema económico y estatal del Incaico estuvo centrado en torno del hombre. Y esto no puede lograrse sino a través de una ordenación planificadora de la acción gubernamental (2).

Los incas planificaron no sólo las relaciones entre la producción y el consumo (abastecimiento) sino todo lo que tuviera importancia para la eficacia de la administración estatal, como el transporte, creando la mejor red caminera del mundo de su época, el sistema de correos, la creación de nue-

(1) Edgardo Seoane, partiendo de las tradiciones descritas y utilizando las modernas concepciones, ha elaborado la teoría populista de la reforma agraria. Ver, sobre este punto, su notable libro: *Surcos de Paz*. Op. Cit.

(2) Sobre la relación central que el hombre ocupó en el sistema estatal incaico, ver más adelante: 3-c).

vas ciudades (1) —y —lo que es verdaderamente increíble para la época— el desplazamiento de masas humanas. Los modernos análisis económicos muestran que uno de los factores más directos del sufrimiento del pueblo en los grandes procesos de evolución económica es el **desarraigo**. En Occidente se produjo debido al aumento de la productividad agraria, que permitió abastecer de alimentos básicos a la población utilizando una extensión de tierra mucho menor. Esto bajó los precios de los productos agrícolas y originó una emigración del campesino hacia la ciudad. De esta manera nace el moderno proletariado europeo. En Roma, las Guerras Púnicas produjeron fenómenos de desarraigo masiva debido a la desposesión del pequeño campesino —mientras servía en el ejército— por los grandes patricios latifundistas. Y este desarraigo creó también el proletariado de la época. En el Imperio, la expansión militar y económica obligó a colonizar nuevas regiones y para hacer esto fue necesario efectuar una gran cantidad de desplazamientos humanos. Pero estos desplazamientos no se realizaron de manera espontánea o mediante la utilización de esclavos, sino de manera planificada y teniendo en cuenta, en todo momento, la condición humana de los trabajadores. Los **mitmakuna** (2) fueron seleccionados teniendo en cuenta las costumbres de la nueva región donde iban a desplazarse y las condiciones climáticas. En este aspecto la planificación incásica alcanzó una eficiencia que aún no ha logrado en los países modernos. (3). Para

- (1) La famosa piedra de Sayhuiti, cuya réplica se exhibe hoy en Palacio de Gobierno por iniciativa del Presidente Belaúnde, sugiere la idea DE QUE LOS INCAS PLANEARON la construcción de sus ciudades y que utilizaron **maquetas** para orientar la acción de sus ingenieros.
- (2) Los españoles confundieron a menudo los términos quechuas, cosa explicable porque la fonética del castellano es muy diferente de la del runa simi. Por eso llamaron **MITIMAES** a los **mitmakuna**, y así ha pasado la denominación a la historia.
- (3) Sobre la enorme consideración que se guardaba en el régimen incaico por los **mitimaes**. Cieza de León ha escrito páginas decisivas. Ver *Del Señorío de los Incas*. Cap. XXII págs. 127 y sigtes.

lograr esta eficiencia es imprescindible disponer de algún método estadístico especial, y los incas crearon este instrumento: los famosos quipus, que les permitieron organizar la estadística con exactitud sorprendente.

Hablando de la organización del Imperio, Baudin, autor del libro **El Imperio Socialista de los Incas**, nos dice:

"La comunidad... es una formación espontánea y no una creación racional; es un sistema soportado y no un sistema querido.

Por el contrario, la obra que vamos a examinar ahora (**El Imperio Incaico**) lleva la huella propia del socialismo, porque es un ensayo de racionalización de la sociedad. Es el nombre su autor, es él quien ha concebido su plan y quien ha impuesto". (1).

Y más adelante agrega:

"Que haya podido construirse un imperio racional y geométrico con todas sus piezas a comienzos del siglo XV, en un país de regiones aisladas, con sociedades cerradas, he ahí lo que es singular y lo que da una alta idea del fundador el Inca Yupanqui, cuyo sobrenombre es Pachacútec, es decir, el transformador del mundo". (2).

El historiador Métraux, uno de los pocos historiadores que regatean la importancia de los aportes de la Cultura Andina, no puede ocultar su admiración. Así escribe:

"Sería injusto negar a los Incas cierto sentido de la planificación económica y social. Los textos pueden prestarse todo lo que se quiera a interpretaciones múltiples, pero el sistema caminero establecido por los soberanos del Cuzco es-

1) Louis Baudin: **El Imperio Socialista de los Incas**. Empresa Editora Zig Zag. Santiago de Chile, 1955, pág. 183.

2) *Ibid.* pág. 185. Baudin dice que Pachacútec es el fundador, no porque fuera el fundador del Imperio sino porque fue el fundador de la planificación del Tahuantinsuyu. De allí su nombre, Pacha, mundo y qutek, transformador, porque es evidente que no hay nada que permita transformar la realidad con mayor eficacia que el planeamiento.

tá todavía allí para atestiguar su voluntad de unificar y de gobernar el conjunto de sus conquistas.

En fin, ninguna duda sobre la administración inca (y Métraux siempre duda) resiste a la descripción que nos ha sido hecha de su servicio de correos". (1).

Estas opiniones de historiadores que han estudiado el Perú antiguo, son espectacularmente refrendadas por Arnold Toynbee uno de los más grandes historiadores de todos los tiempos, Toynbee es el autor de un monumental estudio sobre la evolución de las diferentes civilizaciones. Por eso cuando admira algún aporte cultural es porque lo ha comparado con las realizaciones de otras civilizaciones o sociedades. Hablando de la política de desplazamientos humanos, nos dice:

"A pesar de estas lagunas e incongruencias es aún cierto, en términos generales, que una política relativamente constructiva y humana de colonización constituye uno de los rasgos distintivos de un estado universal.

La más amplia, científica y benéfica aplicación de tal política, de entre todos los casos que conocemos, es el sistema practicado por los incas".

"El gobierno trataba a esta clase de colonos (los miti-maes) con estudiada consideración. Les concedía largos términos de excepción de todos los impuestos" (2).

Esta opinión es muy importante porque cada vez que Toynbee analiza alguna forma cultural, la compara siempre con las realizaciones análogas de las restantes civilizaciones. De manera que al hacer esta afirmación, está diciendo que la planificación incaica, en relación al importante factor de desplazamiento de población, ha sido superior al de todas las demás culturas, no sólo del pasado, sino incluso del presente, como la Occidental.

(1) Alfred Métraux: Les Incas. Editions du Seuil. Colección Le temps qui-court. París, 1962, págs. 108, 109 y 111.

2) Arnold Toynbee. Un estudio de la Historia. Volumen VII. Primera Parte, Estados Universales. Págs. 161 y 162. Emecé Editores. Buenos Aires 1960.

Por eso en el caso de la planificación podemos tomar como fuente de inspiración nuestra propia historia, porque ella nos brinda una base no meramente analógica y aproximada sino conceptualmente elaborada que corresponde, de manera asombrosa, a las concepciones modernas, superándolas en algunos aspectos.

d) Mestizaje de la economía

El rasgo más característico del subdesarrollo es lo que los economistas modernos llaman **bipolaridad**. La economía del país subdesarrollado tiene dos polos, un polo desarrollado, en el que la economía es monetaria y de mercado, al igual que en los países más evolucionados, y otro polo, de extensión mucho más grande, en el que la economía es de subsistencia. El gran problema que encuentran los países de economía bipolar para iniciar el desarrollo, es la desconexión dinámica de ambas regiones. El polo de economía de mercado funciona por cuenta propia. Utiliza recursos del polo de economía de subsistencia, pero sólo para su propio provecho. Lo utilizado no repercute sobre la región atrasada, no contribuye a dinamizarla. No hay un proceso que conecte ambas regiones y que permite el fortalecimiento progresivo del polo subdesarrollado.

En el Perú, el sistema es, naturalmente, bipolar. Pero hay una diferencia con los demás países que están en condiciones económicas semejantes. La población que tiene una economía de subsistencia, tiene también la tradición de cooperación popular. Inspirándose en esta tradición Fernando Belaúnde propone crear el **mestizaje de la economía** (1). En las economías bipolares corrientes, la región desarrollada sólo dispone de capital para invertirlo en su propio sistema, pero es totalmente incapaz de hacer inversiones monetarias suficientes para dinamizar al polo de subsistencia. Para hacer esto se necesita forjar la infraestructura (camino, puentes, hos-

1) Perú como Doctrina, pág. 6.

pitales, escuelas, etc.) y esto rebasa por completo sus posibilidades monetarias. Pero gracias a la cooperación popular es posible forjar esta infraestructura ahorrando la mano de obra, y esto permite dinamizar el polo subdesarrollado de manera que pueda conectarse con el desarrollado formando un sistema mestizo y unitario. Una vez efectuada la conexión de los dos polos la economía comenzará a desarrollarse y, en el futuro, todo el sistema será monetario. Pero esto sólo se puede lograr uniendo a ambas economías, la monetaria y la de subsistencia en un sistema coordinado y complementario.

El concepto de mestizaje es de gran importancia en **El Perú como Doctrina**. No debe creerse de ninguna manera que nuestra ideología es indigenista. El indigenismo es arcaizante, es un retorno al pasado. **El Perú como Doctrina** consiste en buscar en el pueblo la enseñanza para resolver nuestros problemas. Belaúnde rara vez habla del indio. Habla del Imperio, del Antiguo Perú pero sobre todo habla del pueblo, siempre del pueblo. Que nuestras mayorías populares estén integradas en parte por indios, no tiene importancia. Lo importante es que son hombres que han sido negados y que, por eso mismo, deben ser reconocidos.

A pesar del abismo creado por el desgarramiento inicial, desde el comienzo se produjo, como hemos visto, un fenómeno de ósmosis cultural y racial. Y esto era inevitable, pues todo tipo de agresión cultural produce fenómenos de mestizaje y de aculturación (1). En el caso de las civilizaciones Occidental y Andina la aculturación fue especialmente intensa. La tragedia fue que, a pesar de esta aculturación y de la fusión de las sangres, los grupos humanos permanecieron separados en el contorno y en el alma (2). No obstante, la fuer-

- 1) A veces hay excepciones pero son muy raras, como el caso de los hicsos en Egipto, que por razones que hasta ahora no pueden explicarse no dejaron huellas de su paso por el país. Les dejaron el carro de combate y nuevas tácticas militares.
- 2) Es difícil saber a ciencia cierta hasta dónde ha avanzado el mestizaje racial en el Perú. Es un hecho que se ha extendido a casi todos los ámbitos de la nacionalidad, incluso hasta regiones muy

za aglutinante de ambas culturas transformó a nuestro país en una realidad mestiza. El mestizaje impuso un sello característico a nuestro país, una modalidad tan marcada que debe considerarse como esencial. Por eso dice Belaúnde:

"Perú, que no es completamente Tawantinsuyu ni completamente España, simboliza el mestizaje que define su indiscutible realidad actual. Han fracasado todos los intentos de soslayar esta realidad" (1).

La Cooperación Popular, que constituye el aporte más importante de nuestra tradición a la solución de la problemática peruana, es un caso típico de mestizaje. Es cierto que como tradición, ha conservado la minka y el ayni con fidelidad notable. Pero como programa de gobierno encaminado a resolver el problema del subdesarrollo es inevitablemente mestizo. Más aún si no fuera un mestizaje perfecto, sería imposible aplicarla a la solución de nuestros problemas. La cooperación popular se basa en el pacto con el pueblo que realizó Belaúnde durante su campaña electoral. El pueblo debe poner su trabajo y el Estado su poder económico y su eficacia técnica. El trabajo del pueblo es típicamente andino, pero la ayuda del Estado es típicamente occidental. Porque la ayuda consiste en maquinarias, que son producto de la técnica occidental, en capital monetario, una creación económica de Occi-

apartadas. Pero también es cierto que hay numerosos grupos de raza pura en muchos lugares. En la mayoría de los casos el mestizaje presenta un porcentaje mucho menor de sangre hispánica (el mestizo se cruza con frecuencia con india pura). Pero a pesar de las diversas influencias culturales y raciales, los miembros de la mayoría campesina se sienten identificados con las tradiciones, la organización social y la concepción del mundo que caracterizan a los elementos autóctonos. Por eso, aunque no puede hablarse de raza autóctona pura en sentido absoluto, puede denominarse a los elementos que están dentro de la tradición que la mayoría ha conservado de los grupos precolombinos, elementos autóctonos. Su aspecto racial, su lenguaje, su manera de ser, su mundo todo, es el de los autóctonos.

1) Perú como Doctrina, pág. 4.

dente, en asistencia técnica, que es también típicamente occidental. El trabajo libre del pueblo no bastaría para lograr el desarrollo. Sin la técnica se perdería demasiado tiempo, se gastaría demasiada energía para lograr el despegue. Pero sin el trabajo voluntario del pueblo la técnica tampoco basta. Porque nuestro país carece de capital suficiente para aplicarlo en las dimensiones y en las formas en que debe aplicarse. Sólo el mestizaje de la técnica occidental con las formas andinas de trabajo colectivo y libre permite resolver el problema del subdesarrollo. El mestizaje no sólo es una realidad de la que no podemos prescindir, sino que es la **condición necesaria** para que pueda aplicarse la solución que emana de la sabiduría popular.

e) Justicia distributiva

El equilibrio hombre-tierra tiene como fin una distribución justa del producto de la tierra. Si, se persigue el aumento de la tierra de manera proporcional al aumento de la población, para que los hombres que la cultivan reciban los frutos. Así fue efectivamente en el Incario. Sin embargo, el principio de la justicia rebasó el principio del equilibrio. En el Imperio no solamente hubo proporcionalidad entre la cantidad de población y la posesión del agro, sino que la totalidad de la vida social y económica se organizó en función de la **justicia distributiva**.

La finalidad principal del Estado era que todos los súbditos **pudieran vivir sin angustia**, sintiéndose miembros **plenamente incorporados** de la colectividad. Y para que esto fuera posible cada súbdito tenía **derecho** de disfrutar de lo producido. Este derecho básico, que se **tenía por el solo hecho de nacer**, impuso normas distributivas a la producción. Esto explica que aquellos que no contribuían a la producción por razones ajenas a su culpa, también pudieran usufructuar de ella. La posibilidad de usufructo sin contribución productiva es, en esencia, una **norma de justicia**. Si los Incas sólo hubieran alimentado al pueblo para disponer de una fuerza de trabajo que les permitiese extender su imperio, o para **aumentar una productividad** que iba a ser acumulada por ellos, no

hubiera sido posible que los elementos improductivos, como los huérfanos, los enfermos, los lisiados, los ancianos, recibieran también su parte del producto del trabajo colectivo (1). Esta justicia no sólo fue en relación a la tierra sino que se extendió a los alimentos, a la vivienda, a los enseres, al ganado, etc. Todo ciudadano tuvo derecho a poseer lo necesario para vivir con seguridad y decencia. Los incapaces de producir, recibieron también su parte de la producción no agraria. Puede por eso considerarse que la **seguridad social** fue uno de los aspectos más característicos e importantes del Imperio.

Pero además de un principio de distribución, en el régimen del Imperio existió un principio de **redistribución**. Todos los historiadores y cronistas coinciden en el hecho, extraordinario para la época, de que la producción de las tierras que pertenecían al Estado, es decir, las tierras del Inca y del Sol, era no sólo para mantener el culto, el ejército y la corte, sino, en su mayor parte se destinaba a almacenamiento para los casos de calamidades (sequía, huacos, heladas, etc.), y, en general, para compensar las bajas y los excesos de producción. Se destinaba también a la creación de servicios, como el alimento de las posadas distribuidas en todo el territorio (2).

El admirable sistema de distribución y redistribución que existió en el Imperio es una incitación para cambiar el sistema que tradicionalmente ha existido en el Perú, en el cual, la mayor parte de la producción es acumulada en unas pocas manos. De allí que una de las metas de nuestro movimiento sea la de un cambio efectivo en la estructura de la propiedad, utilizando como uno de los medios para este fin, el cambio del sistema tributario.

1) Sobre la justicia distributiva ver, *Comentarios Reales*, op cit. Libro V., cap. II. Valcárcel, op cit, Primer Tomo, págs. 419 y sigts. y sobre todo págs. 52 y 53. Muy importantes también los datos que nos proporciona Cieza de León. Op. cit. Caps. XVII y XIX.

(2) *ibid.*

f) Culto al trabajo.

Con frecuencia se olvida el aspecto más importante del desarrollo: **la voluntad de desarrollar**. Los teóricos del desarrollo hablan del aumento de las inversiones, de la proporción adecuada entre este aumento y el aumento de la población, de la productividad, del ahorro drástico, de la reinversión, etc. Pero se olvidan de que nada de esto contribuye a poner en marcha y a culminar el desarrollo si el pueblo no tiene la voluntad de trabajar con intensidad avasalladora, de trabajar con un ritmo tan intenso y acelerado que ello signifique la realización de una verdadera hazaña histórica. Esta hazaña sólo puede realizarse por medio del trabajo. Sólo un pueblo que rinde culto al trabajo puede romper la barrera del subdesarrollado y crecer por propia decisión.

Nuevamente nuestra historia y nuestra tradición nos brindan una fuente de inspiración al revelarnos que el pueblo peruano, desde los tiempos más remotos ha considerado el trabajo como un deber moral, como un principio casi religioso y como la fuente de todo bienestar. Testimonios de la asombrosa e inigualada capacidad de trabajo de los antiguos peruanos son las formidables obras de andenería, los caminos, las fortalezas, los templos que nos han legado como recuerdo de su grandeza y como desafío para el futuro. Al hablar de esta capacidad de trabajo, Belaúnde nos dice:

“En el antiguo Perú no había monedas, pero el Estado era plenamente consciente de la presencia de los brazos, siempre listos a ponerse en movimiento”. (1)

Fue tal el valor que el antiguo peruano confirió al trabajo que puede considerarse a la Sociedad Andina como única en relación a esta concepción. Es notable, por ejemplo, su diferencia con las civilizaciones semíticas en las que el trabajo es considerado como un castigo divino. Y también es notable su diferencia con las civilizaciones helénicas y occidental (en su primera etapa), en las que el trabajo es considerado

1) El Mestizaje de la Economía. Pág. 5.

como una tarea indigna de los seres superiores, que sólo pueden hacer los esclavos. Sólo en los últimos tiempos la Cultura Occidental ha llegado a considerar el trabajo como una condición necesaria para la humanización del mundo, tanto en su aspecto de naturaleza como de sociedad. La Sociedad Andina en cambio, no se eleva a esta concepción de manera evolutiva, sino que la incluye entre sus vigencias fundamentales. Empero, es de gran interés observar que la **Sociedad Andina** y la **Sociedad Occidental** son las únicas que consideran el trabajo como causa de ennoblecimiento. (2).

La prueba de que en el Antiguo Perú el trabajo se consideró como algo noble es que las autoridades que presidían el trabajo del pueblo, trabajaban al lado de los ciudadanos comunes realizando las mismas faenas que ellos. Todos trabajaban en el Imperio, hasta los Incas, y todos sentían orgullo de hacerlo. El trabajo era tan universal y se practicaba con tanto entusiasmo que, según el cronista Pedro Pizarro, se consideraba más como un fin que como un medio. "Su papel era asegurar, ante todo, la salud física y moral del trabajador". (3).

La Sociedad Andina es la única cultura que incluye entre sus principios éticos fundamentales el de no ser ocioso y que funda toda su estructura social y económica en el trabajo (4). Y por eso mismo, porque el trabajo fue el valor ético y social supremo, no constituyó una carga para el pueblo sino alegría. Una de las cosas que más impresionó a los españoles cuando llegaron al Perú fue ver la manera cómo los peruanos realizaban las tareas de la *minka*. Para ellos los trabajos colectivos

-
- 1) El cristianismo significa un cambio decisivo frente al valor del trabajo, que hace posible, siglos más tarde, la propia evolución de la actitud occidental.
 - 2) En la sección 3— Explicación histórico-cultural de El Perú como Doctrina presentamos una explicación de esta impresionante coincidencia.
 - 3) Cita de Pedro Pizarro en Baudin. Op cit. pág. 228.
 - 4) Recordemos los tres principios éticos que se enseñaban a los niños del Imperio, fuera cual fuera su condición: *ama qella, ama suwa, ama iulla* (no seas ocioso, no seas ladrón, no seas mentiroso).

se hacían en son de fiesta, con cantos y danzas, porque expresaban la concepción del mundo en que vivían. Sobre este punto nos dice Baudin:

“Uno de los grandes méritos del inca es haber hecho de este trabajo de la tierra un verdadero placer... El trabajo de las tierras era una de las mayores distracciones que ellos tenían”.

Y, más adelante:

“Se comprende la sorpresa de los españoles, poco habituados a mirar el trabajo como un placer. Nunca encontró más perfecta expresión en este mundo el “trabajo atrayente” soñado por Fourier”. (1).

Pero lo más extraordinario de todo es que el campesino peruano ha conservado a través de los siglos, a pesar del abandono, de la explotación y del desprecio, esta grandiosa concepción del trabajo. Quién conoce de cerca a los comuneros y los ha visto trabajar en sus faenas, quién los ha visto realizar sus trabajos de cooperación popular aplicando los procedimientos clásicos de la *minka*, no puede dejar de sentir admiración al contemplarlos. Hoy día, como hace cuatro siglos, y mucho más de cuatro siglos, el pueblo profundo del Perú, tiene el culto del trabajo y es capaz de realizar con sus brazos obras grandiosas en medio de la libertad y la alegría. Por eso nuestro país no sólo es capaz de desarrollarse a pesar de la escasez de capital sino de enseñar al mundo una nueva metodología para la superación del subdesarrollado.

g) El Perú como Doctrina es una ideología abierta y una fuente inagotable de inspiración.

El contenido de **El Perú como Doctrina** que acabamos de exponer es el que utilizó Fernando Belaúnde Terry durante su campaña política entre los años 1956 y 1963. Los cinco primeros principios fueron enunciadas por él antes de 1960 y el último en 1961. Su eficacia política no puede ser negada. Hoy, Fernando Belaúnde es Presidente del Perú y Acción Popu-

1) Baudin, op cit, pág. 158

lar el más grande y fuerte de los partidos nacionales.

Pero la índole de la ideología nos permite ver que se trata de una ideología abierta, no de un sistema cerrado como es, por ejemplo, la ideología marxista. Si **El Perú como Doctrina** consiste en considerar a la tradición y la historia del pueblo peruano como fuente de inspiración para la acción política, es indudable que un estudio profundo de nuestro pasado y también de nuestro presente, abre perspectivas insospechadas. Las tradiciones populares, la historia de las naciones revelan la realidad de los hombres. Son por eso veneros insondables porque la realidad humana es inagotable. El talento individual puede agotarse, pero el poder creador del pueblo no tiene término porque el pueblo es la encarnación de la especie y por eso se renueva sin cesar. Así el estudio de las costumbres y de las realizaciones de nuestro pueblo en todas las épocas, permite enriquecer cada vez más el contenido de la ideología de Acción Popular. Como ha dicho Fernando Belaúnde Terry, nuestro gran maestro es el pueblo, el pueblo verdadero. Son los humildes los que nos han enseñado y nos siguen enseñando a leer el libro alucinante que se llama Perú. Nuestra ideología es como un árbol que bebiendo la savia que viene de las raíces y de las entrañas de la tierra, crece magestuoso y despliega cada día nuevas y más frondosas ramas...

En las líneas que siguen exponemos los primeros resultados de esta búsqueda que permite encontrar en las expresiones más directas y espontáneas de nuestro pueblo fuentes siempre nuevas de inspiración para la praxis política exigida por las circunstancias actuales. La mayoría de los principios ideológicos que se exponen han sido ya vislumbrados por el propio Belaúnde, que los ha mencionado en diversas reuniones partidarias y extrapartidarias, especialmente el del Estado de Servicio y el del Pleno Empleo, pero no han sido aquí formulados de manera sistemática. Otros han sido propuestos por diversos miembros del partido.

I.—Estado de Servicio

En la literatura económica de nuestros días es frecuente encontrar la expresión anglo-sajona **welfare state**, difícil de traducir a otros idiomas. En castellano puede expresarse como **Estado Benefactor** o **Estado de Servicio**. Con estas denominaciones se quiere expresar que el Estado debe ser un instrumento de bienestar colectivo, dedicado a servir a todos los ciudadanos sin discriminación de grupos, clases, razas, sexos, etc.

De acuerdo con la tesis marxista el Estado es un órgano de opresión de clase, mediante el cual la clase superior impone por la fuerza el orden económico que favorece sus intereses. Por eso el Estado debe desaparecer y la sociedad debe constituirse libremente, sin coacciones de ninguna especie. Esta concepción es completamente utópica pues, como lo demuestran la experiencia histórica y la propia teoría sociológica, es imposible que una colectividad determinada exista si no se organiza de manera estatal, es decir, sobre la base de un cuerpo legal que debe ser respetado y que exige por eso, la garantía de la fuerza.

Pero también es cierto que históricamente los estados han sido aprovechados por las clases dominantes con fines de poder político y económico. Contra esta situación, la Sociedad Occidental ha reaccionado de manera cada vez más definida, hasta que, en los últimos tiempos, sobre todo después de las dos últimas guerras mundiales, ha forjado y ha comenzado a realizar el ideal del **Estado de Servicio**, es decir de un Estado que no sea órgano de dominio de clase sino órgano de servicio al pueblo. El ideal del desarrollo, según el cual deben transformarse las estructuras sociales y económicas para elevar el nivel y el estilo de vida del pueblo, supone la existencia de un Estado que procure el bienestar de todos los ciudadanos. El ideal del **Estado de Servicio** es la expresión más clara y más reciente de la decisión del hombre moderno de liberarse definitivamente de todo tipo de opresión, de explotación y de mediatización. Hoy día constituye la meta inmediata de la historia sin distinción de naciones o de tipos culturales.

Los incas implantaron un sistema que es análogo a la idea moderna de **Estado de Servicio**. Desde luego, no puede coincidir de manera total con el concepto moderno porque en el Imperio hubo un grupo privilegiado. Pero ya hemos visto que,

en aquella época, ninguna nación de la tierra podía considerarse libre de este tipo de organización social. Sin embargo, lo notable del Incaico es que fue el único tipo de sociedad no accidental que **consideró al Estado como un órgano de servicio a la colectividad.** (1).

No es necesario repetir lo que ya hemos dicho cuando hemos hablado de la relación de equilibrio hombre-tierra, de la planificación y de la justicia distributiva. Es innegable que una sociedad en la que el Estado cuidaba de que todo hombre tuviera la tierra necesaria para alimentarse, en que no hubo pobres porque el Estado velaba por la salud y el bienestar de todos los súbditos, en que se tomaban precauciones para evitar las hambrunas, en las que se redistribuían las tierras de atrás regiones conquistadas para conservar el equilibrio económico etc., fue una sociedad que consideró al Estado no como órgano de opresión sino como medio de servir a la colectividad.

Más aún, el Estado Incaico no sólo organizó de tal manera el trabajo que se pudiese utilizar en beneficio de todos, sino que creó verdaderos servicios públicos, cuyo carácter de beneficio colectivo es tan característico que corresponde exac-

1) Sobre la concepción del Estado de Servicio que tuvieron los Incas, vale la pena leer los siguientes párrafos de la Historia del Perú Antiguo, (op. cit.) del Dr. Luis E. Valcárcel. "El hombre y la sociedad de los Andes bajo el Estado Imperial, dieron de sí el máximo de esfuerzo que correspondió a las expectativas de sus creadores. Ellos concibieron el Tipo Ideal de un Estado que funcionara como la gran empresa para el bienestar de todos los hombres. Y, al mismo tiempo, construyeron la estructura que permitiría el funcionamiento de esa gran empresa" (pág. 37, Tomo I).

Y más adelante: "Un pueblo como el peruano constantemente amenazado por la falta de medios de subsistencia concentró todas sus energías en la tarea gigantesca de que fue poderoso instrumento el Estado Imperial: conseguir que todos los hombres, sin excepción alguna, pudieran satisfacer ampliamente sus necesidades primordiales, objetivo no alcanzado por la humanidad a través de los siglos" (pág. 54).

tamente al concepto moderno de **Estado Benefactor**. En algunos casos se llegó tan lejos que los servicios ofrecidos en aquella época no pueden llevarse a la práctica en el mundo actual. Por ejemplo su servicio de **tambos** o posadas. El estado ofrecía al viajero albergue y alimento durante el trayecto y para ello construyó una admirable red de hospedaje que causó la admiración unánime de los españoles cuando se dieron cuenta de su existencia (1). Los incas fueron privilegiados y los bienes materiales y culturales de los altos funcionarios del Imperio fueron muy superiores a los del hombre común; pero la clase dominante no tuvo el concepto del enriquecimiento ni de la explotación. Parte del trabajo del hombre común se utilizó en mantener el poder del Imperio, pero no se utilizó para incrementar la riqueza del grupo gobernante. El concepto de enriquecimiento, de acumulación de fortuna que ha existido en casi todas las civilizaciones asiáticas y europeas, estuvo ausente en el Tawantinsuyo. El hombre nunca fue considerado como instrumento para el enriquecimiento del hombre. Y la prueba de esta aserción es que **en el Imperio no hubo esclavos**. (2). En esto están de acuerdo todos los historiadores, antiguos y modernos.. La explotación del suelo no se hizo a través de la explotación del hombre. Los hombres trabajaron para alimentarse y para que todos se alimentaran, incluso aquellos que no estaban en estado de trabajar. Esto prueba que el Estado organizó el trabajo para servir a la colectividad. (3).

1) Garcilaso describe este sistema en el capítulo XI del libro V de sus *Comentarios Reales*. Menciona los albergues públicos llamados *corpahuasi*. También en numerosos cronistas, en el libro de Valcárcel se encuentran datos importantes sobre el tema.

(2) Baudin, *op. cit.* pág. 187.

(3) El Dr. Valcárcel sostiene la tesis de que la élite incaica no fue propiamente una oligarquía. Al respecto nos dice: "Sobre la gran masa indiferenciada de gentes del pueblo, labradores todos ellos, se iba formando la élite, que a diferencia de otras, no constituyó una oligarquía sino un grupo dirigente identificado con su papel social que supo desempeñar con austeridad y eficiencia".

II.—Política de ocupación plena.

Uno de los peligros de la economía moderna es la aparición periódica de la **crisis o coyuntura**. Cuando se produce la crisis, los precios se derrumban, la producción disminuye aceleradamente, el intercambio se paraliza, y lo más grave de todo, se produce una **desocupación masiva**. La desocupación es el efecto de la crisis, y constituye el aspecto más grave de la inestabilidad del sistema económico. Porque la desocupación significa que el sistema imperante no es capaz de ofrecer seguridad a todos los miembros de la colectividad, que el Estado permite que una porción apreciable de la ciudadanía quede abandonada de todo recurso, que se vea separada sin culpa alguna de todos los beneficios que ofrece la vida social. Un sistema económico que permite la ocurrencia de tamaña injusticia no puede aceptarse de ninguna manera.

A raíz de la última crisis producida a fines de 1929, los teóricos de la economía comenzaron a buscar diversas soluciones al problema. De todas las teorías creadas con este fin, una de ellas logró imponerse debido a su sencillez y a la eficacia que demostró apenas se llevó a la práctica: la **política de pleno empleo de Lord Manyard Keynes**. De acuerdo a los principios de la economía burgués-liberal, el Estado no debía intervenir para nada en las actividades económicas de la colectividad. Toda intervención del Estado, ya fuera como promotor o como regulador era considerada como un grave peligro para la buena marcha de la vida económica. Pero cuando la aplicación continuada de la tesis burgués-liberal llevó a la economía del mundo a la trágica crisis del 29, se tuvo que reconocer que algo fallaba en el sistema. Y la falla era, evidentemente, la exclusión de la acción estatal en el sistema económico. Lord Keynes, propuso entonces, una solución simple: el Estado debe velar antes que nada por el bienestar de todos los ciudadanos, y por eso no puede permitir que exista el desempleo. Si la economía privada es incapaz de ofrecer oportunidades de trabajo, el Es-

tado debe ofrecerlas. Para ello es necesario crear fuentes de trabajo y el Estado puede hacerlo de diversas maneras, especialmente a través de la intensificación de las obras públicas. Cuando todos los ciudadanos en edad de trabajar tengan un empleo definido, cuando el empleo sea pleno, no podrá haber crisis, porque nadie quedará sin trabajo. El pleno empleo proporcionará a todo el mundo medios de compra y esto permitirá mantener el ritmo de la producción y la estabilidad de los precios.

El éxito inmediato de la **política de pleno empleo** en Inglaterra hizo que todos los países la adoptasen. Y desde su iniciación, con la ayuda de la planificación y de otros medios auxiliares, se ha podido eliminar las crisis de manera definitiva. La política de pleno empleo es por eso uno de los principios de la economía moderna que deben de implantarse de todas maneras en todo sistema económico que apunte al bienestar colectivo.

Es indudable que la estabilidad y la eficacia del sistema económico del Imperio Incaico se debió al **pleno empleo**. Uno de los hechos mejor establecidos de nuestra historia precolombina fue la de la existencia de una política consciente de pleno empleo. No existía en el Incario una teoría económica en sentido moderno, pero sí existía una concepción clara de la manera como la colectividad debía enfrentarse a las variaciones del sistema para mantener su estabilidad. La planificación, el almacenamiento, la adecuada distribución y redistribución de los productos, fueron fruto de una meditada política de equilibrio económico. Y al lado de ellas, como uno de los medios más eficaces y conscientes para lograr un equilibrio indestructible de la economía nacional, la máxima productividad a través del pleno empleo. Norma básica del sistema social y económico del Antiguo Perú es que todo ciudadano debía contribuir con su trabajo a la producción nacional. Este principio se aplicaba con tal universalidad y estrictez, que hasta los propios funcionarios tenían que realizar las faenas del campo al lado de los hombres y mujeres

comunes (1).

Es indudable que, además de la concepción económica de los gobernantes y del propio pueblo, la concepción del valor moral del trabajo influyó en la política de pleno empleo. Como hemos anotado al hablar del principio del **Culto al Trabajo** los Incas concibieron el trabajo como un medio de perfeccionamiento humano. Trabajar no sólo significaba contribuir a la producción de los bienes que necesitaba la colectividad, sino además realizarse cabalmente como hombre. El trabajo no sólo era considerado como un medio indispensable para mantener el sistema colectivo, sino además, como un fin en sí mismo, como algo que, si dejaba de hacerse, podía producir graves daños morales al individuo y al grupo (1). Esto nos permite asegurar que la política de **pleno empleo** en el Antiguo Perú tuvo un fundamento superior al de la moderna concepción. Como ella tuvo un fundamento teórico, porque consideró que sin un empleo pleno es imposible lograr la productividad necesaria para mantener el equilibrio ante las situaciones imprevistas que causan la coyuntura; pero además tuvo un fundamento ético porque consideró que el trabajo es un medio de ennoblecimiento del hombre y de humanización del mundo. La concepción peruana del trabajo nos conduce necesariamente a la concepción de una sociedad en que nadie pueda vivir sin trabajar y en que el respeto y las jerarquías se determinen por la contribución del individuo a la capacidad productiva del grupo. El trabajo se nos revela, en la fundamentación peruana de la política de **pleno empleo**, como

1) Valcárcel: Historia del Perú Antiguo. Op cit. pág. 37. También págs. 41 y 42. Allí nos dice Valcárcel con aguda percepción que, por esta razón (que los funcionarios trabajaban al lado de los trabajadores comunes) en el sistema económico y social del Perú Antiguo, no hubo burocracia. Probablemente el Tawantinsuyu ha sido la única nación de la historia en la que existió una organización tan extraordinaria.

2) Ver la cita de El Imperio socialista de los Incas, de Baudin. 2-g).

el valor más alto del ethos colectivo. Por eso Fernando Belaúnde se ha inspirado en el Antiguo Perú para iniciar, por primera vez en nuestro país una política de **pleno empleo** que ha comenzado ya a dinamizar nuestra economía y a imprimirle una velocidad de auténtico desarrollo.

III.—Integración (1).

Uno de los problemas más graves que aquejan a nuestro país es el del aislamiento de sus diversas regiones. No sólo aislamiento geográfico, sino aislamiento económico, social, político. El Perú ha sido tradicionalmente **el país de los pueblos olvidados** (2). El olvido ha traído aislamiento. Pero no sólo el olvido. Las condiciones físicas, históricas, económicas, sociológicas, han conspirado desde el origen contra la integración.

Nuestro país a pesar de su larga trayectoria histórica no está suficientemente integrado. Es necesario coordinar la economía de todas las regiones entre sí, incrementar el poder central con las regiones apartadas. Mientras los pueblos olvidados sigan olvidados, el Perú seguirá siendo un problema para sí mismo. Por eso **la idea de la integración** es una de las ideas claves de todo movimiento político de renovación. Es una idea que aunque no figura en los documentos oficiales ha sido planteada y discutida muchas veces por Belaúnde y por Acción Popular. El Perú no está bien integrado. Hay que integrarlo hasta lograr la total coordinación de todos sus elementos constitutivos, tanto físicos como humanos y culturales. Desde luego, toda auténtica integración debe respetar los caracteres regionales. Una integración puramente centralista es más bien una desintegración. La integración sólo es efectiva si la unidad se

1) La tesis de la integración como una de las grandes metas nacionales, ha sido planteada por el correligionario Jorge León Díaz, en el Primer Ciclo Ideológico Regional del Norte de Acción Popular.

2) Frase de Belaúnde citada en 1-c)

logra aprovechando al máximo la vitalidad y el carácter de las múltiples partes.

Si algo distinguió al Imperio frente a otras realidades históricas fue precisamente el grandioso sentido de integración que revelaron los Incas en todos sus actos. Conforme fueron avanzando en la conquista y colonización del territorio del Tawantinsuyu fueron integrándolo en una realidad unitaria (1). La integración se basó siempre en el aprovechamiento de los elementos regionales. Se respetaron las costumbres, la religión, la cultura, y se aprovecharon al máximo los recursos físicos de producción. En este proceso de integración, se utilizaron todos los instrumentos de que disponen los grandes imperios para unificar los territorios anexados. Se utilizaron, incluso instrumentos legales, lo que, en relación al grado de desarrollo cultural alcanzado fue un aporte de primera magnitud (2). Pero los Incas aplicaron procedimientos que sobrepasan en eficacia y en rigor científico lo hecho por los demás imperios universales. Nadie como ellos comprendió el principio ecológico de la integración, es decir el principio de que la integración humana no puede lograrse si no se respetan las relaciones

(1) Al respecto, el Dr. Valcárcel, escribe lo siguiente: "El sentido integrador del Imperio ha sido reconocido y admirado por los historiadores que han estudiado el Antiguo Perú". "La organización imperial tuvo modestos comienzos en la región que hoy corresponde a los departamentos del Cuzco y Apurímac, allá por el siglo XI de nuestra era. Fueron largos los ensayos del nuevo sistema político-económico que inventaron los Incas y sólo después de haber alcanzado un considerable desarrollo, se emprendió la audaz cruzada de integración cultural que aseguraría el éxito de dicho sistema". Para el ilustre historiador peruano, la integración no sólo fue una realidad, sino que fue la condición del éxito de todo el sistema. Luis E. Valcárcel, Historia del Perú Antiguo. Op. cit. pág. 15. Tomo I.

(2) Toynbee llama al sistema legal incaico LEGADO PRECIOSO y considera que fue mal aprovechado por los españoles. Op. cit. Parte VI. Estados Universales. Tomo VII (segunda parte) pág. 365.

de los hombres con su medio geográfico originario.

Para lograr la unidad de las nuevas regiones con el cuerpo político del imperio, los Incas dividieron el territorio en los famosos cuatro suyos. Pero esta división no fue producto de la mera división del trabajo para simplificar la labor administrativa. En la base de la división imperó el concepto de que era necesario ubicar a los súbditos del imperio de acuerdo con su capacidad de adaptarse al medio. Cada *suyu* fue una región con un clima característico, con recursos determinados por dicho clima y con habitantes plenamente adaptados al medio (1). Por eso, la historia una vez más, es fuente de inspiración para resolver uno de nuestros problemas políticos más urgentes: el de la plena integración geográfica y cultural del Perú.

IV — Función social de la propiedad

La consecuencia inmediata del desgarramiento inicial fue la separación de los miembros de la colectividad en dos grupos, el dominante y minoritario —que se consideró a sí mismo superior— y el dominado, que fue condenado por el primero a ser el grupo inferior. El grupo dominante, por el mero hecho de serlo, impuso un sistema social orientado a perpetuar su dominio. En lo económico acumuló la mayor parte de la riqueza y creó una estructura legal para sancionar e institucionalizar esta acumulación. Transformó en propiedad toda la riqueza que arrebató a la mayoría dominada y la distribuyó de manera que sólo los miembros del grupo pudiesen ser verda-

(1) Sobre el sentido integrador de los incas y sobre su concepción de la relación del hombre con el medio ver los notables trabajos de Manuel Valle. *Dualismo Racial-Morforraza y termorraza*. Ediciones del Instituto de Estudios Humanos, Lima, 1961. *Biological bases of Race, Culture and History. Human Life Zones*. Editado por la Universidad de San Marcos, Lima 1960. Ver especialmente: La errada interpretación europea frente a la auténtica concepción indígena. XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, Madrid 1964..

deros propietarios. Cuando consideró que sus necesidades estaban satisfechas, dejó a ciertos elementos de la mayoría en posesión de tierras, respetando, en principio, el concepto comunitario de la sociedad autóctona. Otros miembros de la mayoría lograron conservar sus tierras porque estaban demasiado lejos de los lugares explotados por los hombres venidos de Occidente. Pero a través de los años, conforme crecían las necesidades del grupo dominante, se iba apoderando de las tierras que había dejado a los conquistados. El paso de la Colonia a la República en lugar de mejorar la situación la empeoró. Las concepciones liberales de los criollos que habían forjado la Independencia tuvieron por efecto la disolución legal de las comunidades que aún quedaban. El apego increíble a sus tradiciones salvó a los comuneros de ser despojados totalmente de sus tierras. Pero el desmembramiento adquirió mayor rapidez. Desde entonces hasta el presente, a pesar de que el Estado terminó por reconocer los derechos de los comuneros a sus tierras, el despojo ha continuado sin término.

La situación creada contribuyó a implantar determinadas **convicciones oficiales** sobre la propiedad y la riqueza. La propiedad se consideró como algo sagrado e intangible y se creyó, con toda ingenuidad, que el Estado y las leyes tenían como principal función la de proteger la propiedad del grupo dominante. Se estableció que la propiedad podía ser acumulada sin límites y que nadie tenía el derecho de objetar esta acumulación, siempre y cuando fuera obtenida de acuerdo con el sistema legal imperante. Desde luego, de acuerdo con la evolución del mundo occidental, en nuestro medio se comenzó a modificar esta situación mediante leyes sociales. De esta manera el sistema comenzó a evolucionar y la riqueza comenzó a redistribuirse de manera indirecta a través del impuesto. Pero el grupo minoritario conservó siempre su dominio sobre la mayor parte de la riqueza nacional, y siguió considerando, sobre todo en relación a la tierra, que la propiedad es algo que puede acumularse sin límite y que, una vez adquirida, es intangible.

Frente a esta concepción, la tradición y la historia de nuestro pueblo ofrece un planteamiento muy diferente. Para

los antiguos peruanos la propiedad tuvo un carácter social. Para ellos la propiedad no fue algo sagrado e intangible, que podía acumularse sin término y que una vez adquirido no podía ya tocarse, sino algo que debía utilizarse de acuerdo con el interés de la colectividad. En la Sociedad Andina se consideró que la propiedad debía ordenarse dentro del sistema social. Y esta concepción se aplicó universalmente, porque, como lo muestra la historia, incluso la propiedad del Sol y la del Inca tuvieron carácter social. Una apreciable parte de ambas propiedades se utilizó para distribuirla a la colectividad. La del Inca se acumulaba en los silos y se distribuía en casos de hambruna o de otras calamidades y la del Sol se utilizaba para hacer frente a las necesidades de los incapacitados para el trabajo (1).

No debe creerse sin embargo que no existió el concepto de propiedad individual. Hasta los más humildes súbditos fueron propietarios: Cada hombre poseyó por lo menos un *tupu* (algunos tenían más porque conservaban las tierras de sus hijas cuando se casaban) (2). Cada mujer poseyó medio *tupu*. Los poseedores eran propietarios absolutos del producto de su tierra, y en este sentido pueden ser considerados como propietarios de las mismas tierras, porque conservaban un *tupu* a través de toda la vida. Además de la tierra los súbditos del Imperio fueron propietarios de la casa en que vivían, de un número determinado de animales domésticos, de todos los árboles frutales que podían sembrar en su tierra, de los enseres domésticos (3).

Puede considerarse que la propiedad estaba demasiado limitada, pero ello se debe a que la productividad, a pesar de que las técnicas agrarias eran excelentes para la época, era también limitada. Si se aplica el mismo criterio de un sistema en que la productividad debido al empleo de la técnica moderna, alcance proporciones occidentales, los ciuda-

(1) *Comentarios Reales. Op. cit. libro Quinto. Cap. XIV*

(2) *Comentarios Reales. Libro Quinto, Capítulo III*

(3) *Ibid*

danos pueden transformarse en propietarios de un nivel elevado. Aplicando el criterio incaico, la mayoría productora debería ser propietaria de la tercera parte de lo producido en la colectividad, lo que es enorme. Más aún si se tiene en cuenta que una buena parte de los otros dos tercios se redistribuye entre el pueblo (1).

Es además sumamente importante observar que la propiedad se consideraba como un derecho básico del individuo. No como un derecho de acumulación y de abuso, pero sí como un derecho inalienable, que podía armonizarse con el bienestar colectivo. En este sentido puede incluso pensarse que la Sociedad Incaica y, en general, Andina, tuvo un concepto más profundo de la propiedad que la Sociedad Occidental, porque estableció como norma que todo individuo, incluso hasta el más humilde y el más inútil, fuera propietario. **No hubo súbdito que no fuera propietario en el Imperio.** En esto la Sociedad Incaica se diferencia radicalmente de la Occidental en la que se considera posible que un hombre no tenga ningún bien. La Sociedad Occidental en la época de la Conquista y durante la etapa del capitalismo primitivo tuvo un concepto paradójico de la propiedad. De un lado la consideró como una institución sacrosanta e intangible, y de otro consideró que los hombres podían ser desposeídos de toda propiedad, que podían nacer y vivir sin ella. En cambio en el Imperio fue absolutamente inconcebible que un ser humano no fuera propietario (2). Es evidente que esta concepción, creación original de la Sociedad Andina, que fue la única en el

(1) En términos modernos esto significaría que los dos tercios de las utilidades no distribuidos directamente a los trabajadores, serían distribuidas parcialmente por medio del impuesto. La idea de considerar los tercios en que se distribuía y redistribuía la producción del Imperio Incaico como una posible pauta para la distribución y redistribución de las utilidades en una sociedad en la que existe la empresa privada, es de Enrique Mendoza, Secretario del Comité Departamental de Acción Popular en Arequipa.

(2) Baudín. El Imperio Socialista de los Incas, pág. 164.

mundo entero que tuvo y que realizó el ideal de que todos sus miembros fueran propietarios, permite superar los problemas creados por el capitalismo de viejo cuño y es una fuente de inspiración eficaz para reestructurar la propiedad, considerándola como una institución que debe universalizarse, pero que debe limitarse y canalizarse de acuerdo con el interés general de la colectividad.

V — La sociedad justa

De todos los problemas políticos que se ha planteado el ser humano a través de los tiempos, el más importante de todos, es sin duda, el del tipo de sociedad que debe establecerse sobre la Tierra. Porque del concepto que se tenga sobre lo que debe ser esta sociedad depende en último término la conducta política. El hombre moderno ha llegado a concebir un tipo de sociedad ideal que es superior a las diversas sociedades históricas que han existido en el pasado o que existen todavía. Este tipo ideal de sociedad, superior a todo lo existente, es lo que la filosofía política de Occidente ha denominado la **sociedad justa**. La **sociedad justa** se caracteriza porque en ella quienes ejercen el gobierno no fundan su autoridad en la fuerza, en la costumbre, en la sangre, en el dinero o en una forma cualquiera de arbitrariedad, sino exclusivamente en su **capacidad de servir**. Los miembros de la colectividad, libremente, eligen a quienes deben gobernar, porque son los mejores intelectual y moralmente. Cada cierto tiempo, las autoridades pueden ser renovadas en caso de que no hayan satisfecho las expectativas de la comunidad. La renovación periódica se hace para evitar que un cargo cuya única finalidad es servir, se utilice para saciar el afán individual de dominio o de lucro. Cuando en una sociedad los cargos de gobierno, es decir, de poder, se confieren de la manera descrita, se dice que en ella las **jerarquías son funcionales**. Funcionales, porque quienes ocupan las jerarquías, lo hacen porque han sido elegidos para ellas debido a su capacidad de servir, lo que supone que el medio —la jerarquía— está adecuada al fin —el servicio.

Si buscamos en la tradición o la historia del pueblo

peruano una fuente de inspiración para resolver el problema del tipo de sociedad que debemos implantar, hallamos que los antiguos peruanos habían avanzado un largo trecho hacia la **sociedad justa**. Ya hemos visto cómo, a pesar de que en el Tawantinsuyu existió una casta dominante, toda la organización del Estado estuvo sin embargo orientada hacia el cuidado del individuo (1). Los incas concibieron su gobierno como una misión de servicio y su principal preocupación fue la de que todos sus súbditos pudieran alimentarse y sentirse miembros de una colectividad que jamás los abandonaba. Por eso el Estado Incaico ha sido el precursor del moderno **estado de servicio**. El **estado de servicio** es la condición necesaria de la sociedad justa, porque no puede concebirse este tipo de sociedad con un estado que sea instrumento de opresión de clase (2).

Pero aunque ninguna sociedad antigua avanzó tanto hacia la **sociedad justa** como el Imperio no puede considerarse que realizó el ideal, porque las jerarquías fueron hereditarias (3) y hubo un grupo mayoritario que no podía aspirar a ellas. No obstante, no necesitamos salirnos de nuestra propia realidad para encontrar la fuente de inspiración que permita fundamentar nuestra exigencia de una **sociedad justa**. Porque nuestra tradición, como hemos anotado repetidas veces, es no sólo la tradición prehispánica sino también la tradición de la Colonia y de la República. Y nuestro pueblo, al iniciar una nueva etapa después de la Conquista, encontró una forma de vida y de trabajo totalmente original, que es un verdadero modelo de libertad y de justicia. Al quedar

(1) Ver esta Primera Parte, 2-c), d), f).

(2) Sobre la relación especialísima entre el estado y el individuo que existió en el Imperio, relación que permite considerar a la Sociedad Andina como una sociedad centrada en el hombre, Valcárcel: *Historia del Perú Antiguo*, pág. 37 — Ver también esta Primera Parte 5-b), c), d).

(3) Algunos historiadores, entre ellos Valcárcel creen que la herencia no fue el único criterio de sucesión en el Imperio Incaico. Sin embargo no puede negarse que tuvo gran importancia.

abandonadas, nuestras comunidades se organizaron de tal manera que ninguno de sus miembros fuera abandonado dentro del grupo; al ser sojuzgadas, crearon un sistema interno de libertad; al ser explotadas, crearon una forma de trabajo en que fuera imposible la explotación. **Al vivir en una sociedad esencialmente injusta, el campesino peruano creó una sociedad esencialmente justa.** Gracias a esta increíble reacción ante el desmoronamiento de su viejo sistema, pudo sobrevivir a través de los siglos y conservar costumbres y tradiciones que hoy día nos sorprenden por su vitalidad y su posibilidad de aplicación a la solución de problemas que, en apariencia, nada tienen que ver con la vieja realidad autóctona (1). El indio peruano se refugió en su comunidad y allí creó un sistema extraordinario de convivencia humana. Creó un procedimiento para elegir a las autoridades mediante la participación de toda la colectividad, y esto permitió que las jerarquías tuvieron carácter funcional, es decir, que fueron seleccionadas por su capacidad de servir (2). Siguió aplicando las normas tradicionales y sagradas del trabajo colectivo, mediante las cuales cada miembro de la colectividad trabaja para todos los demás. La *minka* y el *ayni*, originarios de la Sociedad Andina y sin lugar a dudas su expresión más directa y constitutiva, evolucionaron hacia una **forma de trabajo a la vez colectivo y libre** en la que participaron todos los miembros del grupo social. Autoridades elegidas por los miembros de la colectividad, jerarquías funcionales, trabajo colectivo en el que todos trabajan para todos de manera que sea imposible la explotación, trabajo libre y voluntario que impide la injusticia de la imposición arbitraria de tareas, integración total al grupo que hace imposible el abandono y el exilio social, he aquí los rasgos esenciales de toda **sociedad justa**. El Perú como Doctrina, incluye así entre sus principios,

(1) La explicación de la eficacia de las soluciones que dio el peruano autóctono a sus problemas para resolver nuestros problemas actuales, se desarrolla en 5, b), c) y d).

(2) Sobre este tema ver el siguiente párrafo 2-b) V

de manera ostensible, el ideal de **sociedad justa** y extrae este ideal de las más hermosas y significativas tradiciones de nuestro pueblo.

VI — Democracia

El ideal de la **sociedad justa**, impone, como consecuencia necesaria, el ideal de la **democracia**. Porque, la **sociedad justa** es aquella en la cual las jerarquías son funcionales, y en que las personas que ocupan las jerarquías son elegidas mediante la participación de todos los miembros de la colectividad. Pero las personas que ocupan las jerarquías son aquellas que efectúan las decisiones, es decir, las que gobiernan, de manera que elegir a las personas que ocupan las jerarquías mediante la participación de toda la colectividad, es **elegir democráticamente a los que gobiernan**. La esencia de la democracia, es, precisamente, la elección libre de los gobernantes por todos los miembros del grupo gobernado. Esta condición es necesaria, pero no suficiente. En una sociedad en que las jerarquías son funcionales las oportunidades deben ser las mismas para todos sus miembros, porque de otra manera es imposible realizar la selección de manera eficaz. Si las oportunidades no son iguales para todos, entonces existen individuos que tienen mayores ventajas que los demás ciudadanos por el solo hecho de su condición social, o sea, tienen privilegios que les confieren una ventaja insobrepasable en el punto de partida. En este caso es evidente que los que pertenecen al grupo privilegiado, debido a su superior formación, pueden dar la impresión de ser más capaces que los que pertenecen a los grupos no privilegiados, sin serlo efectivamente.

Vemos, pues, que el ideal de **sociedad justa** que se deriva de considerar a la **minka** como la expresión más característica de la Sociedad Andina, impone el ideal de sociedad democrática. Sin embargo no es necesario partir de la **sociedad justa** para llegar a la democracia, pues el análisis de la propia **minka** nos conduce directamente a ella. En efecto, en la **minka**, todos los miembros del grupo participan en la elec-

ción del **qollana**, es decir, de la persona que ejerce la autoridad durante la faena colectiva, y el elegido es el que ha demostrado mayores condiciones. Debido a que los miembros del grupo que realiza la minka están situados en una condición homogénea, es posible que la elección recaiga, efectivamente, sobre el de mayores condiciones intelectuales y morales. O sea, todos los miembros del equipo, tienen la **misma oportunidad** de ser elegidos.

Pero hay más aún. De acuerdo con los relatos de numerosos cronistas, en el Antigua Perú existió una interesante tradición democrática. En diversas regiones las decisiones colectivas de importancia se asumían después de escuchar a la **asamblea de la comunidad que estaba integrada por los hombres y las mujeres hábiles**. Esta institución se denominaba el **camachico** y era tan vigorosa que los Incas tuvieron que respetarla. Hubo es cierto, en el Imperio, un poder central que imponía las decisiones supremas. Pero se respetó la institución para las decisiones que atañían asuntos exclusivos de la comunidad. El Curaca no tenía poder arbitrario sino que debía someterse a las decisiones de la asamblea en la que participaban todos los miembros adultos de los ayllus (1). En algunos casos la asamblea llegó hasta a elegir a la autoridad local, y esta costumbre existió durante el Imperio (2) (3).

(1) Sobre el CAMACHICO, Valcárcel nos dice lo siguiente: "Otra particularidad política del Estado Inca es que en la infraestructura de las comunidades o Ayllus funcionaba la institución del Camachico, es decir, la asamblea integrada por hombres y mujeres mayores de edad que se reunía para ocuparse de los asuntos propios del grupo, cuyos acuerdos guiaban la acción del curaca". Historia del Perú Antiguo. pág. 42. Tomo I. Ver también Metraux, Les Incas. Op. cit. pág. 55.

(2) Referencias a este tipo de elección se encuentran en las Informaciones que mandó efectuar el Virrey Francisco de Toledo; también en las Crónicas de Sarmiento de Gamboa y del Licenciado Polo de Ondegardo.

(3) CAMACHICO es la expresión españolizada de KAMACHIKUQ, nominalización del verbo KAMACHIKUY. KAMACHIKUY

Un hecho que confirma la versión de los cronistas es la existencia del **camachico** en las actuales comunidades campesinas del Perú. Los comuneros se constituyen en asamblea, integrada por los **hombres y mujeres** adultos, para elegir a sus autoridades y para tomar todas las decisiones que afectan de manera importante a la colectividad. Es cierto que los españoles fomentaron esta costumbre y que vieron en ella una posibilidad de imponer la institución del cabildo. Pero no la crearon. El **camachico** era una institución que existía cuando los españoles llegaron a nuestras costas y cuyo origen es, con toda seguridad, anterior al Imperio Incaico (1).

Lo más notable de todo es que la tradición democrática heredada del Antiguo Perú, no sólo se mantiene durante la Colonia y la República, sino que se perfecciona. Después del colapso del Imperio en lugar de evolucionar hacia un régimen arbitrario, todas las comunidades, cercanas y lejanas, desarrollan formas democráticas de extraordinaria pureza. Las comunidades lejanas, cuando estuvieron libres de la presión de la Corona, y luego del gobierno o de los gamonales, vivieron una vida auténticamente democrática, en que las jerarquías se constituyeron mediante la votación de la totalidad de los miembros hábiles del grupo y se fundaron en la reconocida capacidad de servir. Este tipo de democracia, creación original del pueblo peruano, es superior a la democracia helénica que fue privilegio de un pequeño grupo

viene a su vez de KAMAY que significa mandar, ordenar y de los sufijos KUY y CHI. KUY funciona como partícula de reflexividad pero también como sufijo enfatizador. CHI es un sufijo que indica que se hace realizar lo que el verbo significa. Ejm. RIMAY, hablar, RIMACHIY, hacer hablar, YACHAY, saber, YACHACHIY, hacer saber, es decir, enseñar. Si KAMAIKUY expresa con énfasis la acción de mandar, KAMACHIKUY debe significar HACER MANDAR. Y esto era precisamente lo que hacía la asamblea. La asamblea al tomar decisiones le confería mando a la autoridad individual, la hacía mandar.

(1) En el cabildo, por otra parte, sólo intervenían los hombres libres.

que explotó el trabajo de una mayoría de esclavos, y de la cual las mujeres estuvieron rigurosamente excluidas. La tradición democrática, profundamente enraizada en el alma del comunero, explica su pasión por la libertad y es la fuente de inspiración de la democracia peruana (1). Nuestro pueblo encuentra en sí mismo el fundamento de su propia democracia.

3.— Derivación de los demás principios ideológicos

a) Principios y consecuencias ideológicas

Hemos visto que la única ideología de Acción Popular es **El Perú como Doctrina**. Y hemos dicho que de ella se derivan todos los principios ideológicos que han sido enunciados con denominaciones precisas ya sea por el propio fundador del partido o en diversas publicaciones partidarias, folletos, idearios o estudios del equipo ideológico (2). Estos principios ideológicos son dos: **La conquista del Perú por los peruanos** y la definición de Acción Popular como un partido **Nacionalista, Revolucionario y Democrático**. A continuación mostramos de manera intuitiva cómo pueden derivarse estos principios del **Perú como Doctrina** (3).

(1) Dato interesante relacionado con el carácter esencialmente libre del comunero es el significado de la palabra MINKA. MINKA viene de minkay que significa invitar. El trabajo colectivo es considerado por el comunero como una INVITACION, es decir, como una sollicitación a su libertad.

(2) Primera Sección, I-a) pág.

(3) Desde luego la derivación se hace de manera INTUITIVA, es decir, utilizando el lenguaje común y empleando un razonamiento abreviado. Pero, en principio, puede hacerse de manera rigurosa, empleando un lenguaje semi-formalizado. En último término puede alcanzarse una formulación completa o casi completa. Pero se trata de algo difícil y complicado. Hasta el momento no hay ninguna ideología que presente sus derivaciones de manera formalizada.

b) La Conquista del Perú por los Peruanos

El Perú como Doctrina exige la transformación de nuestro país para que se puedan realizar las metas exigidas por los principios que acabamos de exponer. El equilibrio hombre-tierra, la justicia distributiva, el Estado de Servicio, el mestizaje de la economía (dinamización del polo subdesarrollado mediante métodos originales), etc., imponen metas definidas que no pueden cumplirse sin un aumento en la utilización de los medios naturales disponibles. El equilibrio hombre-tierra, por ejemplo, nos lleva a la reforma agraria que consiste en el aumento de la productividad del agro y en la incorporación de nuevas tierras de cultivo. Ambos aspectos de la reforma no pueden llevarse a cabo si no se aumentan los insumos de la industria necesarios al producto agrícola. Pero estos insumos sólo pueden incrementarse a través de un aumento total de la producción nacional. Asimismo, la justicia distributiva exige la participación del pueblo en el producto de su trabajo. Pero esta participación no itene significado sino a través de un aumento de la producción, porque, en las actuales condiciones, por más profundas que sean las reformas que se hagan, el producto nacional no alcanza a satisfacer las necesidades de la mayoría. La dinamización del polo subdesarrollado se está haciendo ya mediante la cooperación popular. Pero la forjación de la infraestructura impone necesariamente la ampliación de la estructura productiva, pues de otra manera, no puede superarse la emigración del interior hacia las grandes ciudades que es uno de los factores más negativos del subdesarrollo. Todas las exigencias impuestas por los principios enunciados nos conducen, así, a un aumento de la producción y ésta sólo puede lograrse incorporando al sistema la mayor cantidad posible de nuestros recursos naturales.

El caso del Perú es especialmente significativo. Potencialmente nuestro país tiene fabulosas riquezas naturales. Pero sólo las hemos aprovechado en escasa proporción. Ello se debe a dos factores: a las dificultades que presenta el te-

territorio y al hecho de que el país ha estado gobernado por un grupo que no tenía interés en promover un verdadero desarrollo porque el desarrollo impone de manera inevitable cambios económicos, sociales y políticos irreversibles. Esta situación es incompatible con los principios de **El Perú como Doctrina**. Por eso, si queremos realizarlos, tenemos que dominar la resistencia que presenta nuestro territorio. Tenemos que llevar a cabo una verdadera hazaña, una verdadera **conquista del Perú por los peruanos**.

Belaúnde es claro y explícito sobre esta gesta que debe ser realizada por nuestro pueblo:

"Cabe preguntarse ahora, en plena era republicana y en medio de una unidad nacional y racial ya lograda por el denominador común del mestizaje, fusión de dos culturas, si los peruanos hemos logrado conquistar nuestro territorio, la respuesta resulta negativa" (1).

Y, más adelante:

"La incorporación de la Montaña Alta a la economía nacional —no en uno que otro punto sino en toda su extensión, de norte a sur— es la gran batalla que aún no se ha librado en el Perú. Y esa gran batalla tendremos que pelearla y ganarla nosotros mismos, con dos grandes divisiones: la juventud civil y la juventud militar". (2)

Belaúnde da, así, un carácter épico a la batalla por el dominio del Perú como naturaleza. Y tiene la idea, completamente nueva en la ideología peruana, de considerar que la Fuerza Armada tiene un papel fundamental en esta conquista que tenemos que hacer los peruanos de nuestro propio país. La cooperación civil-militar, cuya acción inmediata está en la conquista de la selva, significa una integración profunda entre el elemento militar y el elemento civil de nuestra nacionalidad. Esta cooperación del elemento militar es una exigencia de nuestra propia condición de subdesarrollo. En los países subdesarrollados la exigencia de capitalización a través de la forjación de la infraestructura es tan imperiosa

(1) Fernando Belaúnde Terry. **LA CONQUISTA DEL PERU POR LOS PERUANOS** Op. cit. pág. 17.

(2) *Ibid.* págs. 117, 118.

que es imprescindible aprovechar todas las fuerzas que son capaces de contribuir a la transformación y aprovechamiento de la naturaleza.

Pero la **Conquista del Perú por los Peruanos** no sólo se deriva de **El Perú como Doctrina** en el sentido de una conquista material. Si se quieren realizar los principios expuestos, es imprescindible realizar profundas transformaciones económicas, sociales y políticas. No basta aprovechar al máximo los recursos naturales para implantar entre nosotros el equilibrio hombre-tierra o la justicia distributiva. Más aún la conquista de nuestro territorio no puede llevarse a cabo mientras el grupo gobernante se afane por conservar una situación de privilegio basada en la existencia de estructuras rígidas. Para conquistar nuestro propio territorio, para implantar el equilibrio hombre-tierra, la justicia distributiva, la dinamización de nuestro polo de subsistencia, el Estado de Servicio, en una palabra, para realizar la meta de la **sociedad justa** inspirada por la tradición del trabajo comunitario y libre de nuestro pueblo, es necesario que se efectúe **un cambio en la estructura del poder**. Y para que este cambio sea posible tenemos que poner en manos del pueblo el control del dinamismo político, porque sólo de esta manera se puede realizar la transformación de las estructuras sociales y económicas. Pero esto no es otra cosa que poner en manos del pueblo peruano el propio Perú. Para que el pueblo del Perú pueda ser dueño de sus propios destinos, debe conquistar el poder. Y conquistar el poder, es conquistar el país. Para realizar los principios de **El Perú como Doctrina**, el **Perú debe ser conquistado por los peruanos**. Esta conquista es doble. Es material, como dominio pleno de nuestros recursos naturales y es política y socio-económica como dominio pleno del poder a través de una adecuada transformación de estructuras. La transformación de estructuras coordinada con la utilización máxima de los recursos materiales se denomina **desarrollo**. La **Conquista del Perú por los Peruanos** es la **conquista de nuestro desarrollo**. De allí su función básica en la ideología de Acción Popular.

Es importante observar que **La Conquista del Perú por los Peruanos** se puede incluir de doble manera entre los prin-

cipios ideológicos del **Perú como Doctrina**. La primera es deduciéndolo de los otros principios, tal como lo acabamos de hacer. La segunda es considerándolo directamente como principio, porque la historia y la tradición de nuestro pueblo nos sugieren la idea de que los peruanos debemos conquistar nuestro propio territorio. En efecto, pocos pueblos han sabido utilizar sus recursos disponibles como los antiguos peruanos. La técnica agraria, las gigantescas obras de ingeniería hidráulica, la inmensa red de caminos, etc., que existieron en el Antiguo Perú son un testimonio indiscutible.

Pero un hecho menos conocido es que en el Imperio la Fuerza Armada colaboró de manera sistemática con el elemento civil para la colonización de las nuevas regiones conquistadas. Sobre esta notable acción, nos dice Valcárcel:

"Pero no sólo era misión del ejército hacer uso de sus armas para el ataque y para la defensa, sino que tenía **importante papel como vanguardia civilizadora**, pues a él se le encomendaban labores tales como el levantamiento de mapas en relieve, de censos de población y recursos, de recopilación de datos necesarios para planificar el desarrollo económico de la comarca". (1).

Es evidente que, en el caso concreto de la cooperación cívico-militar, la historia peruana puede ser considerada como una fuente de inspiración para concebir un principio de acción estatal de la mayor importancia para nuestro desarrollo. Por eso **La Conquista del Perú por los Peruanos** puede considerarse como un principio ideológico más al lado de los anteriores. Sin embargo hemos preferido deducirlo de ellos, porque es importante mostrar el carácter de sistema de nuestra ideología, haciendo ver cómo, partiendo de algunos de sus

(1) Valcárcel. *Historia del Perú Antiguo*. Op. cit. pág. 47.

postulados, es posible derivar nuevos principios de modo puramente deductivo. Y, además, porque el proceso de la deducción revela un aspecto implícito de **La Conquista del Perú por los Peruanos**, a saber: que este principio no se limita al aspecto material de la utilización de los recursos disponibles sino que exige un cambio profundo en la estructura del poder.

Pero la riqueza de contenido del principio es tan grande que no se agita en el aspecto político.—

De **La Conquista del Perú por los peruanos**, se deriva una consecuencia negativa. **Contrario sensu**, si el Perú debe ser conquistado por los peruanos, no debe ser conquistado por fuerzas ajenas a nuestra nacionalidad. No debe ser conquistado en ningún sentido, ni políticamente, ni económicamente, el militarmente, ni ideológicamente. **La Conquista del Perú por los Peruanos** significa un rechazo tajante de toda influencia extranjera para resolver nuestros propios problemas. Por eso Acción Popular rechaza de plano toda intervención de Estados Unidos, la Unión Soviética, China Comunista, Cuba y cualquier otro país, sea cual fuere y esté en la región del mundo que estuviere en la solución de nuestros asuntos. **La Conquista del Perú por los Peruanos** significa que nosotros buscamos una solución peruana a los problemas peruanos. Y esto coincide necesariamente con el planteamiento de **El Perú como Doctrina** que consiste en inspirarse en la historia y la tradición para encontrar soluciones a nuestros problemas políticos. Resumiendo, debemos decir que de **El Perú como Doctrina** se deriva racionalmente **La Conquista del Perú por los Peruanos** y que esta conquista es doble: una conquista del poder político y económico por el pueblo y una conquista de nuestros propios recursos naturales. Además, de su carácter positivo de afirmación de la voluntad del pueblo y de utilización y recuperación de lo nuestro, se desprende el rechazo de toda influencia extraña en la solución de nuestros propios problemas.

- c) Acción Popular es un partido nacionalista, revolucionario y democrático

Las tres notas esenciales de Acción Popular se derivan

de **El Perú como Doctrina** de manera tan inmediata como **La Conquista del Perú por los Peruanos**. Que Acción Popular es un partido nacionalista se deriva del hecho que **El Perú como Doctrina sea su ideología**. Un partido cuya ideología se inspira en la historia y las tradiciones del pueblo de su país tiene necesariamente que ser nacionalista. Los partidos no nacionalistas o de corte internacional tienen ideologías desconectadas de nuestra realidad social, como por ejemplo el marxismo o el aprismo (Alianza Popular Revolucionaria Americana). Pero **El Perú como Doctrina ha nacido** en función del Perú y su objeto es resolver los problemas del Perú. Es por eso profundamente nacionalista. **El Perú como Doctrina** es la afirmación más radical y apasionada que se ha hecho de la dignidad y la grandeza del pueblo peruano y es por eso, la más nacionalista de todas las ideologías que han existido en nuestra historia (1).

La demostración de que Acción Popular es un partido revolucionario es también inmediata. Basta meditar sobre el contenido de **El Perú como Doctrina** para comprender que exigencias tales como la realización del equilibrio hombre-tierra, de la justicia distributiva, del **Estado de Servicio**, en una palabra la implantación de la **Sociedad justa** en nuestro país, exige un cambio profundamente revolucionario. Si la **sociedad justa** consiste en la organización de la colectividad de tal manera que las jerarquías sean funcionales y basadas en la capacidad de servir, entonces sólo una revolución auténtica hará posible realizar este ideal. Porque en el Perú las estructuras sociales y económicas han sido las de una sociedad injusta, es decir una sociedad en que las jerarquías se

- (1) Sin embargo, como veremos, nuestro nacionalismo no es de ninguna manera agresivo e imperialista. Es un nacionalismo de afirmación de nuestro elemento humano, de nuestra cultura y de nuestra tradición. Y en este sentido no sólo es compatible con humanismo sino que lo presupone.

determinan, no por la capacidad de servir, sino por la situación económica, social, cultural, etc. Acción Popular significa una reacción radical contra esta situación y su triunfo electoral es el comienzo de un cambio revolucionario que no se detendrá hasta que el poder de los grupos oligárquicos que tradicionalmente han manejado el Estado haya sido definitivamente superado. (1).

En cuanto al carácter democrático, es el que se deriva de manera más directa pues está incluido en el propio contenido ideológico. En efecto, en el párrafo g) IV de la sección 2 de esta Primera Parte, la organización democrática se incluye entre los principios ideológicos de **El Perú como Doctrina**. No es necesario, por eso, agregar ningún comentario.

4.—De la ideología al programa

a) La ideología y la transformación de la realidad

La mayoría de los partidos políticos cuando formulan sus ideologías y sus programas presentan un contenido mixto. En sus libros y folletos hablan a veces, sin distinguirlos con claridad, sobre principios ideológicos y sobre puntos programáticos. Es por eso importante en un **Manual Ideológico**, distinguir claramente entre ideología y programa. No para describir en detalle el programa del propio partido, sino para alcanzar la máxima claridad en los conceptos. Sabiendo la diferencia y la relación que existe entre ambos, se comprende mejor el verdadero sentido de la ideología, lo que proporciona un adecuado elemento de juicio para opinar sobre el contenido del programa. Especialmente sobre la manera

(1) Aunque el carácter revolucionario de nuestro movimiento se deriva directamente de EL PERU COMO DOCTRINA, como acabamos de ver, el problema de la revolución es tan importante que merece comentario aparte. Por eso regresamos al tema en la Segunda Parte de este Manual.— Ver Segunda Parte 9. Teoría de la revolución.

cómo encauza la acción partidaria para llevar a la práctica las metas proclamadas en los principios. Con esta intención abordamos el punto en la Tercera Parte del **Manual** dedicada al análisis del concepto de ideología y a la ubicación tipológica de **El Perú como Doctrina**. No está demás sin embargo hacer ahora un planteamiento preliminar porque el detallado estudio que hemos hecho del contenido ideológico del partido nos obliga a preguntarnos sobre su conexión con la acción partidaria concreta.

Si recapacitamos sobre el contenido ideológico de **El Perú como Doctrina** vemos que los principios que hemos descrito imponen determinadas exigencias de realización. Por ejemplo la necesidad de transformar el Perú mediante el trabajo colectivo y libre del pueblo, de regresar al estado de equilibrio hombre-tierra, de implantar la justicia distributiva, de planificar nuestro desarrollo, de reemplazar al Estado instrumento de grupo por el Estado de Servicio, de integrar nuestro país como realidad económica y cultural, etc. Todas estas exigencias tienen un rasgo común: apuntan hacia la construcción de una nueva realidad, hacia un nuevo tipo de sociedad, muy diferente de la que han existido tradicionalmente entre nosotros. Se trata de un rasgo que tienen la mayoría de las ideologías: apuntar hacia la realización de un tipo ideal de sociedad, de un **modelo** (1).

Por eso el sólo hecho de aceptar una ideología, significa una **comparación del modelo exigido con la sociedad existente dentro de la cual se predica**. Debido a la diferencia entre el modelo y la realidad los principios ideológicos son, en su mayoría, exigencias de transformación. Describen explícita o implícitamente un modelo ideal de sociedad e imponen

(1) Incluso las ideologías conservadoras tienen este carácter. Porque sus principios plantean la necesidad de conservar las estructuras y los dinamisismos sociales de acuerdo a cierto **MODELO** de sociedad que nunca existe de manera completa en la realidad. Toda ideología conservadora trata de eliminar ciertos aspectos de la realidad social que no coinciden con lo que la sociedad debería de ser. Hasta donde llega nuestra información, no existe ninguna ideología que trate de conservar una determinada realidad social exactamente como es.

mente en la descripción de un modelo, pero que no impusiese ninguna exigencia de realización no sería ideología. Sería una pieza de imaginación pero no la fundamentación de la praxis de un partido político.

Pero si bien una ideología es una exigencia de cambio sólo indica **qué cosa es lo que hay que cambiar** pero no de **qué manera** debe cambiarse. **La manera del cambio está indicada por el programa.** La ideología prescribe el **qué** de la transformación, el programa prescribe el **cómo**. La diferencia y la relación que hay entre la ideología y el programa es la que existe entre el fin y el instrumento o medio de la acción. La ideología plantea las metas de la praxis, el programa es el instrumento gracias al cual se habrán de realizar los fines.

Teóricamente se trata de dos cosas completamente diferentes. Pero en la práctica, la urgencia de las situaciones, la necesidad de demostrar la eficacia de la acción partidaria, la falta de entrenamiento en las prácticas analíticas, etc., hacen que entre los principios de la ideología se incluyan puntos programáticos y viceversa. A veces es difícil distinguirlos porque están íntimamente trabados o porque el estilo de la exposición es vago y emotivo. Pero, en general, siempre puede hacerse.

b) El Perú como Doctrina y el programa de Acción Popular

Las fuentes del programa de Acción Popular son las ya mencionadas en relación a la ideología (1) (2) más el ideario

(1) Ver esta Primera Parte, sección 1, a) y b).

(2) El hecho de que las fuentes programáticas de Acción Popular sean las mismas que las ideológicas (más las Bases para el Plan de Gobierno), no quiere decir que en ellas se confunda la ideología con el programa. Al revés, nuestro partido es uno de los más claros en este sentido. El hecho de que en una misma fuente se encuentren principios ideológicos y puntos programáticos significa solamente que el texto hace referencia de manera separada a ambos aspectos.

de la Alianza titulado **Bases para el Plan de Gobierno** (1). De acuerdo con los textos, los principales puntos programáticos son los siguientes: creación de un sistema de cooperación popular, reforma agraria, reforma de la empresa, planificación, industrialización acelerada, revolución del crédito, ampliación del sistema educacional, descentralización (emancipación de los villorrios), plan vial (conexión vial de todas las capitales de provincias con la capital de la república), seguridad social, saneamiento intensivo (red de agua y desagüe para todas las capitales de provincias), plan integral de vivienda, cooperación cívico-militar.

Si se analiza el significado de estos lineamientos programáticos se ve que todos sus aspectos expresan la manera cómo debemos organizar nuestros recursos naturales y humanos para poder cumplir las metas determinadas por la ideología. En algunos casos la denominación de las metas y del programa es la misma, pero ello no debe dar lugar a error. Así, en el caso de la cooperación popular, la meta es forjar el nuevo Perú sistematizando la tradición del trabajo colectivo y libre del pueblo. Para realizar esta meta es necesario organizar nuestros recursos humanos de una manera definida, pues de otro modo será imposible poner en movimiento el tremendo potencial que nos revela la meta ideológica. Esta organización de recursos se logra mediante la creación de un sistema de **Cooperación Popular**, que consiste en la coordinación de la actividad estatal con la actividad creadora de las comunidades. Para ello es necesario crear un sistema de **Centrales de Cooperación Popular**, conectar cada central con oficinas de Cooperación Popular distritales y comunales. El sistema de Cooperación Popular permite que el Estado ofrezca a las comunidades instrumentos de trabajo, ayuda económica directa y ayuda técnica (ingenieros, especialistas en desarrollo comunal, etc). A través de esta organización de recursos, tanto humanos como técnicos y económicos es posible poner en marcha la fuerza de trabajo de las mayorías nacionales y hacer posible la realización de la meta que es la forjación

(1) AP-DC. Bases para el Plan de Gobierno. Abril de 1963.

de un nuevo Perú mediante el trabajo libre del pueblo. Así, la palabra "Cooperación Popular" significa en un caso la afirmación del trabajo del pueblo peruano, considerado como elemento clave en la solución del problema del desarrollo y por ende en el proceso histórico de la salvación del Perú (la meta ideológica planteada en **El Perú como Doctrina**) y en el otro significa el sistema de coordinación técnica del trabajo de los grupos populares a través de una red de centrales y sucursales dirigidas por funcionarios del Ejecutivo (el programa del partido Acción Popular durante las campañas políticas de 1962 y 1963).

Pero, desde luego, en la mayoría de los casos la meta ideológica y el programa reciben denominaciones diferentes. Así una meta ideológica es el restablecimiento de la justicia agraria a través del equilibrio hombre-tierra, y el punto programático correspondiente es la **reforma agraria**. Para lograr el equilibrio hombre-tierra hay que cambiar por completo la estructura agraria, porque en el Perú, desde la Conquista hasta la ascensión de Acción Popular al poder, la tierra ha estado en unas pocas manos. En consecuencia, para hacer posible la meta hay que cambiar la situación imperante y esto sólo puede lograrse mediante una serie de operaciones, como la expropiación de determinadas propiedades agrarias. Pero esta expropiación exige una serie de operaciones complicadas porque de otra manera no podrá alcanzarse el verdadero equilibrio que es un equilibrio de productividad. Por eso, además de redistribuir hay que tecnificar los cultivos, y hay, sobre todo, que reestructurar el crédito que tradicionalmente ha sido dominado por el pequeño grupo que ha manejado los mecanismos privados y estatales del crédito en provecho propio. Si no se reforma el crédito de manera profunda y rápida es imposible restablecer el equilibrio hombre-tierra. Pero una transformación profunda y rápida es nada menos que una revolución (1). Por eso, entre los puntos del programa se incluye la **revolución del crédito**, que consiste en una ordenación de nuestros recursos monetarios encaminada a hacer posible la

(1) Sobre el concepto de revolución, ver, Segunda Parte, Sección 9.

realización de ciertas metas mediante el cumplimiento de los programas correspondientes.

Es interesante observar que la **revolución del crédito** no es, como la **reforma agraria**, un programa que permite el cumplimiento directo de una meta. Es un programa auxiliar, sin el cual no puede cumplirse el programa de la **reforma agraria**. Y en tanto auxiliar, rebasa la dimensión agraria, porque se necesita para hacer posible la realización de otros programas, como el de vivienda. Esto significa que los puntos programáticos no corresponden siempre de manera directa a las metas. Los programas son esquemas de organización de recursos para hacer posible el cumplimiento de las metas y en este sentido existe una amplia libertad de acción. Hay algunas, que se reducen a hacer posible la realización de una sola meta, mientras que hay otros que son instrumentos generales de acción, verdaderos instrumentos metodológicos que se emplean para conectar y sistematizar la realización de numerosos puntos del programa partidario. Entre ellos pueden citarse la **revolución del crédito**, la **planificación** etc. (1).

Muchos puntos del programa tienen este carácter. Por ejemplo la **educación al encuentro del educando** se deriva de la meta de la **sociedad justa**, porque no es posible forjar una sociedad en que el hombre realice plenamente sus posibilidades sin un sistema de educación que abarque la colectividad

- (1) La **planificación** es otro de los puntos programáticos que tiene el mismo nombre que la meta ideológica. Desde el punto de vista ideológico la **planificación** significa la utilización racional de todos los recursos humanos y materiales de la nación para ponerlos al servicio del hombre. Es una meta que se conecta directamente con la meta fundamental de la **sociedad justa**, porque es imposible que exista una sociedad de este tipo si no se encauza la acción estatal y humana hacia la humanización progresiva del medio social. Desde el punto de vista del programa, la **planificación** significa la creación de un Instituto de **Planificación** que utilice los más modernos métodos de la ciencia económica y que permita al Ejecutivo orientar la inversión del Estado y del sector privado, de manera compatible con la meta ideológica de la democracia, hacia la transformación acelerada de nuestras estructuras sociales y económicas

de manera que todos sus miembros tengan las mismas oportunidades en el punto de partida. Pero si no se ofrece educación a todos los miembros de la colectividad no puede cumplirse el programa de la reforma agraria, porque sin educación no es posible la tecnificación en el cultivo de la tierra. Más, para que la educación llegue a los lugares apartados es necesario que el Estado sea capaz de crear un sistema educativo muy diferente del actual. Hasta tiempos recientes la educación sólo llegaba a los lugares cercanos a las capitales de provincia. Muchas comunidades no tenían ni escuela ni maestro. Y los niños y niñas que vivían en ellas tenían que viajar diariamente muchos kilómetros para poder ir a la escuela. El resultado era un gran ausentismo, una mala asimilación de los que eran capaces de hacer este admirable esfuerzo, e incluso peligro físico en el trayecto. La única manera de superar esta situación es hacer que la educación llegue hasta los más apartados lugares. Como dijo Fernando Belaúnde Terry en repetidas oportunidades durante sus campañas políticas: **antes el educando iba al encuentro de la educación, ahora la educación debe ir al encuentro del educando.**

No es necesario seguir analizando la conexión entre la ideología y el programa, porque el presente texto es un **manifiesto ideológico** y por eso lo que nos interesa es la formulación, el esclarecimiento y la sistematización de **El Perú como Doctrina**. Creemos que los anteriores ejemplos bastarán para mostrar, de manera concreta, que el programa de Acción Popular, no es un conglomerado de pautas impuesto por el oportunismo político, sino que se deriva directamente de los principios ideológicos del partido.

5.—Fundamento histórico-cultural de "El Perú como Doctrina". **a) El enigma del pasado como solución del presente**

Las anteriores consideraciones muestran las impresionantes posibilidades de **"El Perú como Doctrina"**. Muestran como, frente a los grandes y graves problemas de la actual política peruana, las creaciones originales de nuestro pueblo nos ofrecen puntos de partida desde los cuales podemos encaminarnos a la solución. El método de **"El Perú como Doctrina"** presenta tres momentos. Primero se determina el pro-

blema político actual que exige ser resuelto. Segundo, se busca en nuestra historia o en nuestra tradición, la manera cómo el pueblo peruano reaccionó ante un problema similar, y cómo lo resolvió. Tercero, tomando esta solución, como inspiración se trata de resolver el problema actual, involucrándolo en ella los nuevos medios que ofrecen la ciencia y la técnica modernas. Recordemos, por ejemplo, cómo hemos afrontado el problema del subdesarrollo. El problema actual consiste en la urgencia de aumentar el capital de la nación para incrementar la producción. Naturalmente no tiene sentido plantear el problema del subdesarrollo en épocas pasadas puesto que el subdesarrollo es un problema que aqueja sólo a las colectividades modernas. Pero sí tiene sentido buscar situaciones que, aunque no pueden considerarse de subdesarrollo, presentan caracteres análogos. Así, es evidente que debido a la sequedad y pobreza del suelo andino, los Incas tuvieron que resolver el problema de la producción. Por ser el Imperio un **Estado de Servicio** (1), los gobernantes tenían que enfrentarse de manera permanente al problema de aumentar la producción, porque debían conservar el equilibrio hombre-tierra. O sea que, aunque los Incas no tuvieron que luchar contra el subdesarrollo, porque ninguna sociedad del tipo de la Andina puede tener este problema, tuvieron que enfrentarse al problema de la producción. Y este problema no puede separarse del problema del subdesarrollo.

Nuestro pueblo respondió a la exigencia que planteaba el problema de la producción de manera admirable. La **minka** fue el método que logró mantener el equilibrio hombre-tierra. El trabajo colectivo, el trabajo de todos para todos, fue lo que permitió crear la grandiosa red de irrigaciones que distinguió al Imperio de todos los demás imperios de la tierra. Puede pensarse que la **minka** es la respuesta de una sociedad poco civilizada que no tiene economía monetaria. Es difícil llegar a una solución sobre este punto. Pero lo que sí puede saberse a ciencia cierta es que ningún pueblo tuvo que enfrentarse a situación tan dramática. Los andinos no tu-

1) Ver Primera Parte, 2 —e) I,

vieron un Nilo, ni un Tigris ni un Eufrates. No tuvieron los pastos naturales de la estepa euroasiática, ni de la pradera norteamericana o la pampa argentina. En ninguna región en la que prevalecieron las mismas condiciones de clima y de suelo que existen en el Ande, se encuentra una solución adecuada del problema de la producción. Sólo el mundo Andino, sólo el Imperio, fueron capaces de hacer frente al desafío y de resolver el problema. Prueba de esta afirmación es que cuando los españoles comenzaron a gobernar el territorio, se derrumbó la estructura agraria y a pesar de que tenían economía monetaria fueron incapaces de restablecer el equilibrio. Tampoco hemos podido restablecerlo durante la República. Es, por eso, evidente, que la *minka* es la respuesta adecuada al problema. La situación existente es tan severa, que sólo el trabajo colectivo y comunitario es capaz de hacerle frente.

Una vez encontrada, analizada y comprendida la respuesta de nuestro pueblo a un problema similar, análogo o relacionado con el problema que nos preocupa, se trata de aprovecharla para encontrar una solución propia. Si la *minka* permitió a los andinos resolver el problema de la producción, es perfectamente posible que nos permita a nosotros hacer lo mismo. La exigencia principal que plantea la meta del desarrollo en una sociedad como la nuestra es aumentar la producción sin medios monetarios. El subdesarrollo, como hemos visto (1) genera un círculo vicioso. En consecuencia en un país subdesarrollado es **absolutamente imposible resolver el problema de la productividad mediante el sistema de la economía monetaria**. Esta conclusión se funda en el análisis económico y sociológico de los diversos tipos de colectividades subdesarrolladas. Y por eso los teóricos del desarrollo recomiendan aplicar el trabajo colectivo gratuito para promover el desarrollo. **Sin trabajo colectivo gratuito no hay desarrollo posible en países como los nuestros**. En la mayoría de los países subdesarrollados es muy difícil organizar el trabajo colectivo gratuito, porque los habitantes de los pueblos y villorrios no entienden el problema. Pero en el Perú la principal

1) Ver Sección 2 —a)

tradición del pueblo es el trabajo colectivo libre en beneficio de la comunidad. **Por eso la solución al subdesarrollo la da en nuestro país, el pueblo mismo.**

Inspirándose en esta tradición Fernando Belaúnde Terry propuso la solución moderna la organización estatal de la **minka**. El pueblo ofrece su trabajo colectivo y libre y el Estado ofrece ayuda financiera y técnica. Así se forma un sistema gigantesco de cooperación popular que es capaz de romper el círculo vicioso del subdesarrollo a través de una asociación mestiza entre la tradición popular andina y la técnica occidental. Los teóricos del desarrollo recomiendan el trabajo colectivo libre, en algunos países se trata de aplicarlo, pero ningún país ha utilizado este tipo de trabajo de manera tan sistemática y universal como el Perú. Por eso grandes economistas, como Rostow y Perroux afirman que la solución peruana es un verdadero aporte a la metodología del desarrollo. Y es que ningún otro podía utilizarlo como la estamos haciendo nosotros, porque sólo en el Perú existía la tradición de la **minka** como **tradición universal**. Vemos así, cómo la búsqueda de una inspiración en la tradición popular nos ha permitido alcanzar una solución original y creadora, que es un aporte de dimensión mundial a la moderna teoría del desarrollo.

Es pues innegable que el hallazgo de soluciones a través de la inspiración en nuestra historia y nuestras tradiciones es algo efectivo. No se trata de una maniobra política o de una veleidad literaria. Pero si es así, nos encontramos ante un problema del mayor interés, ante un **verdadero enigma**. Porque, en apariencia, no hay ninguna razón para que el pueblo del Perú tenga tradiciones que permitan encontrar soluciones a problemas actuales. Puede pensarse que ello se debe a que la generación que ha surgido en la política en estos últimos años ha sido capaz de mirar hacia el verdadero pueblo. Puede pensarse que la razón es que se se ha superado el desprecio y el exilio, que se ha roto la barrera que ocultaba el valor del pueblo profundo y que cuando esto sucede

1) Ver cita en

siempre puede encontrarse inspiración en la historia y las tradiciones de los hombres humildes. No negamos que todo pueblo es siempre creador. Pero esta no puede ser la solución. El reconocimiento del valor y del poder creador del pueblo es **condición necesaria** para descubrir las tradiciones que permiten resolver los problemas actuales. Pero no es **condición suficiente**, pues no basta este reconocimiento para que, por ese sólo hecho, el pueblo tenga las tradiciones que se necesitan. Si el pueblo peruano hubiera tenido tradiciones diferentes, el reconocimiento no habría bastado para encontrar fuentes de inspiración que permitiesen encontrar las soluciones a nuestros problemas actuales. Otros pueblos, hoy subdesarrollados, han hecho en el pasado grandes creaciones, pero sus tradiciones e historias no ofrecen ninguna inspiración para resolver problemas como los del subdesarrollo, la justicia distributiva o la planificación. Si así fuera, cada pueblo podría tener una ideología política análoga a **El Perú como Doctrina**. Y sabemos que esto no es así. La posibilidad de encontrar en la historia y la tradición de nuestro pueblo la inspiración para resolver nuestros actuales problemas sociales y políticos nos causa extrañeza y asombro.

b) **Sociedades adiafóricas y sociedades antropocéntricas**

Sin embargo debe haber una explicación pues es imposible pensar que se trate de una mera coincidencia. Si sólo pudiera encontrarse una tradición que pudiera tomarse como fuente de inspiración, si existieran uno o dos hechos históricos aislados utilizables, podría hablarse de coincidencia. Pero se trata de una posibilidad sistemática. Los problemas típicos de las modernas sociedades subdesarrolladas pueden ser abordados con instrumentos conceptuales que fueron elaborados hace cientos de años. Es cierto que estos instrumentos conceptuales son sólo una fuente de inspiración, un punto de partida, es cierto que son adaptados y elaborados. Pero el esquema es el mismo, sirve de punto de partida porque hay un conjunto de notas comunes entre las dos soluciones, la que dió alguna vez nuestro pueblo y la que debemos dar ahora. De otra manera no podría haber ninguna inspiración. Y lo asombroso es que se trata de una gama de respuestas, de un verdadero sistema. Lo hemos visto, cooperación popular,

equilibrio hombre-tierra, planificación, mestizaje de la economía, justicia distributiva, Estado de Servicio, etc.

Para hallar la explicación debemos remontarnos a la historia de las civilizaciones y hacer una comparación de la posición que ha ocupado el hombre en cada una de las grandes sociedades del pasado. Entre estas, siguiendo a Spengler y a Toynbee, podemos mencionar las culturas Helénica, Hindú, Sínica, Micénica, Egipciaca, Sumérica, Síríaca, Maya, etc.... Cada cultura (1) crea una serie de formas o estructuras que son necesarias para que los seres humanos puedan vivir colectivamente. Entre estas hay una que está presente en todas ellas: el Estado. El estado es la organización suprema, la que encauza la acción de toda la colectividad. A través de la fuerza organizada hace posible la existencia de jerarquías es decir de puestos desde los cuales determinados individuos o grupos ejercen el mando, tomando decisiones y teniendo la capacidad de hacerlas cumplir.

El análisis de la índole y de las modalidades del Estado permite dilucidar cuál es el tipo de relación que existe entre los miembros de una sociedad. El Estado funciona a través de jerarquías y las jerarquías se ejercen, como hemos dicho, por individuos y grupos. Las jerarquías del Estado son por eso, ejercidas, por individuos de alguna clase determinada que es, por definición, la clase dominante. La clase dominante es siempre una minoría (2). Al lado de la dominante existe la clase subordinada o dominada, que es mayoritaria y que no tiene acceso a las jerarquías estatales (salvo raras excepciones que confirman la regla, como por ejemplo en el caso de los funcionarios esclavos que colaboraban con el Padishá otómno).

El esquema que hemos presentado es simplista porque en las sociedades históricas no sólo hay dos clases sino varias, a veces muchas. Pero basta considerar la existencia de dos cla-

-
- 1) Empleamos las palabras civilización, sociedad y cultura como sinónimos.
 - 2) No olvide el lector que estamos hablando de las sociedades históricas no del modelo ideal que constituye la meta de las modernas ideologías.

ses para comprender la situación histórica real sin faltar al rigor del análisis. La relación entre la clase dominante que ocupa las jerarquías y la clase dominada que ofrece los contingentes para numerosas actividades sociales, como el trabajo del campo, la construcción de obras públicas, la guerra, el comercio de esclavos, etc., revela el tipo de relación existente entre el grupo que maneja el Estado y los restantes miembros de la colectividad. Como regla puede afirmarse que esta relación es de **total indiferencia**. El Estado es, en general, **un mecanismo al servicio exclusivo de la clase dominante**. Es indiferente al destino de la clase subordinada, es decir, del pueblo.

Y esto es explicable porque todas las jerarquías están en manos de hombres que pertenecen al grupo privilegiado. El Estado no se preocupa de los derechos del pueblo, no se preocupa de su salud, ni de su instrucción ni de sus anhelos y sufrimientos. No trata de ayudar a los huérfanos y a los desvalidos. La clase dominante se preocupa del pueblo sólo en caso de emergencia cuando hay peligro de que la colectividad desaparezca. En caso de hambruna o de peste, o de alguna tremenda calamidad, el Estado se ve obligado a intervenir. A veces para festejar acontecimientos felices (para los que detentan las jerarquías) los gobernantes celebran fiestas y regalan pan y circo al pueblo. Pero la relación permanente, el funcionamiento estructural del Estado es de completa indiferencia. Por eso podemos denominar a las sociedades que tienen un Estado semejante, **sociedades adiafóricas**. (1).

Las sociedades del pasado han sido **ADIAFORICAS**. Basta leer cualquier texto de historia para darse cuenta de inmediato que los estados de las grandes sociedades históricas no han sido sino instrumentos, a veces inconscientes a veces conscientes, de la clase dominante para encauzar el dinamismo social y económico de la nación hacia su propio provecho. En casi todas las sociedades históricas ha existido la esclavitud o la servidumbre, en todas ellas los humildes que por cualquier razón perdían sus pocos bienes, quedaban en el aban-

(1) Del griego

(*adisaforía*) que significa **indiferencia**.

dono y caían en la esclavitud o la mendicidad ante la soberbia indiferencia de los grandes. Sin embargo podemos imaginar un tipo de sociedad diferente, que en lugar de basarse en una indiferencia total de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, se funde en una relación de solicitud de los gobernantes hacia los gobernados. La meta suprema de los gobernantes no es el incremento de su poder y su riqueza sino el bienestar de sus súbditos, por eso el Estado no es un instrumento para encauzar el dinamismo social y económico de la nación en favor del grupo dominante sino una organización al servicio de la colectividad. El Estado no es indiferente al hombre, sino al revés, su función consiste en servirlo. Las sociedades que se constituyen sobre la base de un Estado semejante, son **sociedades antropocéntricas**, es decir, centradas en el hombre. ¿Existen o han existido sociedades de este tipo?

c) Sociedad Andina y Sociedad Occidental.

La regla es que las sociedades históricas han sido adiafóricas. Pero recorriendo la historia universal desde que aparecen las sociedades históricas unos tres mil años antes de Cristo, hasta nuestros días, se encuentran dos excepciones: la **Civilización Andina** y la **Civilización Occidental**.

No necesitamos insistir mucho sobre la primera porque ya hemos visto cómo en la Cultura Andina existieron diversas formas sociales que revelan sin la menor sombra de duda que se trataba de una sociedad **antropocéntrica**. La existencia del Estado de Servicio que garantizaba la manutención y la existencia segura a todos sus súbditos, la relación del equilibrio hombre-tierra que hacía posible que toda nueva vida humana que palpitaba en el Tawantinsuyu tuviera un nuevo pedazo de tierra para su sustento, la ausencia de esclavitud, la protección a las ancianas, las viudas y los huérfanos, la protección a los enfermos, la planificación del sistema socio-económico que permitía, por medio de depósitos y silos mantener constante el suministro de alimentos y evitaba las hambrunas, la dedicación de las tierras del Inca a mantener constan-

te el suministro en caso de fuerza mayor o de calamidad nacional, etc., etc., son pruebas concluyentes, que se encuentran en los libros de todos los historiadores que se han ocupado del Perú.

Así Luis Baudin el gran historiador y economista francés que ha escrito una obra ya clásica sobre el Imperio de los Incas, nos dice:

"Por otra parte, los soberanos del Cuzco velaban por impedir que los trabajadores sobrepasaran los límites de sus fuerzas; tenían en cuenta la edad, el sexo y la constitución física del indio, y también la naturaleza del trabajo. Jamás un jefe de Estado fue más cuidadoso de la salud de sus súbditos; la busca del mercurio, que da "temblores y contracciones de nervios" estaba prohibida, la pesca de perlas lo estaba igualmente; sólo un pequeño número de indios era enviado a las plantaciones de coca, situadas en tierra cálida y malsana, y, por añadidura, debían ser siempre originarios de tierras cálidas. Los españoles, que no siguieron esta última regla, hicieron perecer tribus enteras" (1).

Veamos lo que nos dice Toynbee, el más grande de los historiadores occidentales contemporáneos:

"Los Orejones constituyen tal vez la minoría dominante más tolerable y capaz que una sociedad en desintegración

1) Louis Baudin: El Imperio socialista de los Incas, Op. cit.

Compárese este estado de cosas con el que imperaba en otras sociedades. Los esclavos griegos y romanos eran tratados como bestias y se les enviaba a las minas, en donde se les obligaba a trabajar hasta que morían en medio de atroces sufrimientos. El pueblo egipcio fue obligado a trabajar en las pirámides y fue diezmado por el agotamiento. Según Toynbee fue la obligación de trabajar en las pirámides lo que más separó al pueblo de sus gobernantes. En la Sociedad Sinica (China clásica) la explotación campesina llegó a extremos inconcebibles. Durante la Edad Media los siervos eran vendidos junto con la tierra y su economía estaba reducida al mínimo vital. Durante las primeras etapas del capitalismo occidental, en la civilizada Europa, los niños y las mujeres debían realizar agotadores trabajos y en general el proletario era sometido a una cruel explotación.

haya producido (1); y resulta casi un abuso de lenguaje aplicar el término de proletariado a la grey, cuidadosamente atendida, de esos pastores de pueblos. Los dóciles beneficiarios de la paternal paz incásica sentían por los incas una veneración sin límites... Ni siquiera en las últimas comunidades conquistadas parece haber habido descontento, y tampoco se buscó una oportunidad para sacudir la dominación del gran Inca". (2).

Pero Toynbee no sólo se refiere a la capacidad y cuidado de gobernante de los Incas, sino a su elevación moral. En efecto, en otra parte afirma:

"La elevación moral lo mismo que la técnica, de los Incas como minoría dominante se revela en el cuidado que pusieron por evitar el mal social del "desarraigamiento" (que constituye a juzgar por el ejemplo helénico una de las más importantes causas eficientes del proletariado interno). (3).

No es necesario citar todo lo que dice el Inca Garcilaso sobre la relación que existía en el antiguo Perú entre gobernantes y gobernados. Toda su obra está jalonada de hermosas descripciones de la justicia y solicitud con que se trataba a todos los súbditos del Imperio. Bástenos reproducir aquí el famoso pasaje en que el Inca describe la manera cómo se repartían las tierras en las regiones ganadas a la agricultura:

"Habiendo aumentado las tierras, medían todas las que había en toda la provincia, cada pueblo de por sí y las repartían en tres partes: la una para el Sol y la otra para el Rey y la otra para los naturales. Estas partes se dividían

- 1) Al hablar de una **SOCIEDAD EN DESINTEGRACION** Toynbee de ninguna manera lo hace en forma peyorativa. Se trata de una terminología técnica para expresar un determinado estado evolutivo de una sociedad histórica. La sociedad en desintegración es la sociedad en la etapa del **IMPERIO UNIVERSAL**, después del **COLAPSO**, cuyo síntoma es el **TIEMPO DE ANGUSTIAS**. En este sentido el Imperio Incaico corresponde al mismo estado cultural que el Imperio Romano, el Imperio Aqueménida, el Imperio Han, el Imperio Gupta y luego el Maurya, etc.
- 2) Toynbee. Estudio de la Historia. Volumen V, págs. 102 y 103.
- 3) Toynbee. — Idem.

siempre con atención que los naturales tuviesen bastante-
mente en qué sembrar que antes les sobrase que les faltase. Y
cuando la gente del pueblo o provincia crecían en número,
quitaban de la parte del Sol y de la parte del Inca para los
vasallos; de manera que no tomaba el Rey para sí ni para el
Sol sino las tierras que habían de quedar desiertas sin dueño”.

.....
“Labraban primero las (tierras) del Sol, luego las de
las viudas y huérfanas, y de los impedidos por vejez o
por enfermedad: todos estos eran tenidos por pobres y por
tanto mandaba el Inca que les labrasen las tierras”.

“Decían que a los viejos, enfermos, viudas y huérfanos
les bastaba su miseria, sin cuidar de la ajena”.

.....
“Labradas las tierras de los pobres, labraba cada uno
las suyas, ayudándose unos a otros, como dicen a tornapeón
(el Ayni). Luego labraban las del Curaca... Mandaba el
Inca que las tierras de sus vasallos fueran preferidas, porque
decían que de la prosperidad de los súbditos redundaba el
buen servicio para el Rey... Las últimas que labraban eran
las del Rey...” (1).

La crítica moderna muestra que el Inca Garcilaso idea-
lizó la situación debido a razones comprensibles, pero sin fal-
tar a la verdad. Incluso historiadores que han tratado de
restar mérito a la obra del Inca, como Alfred Métraux, tienen
que reconocer la admirable organización del Imperio y coin-
ciden en el hecho asombroso de que en el Tawantinsuyu se
veía por el bienestar de los inválidos, de los huérfanos y
de los seres desamparados. (2).

Desde luego no puede esperarse que en el tiempo de
los Incas existiese una democracia perfecta ni que el Estado
estuviese dedicado exclusivamente al servicio del pueblo. Hu-
bo una casta dominante en el sentido de que el pueblo no par-

1) Inca Garcilaso de la Vega: *Comentario Reales de los Incas*. Edi-
ción de la Universidad Mayor de San Marcos, 1959. Págs.
65, 66 y 67. Segundo Tomo.

2) Alfredo Métraux: *Les Incas*. Editions du Seuil, págs. 15 y 93.
París, 1963.

participaba en las grandes decisiones nacionales. El análisis histórico debe ser objetivo y no debemos deformar sus resultados por razones ideológicas o por chauvinismo. Pero no cabe la menor duda de que la organización estatal estuvo centrada en torno del hombre. A pesar de que existió una casta dominante que fue considerada por el pueblo de origen divino, el pueblo no estuvo al servicio exclusivo de ella y no fue considerado por ésta como un puro instrumento de trabajo. Más bien al revés, los gobernantes consideraron su principal deber ocuparse del bienestar de su pueblo, cuidar de que pudiera satisfacer todas sus necesidades, de que no estuviera abandonado y que gozara de salud física y mental. Con todas las limitaciones anotadas, la crítica histórica ha llegado a la conclusión definitiva de que la **Sociedad Andina** fue una sociedad antropocéntrica y de que, en este sentido, fue única en su género (1).

Además de la Sociedad Andina, la única sociedad que puede ser considerada antropocéntrica es la Occidental. Pero el antropocentrismo de la Sociedad Occidental se ha constituido de manera muy diferente. Porque la Sociedad Andina llega al antropocentrismo de manera práctica, debido a que el hombre andino se organizó desde el comienzo de manera antropocéntrica, utilizando el trabajo colectivo como medio de encauzar el mecanismo estatal (o en la primera etapa, comunal) a favor de los miembros de la colectividad. El Imperio no es sino la culminación de esta tendencia originaria, que es la fundamental. De todas las vigencias de la Cultura Andina, la más honda y característica es la convicción de

1) Sobre el antropocentrismo de la Sociedad Andina, Luis E. Valcárcel, expresa opiniones que, dado su extraordinario conocimiento de las fuentes, consideramos definitivas.

“El Estado Imperial supo trazar la línea divisoria entre el trabajo necesario y el trabajo suplementario, presentando en forma objetiva, ostensible, como los frutos de este último, la plusvalía, revertíanse en provecho del mismo trabajador, en beneficio de la sociedad y no del individuo o de un privilegiado grupo. SALVOSE LA ENAJENACION DEL HOMBRE POR EL HOMBRE. (Op. cit. páf. 37. (Tomo I).

Se logró la acumulación social y no personal de los recursos.

que el trabajo colectivo debe utilizarse a favor de los miembros de la comunidad. Esta vigencia es tan profunda, que ni siquiera se tiene conciencia de ella. Se manifiesta en el tipo de organización que se genera espontáneamente en todas las épocas y en todos los niveles. En el Imperio se sistematiza la tendencia originaria y los gobernantes ascienden a la aprehensión consciente del sentido de su propia organización.

En Occidente la constitución originaria es netamente *actiufórica*. La organización de la sociedad es en sus comienzos feudal, y la minoría dominante se siente con pleno derecho de utilizar el trabajo del pueblo a su favor. Del feudalismo se pasa a la monarquía absoluta y la minoría dominante se hace aún más pequeña y más poderosa debido al proceso de concentración de poderes que significa la constitución de un gobierno nacional unificado. Es debido a que entre las vigencias constitutivas de la Sociedad Occidental se hallan en lugar de preeminencia el cristianismo y el culto de la verdad racional que, desde el Renacimiento, se inicia un movimiento irresistible de afirmación humana que culmina en el movimiento enciclopedista, cuya consecuencia inmediata es la caída de la monarquía y la instauración de la democracia. El hecho de haber adoptado el análisis racional como método de decisión lleva al occidental a respetar la verdad sobre todas las cosas. Por eso es capaz de crear una filosofía y una ciencia y de desarrollar una técnica como instrumento de transformación y humanización del mundo. El pensamiento racional lleva al occidental a la convicción de que no hay ningún fundamento para justificar el dominio de un grupo sobre los demás, de que todos los hombres son, en esencia, igualmente valiosos y que, en consecuencia, la sociedad debe ser una organización al servicio de sus miembros. El Occidente desarrolla así una doctrina centrada en la dignidad del hombre como ser racional, el **humanismo**. Los pensadores de Occidente proclaman que el hombre es un valor intangible y que la sociedad no es sino una creación humana que debe estar al servicio de todos sus miembros. El ideal de **sociedad justa** en la que el poder y las jerarquías se fundan en la capacidad de servir se constituye en meta de la historia y de sentido a un gigantesco proceso de liberación en que pueblos y nacio-

nes participan de manera dramática. La Cultura Occidental evoluciona, así, de manera diferente a todas las demás: es la única que se inicia como sociedad adiafórica y que se transforma en sociedad antropocéntrica.

d) Caracteres generales de las sociedades antropocéntricas.

Cuando una sociedad es antropocéntrica, sus estructuras, sus instituciones, están constituidas de manera que el Estado pueda ser utilizado en beneficio de los miembros de la colectividad. En toda sociedad antropocéntrica el Estado debe ser un **Estado Benefactor** o un **Estado de Servicio**. Pero para que esto sea posible la sociedad debe organizarse de manera determinada. Cuando los hombres se organizan de manera espontánea se forma de inmediato un grupo dominante. Es característico al ser humano el dejarse llevar por sus instintos de dominio tratando de establecer jerarquías, es decir, centros de decisión, fundados, no en el valor intelectual y moral sino en el poder material. Por eso las sociedades antropocéntricas no pueden constituirse sobre el libre juego de las fuerzas que caracterizan los diversos grupos humanos. Para que sea posible un **Estado de Servicio** es necesario que la sociedad se **organice racionalmente**, que sus instituciones se constituyan de acuerdo con la meta del bienestar general. Y esto es lo mismo que decir que sólo a través de una **adecuada planificación** puede lograrse que el Estado funcione en servicio de todos y no en servicio de pequeños grupos privilegiados.

Desde luego la riqueza infinita de las formas sociales, la variación inagotable de las circunstancias históricas imponen caracteres únicos a cada sociedad, sea adiafórica, sea antropocéntrica. Pero todas las sociedades antropocéntricas deben tener ciertos rasgos comunes, porque de otra manera es imposible limitar el poder de los grupos dominantes que se forman a través de un proceso natural espontáneo. Por esa toda sociedad antropocéntrica debe tener un Estado de Servicio a través del cual los gobernantes puedan velar por el bienestar de la colectividad, debe ser organizada racional-

mente, es decir, planificada, debe desarrollar ciertas formas básicas de justicia en relación a la posesión de la tierra, cierto tipo de justicia distributiva, alguna organización que haga posible la previsión social, debe presentar, además, formas no arbitrarias de selección de las jerarquías, debe tener una escala de valores en la que el trabajo ocupe la cúspide de la pirámide. Esto explica que exista una relación de analogía entre la Sociedad Andina y la Sociedad Occidental en su última etapa, porque son las dos únicas sociedades que pueden considerarse antropocéntricas a diferencia de todas las demás sociedades que han existido o que aún existen. Esto explica que la historia y la tradición del pueblo andino pueden servir como fuente de inspiración para resolver los problemas de un país como el nuestro que, como todos los demás países del orbe, se mueve en el horizonte del mundo occidental en el que imperan las vigencias racionales y la utilización de la técnica para la transformación de la realidad natural y social. No sólo es comprensible sino que es inevitable que una sociedad antropocéntrica tenga instituciones parecidas a las de otra sociedad antropocéntrica a pesar de que ambas estén separadas por varios siglos. Una de ellas, la menos evolucionada, carece de ciertas técnicas que sólo pueden constituirse a través de un largo proceso de desarrollo filosófico y científico. Pero en lo esencial hay coincidencia.

Por eso es posible encontrar en la más simple, motivos de inspiración para resolver problemas que parecen característicos de la más evolucionada. Y por eso es posible algo mucho más importante: encontrar en la tradición del pueblo que perteneció a la civilización conquistada y humillada, inspiración para resolver problemas que no pudieron resolver los descendientes de los conquistadores. Los grupos dominantes del Perú no pudieron resolver los problemas del país porque la sociedad peruana fue, desde la Colonia hasta los últimos tiempos, típicamente adiafórica. Fue por eso necesario romper la barrera de la indiferencia y dirigir la mirada a las mayorías despreciadas y oprimidas para descubrir en ellas la única posibilidad de solución: la de una organización de la sociedad centrada en torno del hombre, tal como fue la sociedad a la cual pertenecieron sus antepasados. Por eso fue

posible realizar algo que, en apariencia, no parecía posible: saltar sobre el abismo que separaba a los grupos dominantes de los grupos dominados y rescatar la dignidad humana a través del descubrimiento del deslumbrante poder creador de nuestro pueblo.

6.—Respuestas a posibles objeciones.

a) Diversos tipos de objeciones:

El Perú como Doctrina es una ideología tan nueva y revolucionaria que no puede llamarnos la atención que haya sido incomprendida por personas de los más diversos grupos y tendencias. Es cierto que muchos intelectuales han captado plenamente su sentido y que por eso apoyaron a Fernando Belaúnde desde el comienzo. Es cierto también, que el pueblo la entiende porque comprende con maravillosa intuición que la nueva ideología no hace sino expresar su propia esencia. Pero muchas personas que tienen la formación suficiente para comprender con facilidad el significado del aporte ideológico de Belaúnde muestran una incompreensión que sólo puede explicarse por la novedad de los planteamientos. No debemos olvidar que, en cuestiones ideológicas, existe la misma tendencia a permanecer dentro de los moldes conceptuales que en cuestiones de ciencia y de filosofía. Una vez que se crean las categorías mentales es muy difícil pensar en contra de ellas. Y esto es lo que sucede con **El Perú como Doctrina**. Como hemos visto, **El Perú como Doctrina** rompe radicalmente con la tradición ideológica peruana y latinoamericana (1) que se basa en la utilización de teorías filosóficas de carácter especulativo (2). Este rompimiento no significa de ninguna manera el rechazo de la filosofía o del aná-

1) Ver Primera Parte, I-c), V.

2) Sobre este punto nos ocupamos con mayor detalle en la Tercera Parte, 13-a) y b).

lisis racional para fundamentar la praxis política (3). Significa simplemente el rechazo de la especulación metafísica porque no puede verificarse plenamente ni llegar a conclusiones definitivas. Pero las personas acostumbradas a pensar en términos de categorías especulativas, a emplear conceptos utilizados por los grandes sistemas alemanes de la primera mitad del siglo XIX, como dialéctica, autoconciencia, alienación, salto cualitativo, etc., no pueden comprender que la inspiración en las respuestas del propio pueblo conduce a planteamientos más rigurosos y técnicos que la filosofía especulativa de viejo cuño que ya ha sido completamente superada por los métodos analíticos de la filosofía del siglo XX.

Creemos por eso que es muy conveniente analizar las objeciones que hacen este tipo de personas acostumbradas a pensar de manera especulativa en cuestiones de ideología y mostrar como todas ellas se derivan de un mero hábito mental. Pero hay también otras objeciones fundadas en una posición más analítica, que apuntan a descubrir contradicciones internas en **El Perú como Doctrina** o incompatibilidades entre las tesis ideológicas y los planteamientos programáticos. Por último, hay objeciones que no las han hecho nuestros adversarios políticos sino nosotros mismos, con el fin de aclarar los conceptos hasta sus últimas posibilidades. Estas objeciones han surgido de los análisis de **El Perú como Doctrina**, efectuados en los diversos ciclos ideológicos que se han llevado a cabo desde octubre de 1963 hasta agosto de 1965. Creemos que una ideología debe ser revisada y criticada constantemente por aquellos mismos que la proclaman y la practican, porque sólo mediante una crítica libre y sin trabas puede lograrse el total esclarecimiento de sus principios y la máxima eficacia en su realización. La falta de crítica transforma a la ideología en una especie de recetario de dogmas anquilosados y a sus seguidores en repetidores serviles de fórmulas huecas.

3) Recordemos la cita de Belaúnde en la Primera Parte, 1-b, pág. 11; "Expliquemos pues, cuál es el concepto doctrinario que encierra la palabra Perú que nutre FILOSOFICAMENTE el movimiento que hemos creado".

b) El Perú no puede ser doctrina.

Esta objeción se esgrimió repetidas veces durante las campañas del 62 y del 63. Según algunos líderes políticos de otros partidos la ideología de Acción Popular no es una verdadera ideología porque el Perú no puede ser doctrina. Una doctrina es un conjunto de proposiciones, de normas, orales o escritas, que sirve para comunicar una enseñanza. El Perú es un país, luego no es una doctrina.

Quienes hacen esta objeción desconocen, con toda seguridad, lo que es un país. Parecen creer que es únicamente una región geográfica en la que viven sus ciudadanos como parte del paisaje. Pero un país es mucho más que su geografía, porque es también su historia y su tradición. Un país no es sólo un conjunto de hombres que vegetan en un territorio sino un conjunto de hombres que piensan y sienten de cierta manera, y que al pensar y sentir, interiorizan manifestaciones fundamentales del pasado. Una famosa frase de Ortega y Gasset, revela de manera clara y a la vez profunda, lo que es un país: **el hombre no tiene naturaleza, tiene historia.** Un país es por eso su geografía, pero es, mucho más, su historia. Al hablar de historia, Ortega emplea el término en sentido amplio, es decir, como todo aquello del pasado que contribuye a forjar el presente. Al hablar de historia nos habla también de tradición. Y si bien un país considerado como un conjunto de hombres que viven entre ciertos paralelos y meridianos no puede ser doctrina, **un país como conjunto de hombres que han llegado a ser lo que son porque tienen una historia sí puede ser doctrina.**

Esto se ha sabido siempre y es un lugar común. Hasta en el nivel primario se nos enseña que la historia es la gran maestra de la vida y se nos dice que debemos aprovechar de la enseñanza de nuestros mayores y de nuestros antepasados. Y en la universidad se considera una verdad evidente que uno de los grandes fines del estudio de la historia es el de aprovechar la experiencia del pasado para resolver los problemas del presente.

Si se considera que el Perú tiene una historia y una tradición extraordinarias y que sin embargo, debido a la ceguera de los viejos políticos jamás se han aprovechado para perfeccionar nuestra acción presente, es inevitable llegar a la conclusión de que ha llegado el momento de utilizarlas. Si se cambia radicalmente de actitud y en lugar de dar la espalda a nuestra realidad se abre el pensamiento y la sensibilidad a todo lo nuestro y se mira sin prejuicios aquello que desde el pasado vive y palpita en el presente porque es tan noble y vigoroso que no ha muerto a pesar del abandono y del desprecio, descubrimos un mensaje luminoso. Descubrimos una fuente de inspiración para resolver nuestros problemas presentes, descubrimos una enseñanza allí donde menos lo esperábamos, un verdadero conjunto de normas y de tesis, toda una metodología de acción, en una palabra, **una doctrina**. Claro que no se trata de una enseñanza sistemática hecha por un profesor. Pero este no es el único sentido de doctrina. En el diccionario de la Academia, además de este sentido, se indica el de **ciencia o sabiduría**. Desde luego, el concepto de sabiduría, contiene la nota de enseñanza o transmisión de conocimientos, pero no necesariamente de una transmisión académica o profesoral. Existen una conciencia y una sabidurías populares transmitidas por medio de la tradición. Y esto es exactamente el sentido de **El Perú como Doctrina**. **El Perú como Doctrina** es la enseñanza que recibimos de la sabiduría del pueblo peruano a través de su historia y de sus tradiciones.

c) Arcaísmo

El Imperio de los Incas, se dijo también en las campañas políticas del 62 y del 63, no tiene nada que ver con el Perú actual. **El Perú como Doctrina** es un ingenuo retorno al pasado, un verdadero arcaísmo.

Hacer esta objeción es no saber lo que es el arcaísmo. El arcaísmo es el afán de **reconstruir** el pasado, de **regresar** a una situación histórica porque se cree que dicha situación es

insuperable, que expresa algo eterno e indestructible (1). Pero esto es algo muy diferente de **El Perú como Doctrina**. Porque esta ideología no sostiene la tesis de que debemos retornar al Imperio Incaico, tesis que sería absurda, sino que debemos de tomar la historia y la tradición del pueblo peruano como fuente de inspiración política. Es completamente distinto tratar de implantar nuevamente el Imperio Incaico con todas sus instituciones, tal como lo han sugerido algunos indigenistas recalcitrantes, a sostener que en la historia y la tradición de nuestro pueblo podemos encontrar inspiración para resolver problemas presentes. Como hemos visto **El Perú como Doctrina** no trata de imponer formas tradicionales de vida por el mero hecho de pertenecer al pasado, no va del pasado al presente, sino exactamente al revés: va del presente al pasado en busca de inspiración, para resolver los problemas actuales (2). Se parte del problema y se busca en el pasado una fuente de inspiración para resolverlo. No se busca una solución idéntica a la que se dio en el pasado sino una inspiración, una solución a algún problema análogo o relacionado que permita encontrar la solución al problema presente. Además para alcanzar la plena solución es necesario utilizar los medios que ofrece la técnica moderna (3).

Además, lo hemos dicho repetidas veces, **El Perú como Doctrina** no es una ideología dogmática. No consiste en limitar toda solución posible a las soluciones que se dieron en el pasado. Pueden haber problemas que no tengan concordantes análogos en épocas pasadas. Y entonces la solución tendrá que en-

(1) Casos típicos de arcaísmo fueron el Imperio Romano de Oriente creado por los cristianos ortodoxos con el propósito de perpetuar las instituciones del Imperio Romano y el Sacro Imperio Romano-Germánico creado por Carlomagno con el mismo propósito. Naturalmente ambos fracasaron. El último fue apenas un aborto. El segundo tuvo vida más larga pero completamente anquilosada. A pesar de que tuvo gobernantes extraordinarios como León el Isáurico, nunca logró ponerse a tono con las urgencias de su propia historia.

(2) Ver I, c) V. Criterio de selección: del problema a la tradición.

(3) O sea, hay mestizaje. — Ver más adelante.

contrarse sin buscar inspiración en la historia o en la tradición. Pero, de acuerdo a la ideología, debe antes buscarse en el pasado. Y lo extraordinario es que esta búsqueda es la que ha permitido encontrar las soluciones más eficaces e importantes, como en el caso de la cooperación popular, la justicia agraria, la planificación, etc. Hoy día nadie puede ya dudar del método. Lo más que puede argüirse es que el hecho extraordinario de que el pasado pueda servir como fuente de inspiración para resolver los problemas del presente es un hecho desconcertante y difícil de comprender. Y efectivamente lo es. Pero creemos haber dado una respuesta satisfactoria con nuestra tesis de la existencia de dos tipos de cultura o sociedades: culturas **adiafóricas** y culturas **antropocéntricas**. (1)

Pero **El Perú como Doctrina** no sólo no es una ideología arcaizante sino que evita, además, el grave peligro del **futurismo**. Así como el **arcaísmo** es el intento de regresar a una época ya terminada e históricamente imposible, el **futurismo** es el intento de crear una sociedad completamente nueva, que no tenga ninguna relación con la realidad actual. Tanto el arcaísmo como el futurismo desconocen el verdadero sentido de la tradición y de la historia. El arcaísmo quiere regresar al origen de la tradición, al punto de partida, y el futurismo quiere romper definitivamente con la tradición. Ambos movimientos tratan de negar la historia. El valor de la historia y de la tradición no es que evitan el cambio, sino **El Perú como Doctrina** cumple esta función estabilizadora. No es una ideología arcaizante porque no pretende regresar al pasado, sino **aprovechar las enseñanzas del pasado para transformar el presente**. Es, así, un puente de unión entre el pasado que había sido negado y el presente que carecía de conexiones profundas con la historia. **El Perú como Doctrina** ofrece la estabilidad que da la posesión de raíces originarias. Por eso mismo tampoco es una ideología futurista que pretenda realizar de manera violenta una utopía, un sueño sin relación ninguna con el pasado y sin base sobre la realidad. Las ideologías de es-

(1) Ver, Primera Parte 5; b), c).

te tipo conducen siempre a revoluciones cruentas y a fracasos estrepitosos, porque el hombre no puede prescindir de su historia. El utilizar la historia y la tradición le confiere un sentido de la realidad y de la medida que son imprescindibles para realizar cambios revolucionarios de manera pacífica y estable.

d) Chauvinismo

También se ha acusado a la ideología de Acción Popular de chauvinista. Tomar al Imperio Incaico y a nuestro pasado histórico, especialmente el pre-colombino, como fuente de inspiración, afirman muchos, lanza de manera irremediable al chauvinismo. Una ideología pretende siempre que sus fundamentos son verdaderos e importantes, pues de otra manera no tiene el vigor suficiente para contraponerse a las ideologías rivales. **El Perú como Doctrina**, al llegar directamente al corazón de las mayorías autóctonas despierta en ellas emociones de reivindicación y de agresividad. Y por ser una afirmación enfática y orgullosa del Perú, despierta un nacionalismo que no acepta defectos ni limitaciones. El Antiguo Perú se coloca en una especie de altar y se tiende a considerar que fue superior a todas las demás civilizaciones de la tierra. De aquí a afirmar que los Incas conocieron todo lo que hay hoy día en el mundo, que lo inventaron todo, que fueron los precursores de todo lo habido y por haber, no hay sino un paso. Puede así caerse en el chauvinismo galopante y ridículo de los países totalitarios. El fascismo, el nazismo, y el comunismo soviético han llegado a extremos verdaderamente inimaginables. Según sus líderes y propagandistas, sus respectivos países han inventado primeros que los demás todo lo notable y han sido los precursores de los grandes creaciones del espíritu.

Es cierto que el nacionalismo tiene el peligro del chauvinismo que produce a su vez, el flagelo del imperialismo. Pero esto no puede suceder con una ideología como **El Perú como Doctrina**. Porque hay dos tipos de nacionalismo, un nacionalismo agresivo e imperialista y un nacionalismo de afirmación humana. El primero se funda en la exaltación de la suprema-

cía nacional sobre las demás naciones y es típico de los países que son o han sido imperialistas. El segundo se funda en la afirmación del valor de los elementos discriminados del propio país, en la necesidad de lograr que el país dirija su destino por sí mismo, y es típico de los países que son o han sido colonias. El primer tipo de nacionalismo al exaltar los valores nacionales rebaja los valores de las otras naciones, el segundo tipo de nacionalismo, al exaltar los valores humanos anteriormente discriminados, exalta el valor de todos los hombres encarnados en el sufrimiento y la humillación de las mayorías olvidadas. **El Perú como Doctrina** es la exaltación más apasionada que jamás se haya hecho del valor de los humildes. Y por eso no es ni puede ser imperialista, no conduce ni puede conducir al chauvinismo. Al afirmar el valor de los humildes, abre un noble horizonte de comprensión hacia las realizaciones y los hombres de todas las naciones. El nacionalismo de Acción Popular es un nacionalismo afirmativo y vigoroso, proclama que el Perú, sin límites de fuerza material ni de progreso económico, tiene el derecho de hablar de igual a igual a todas las naciones del mundo, pero su afirmación y su vigor consisten en el reconocimiento del valor y de la dignidad de todos los hombres. Es por eso un nacionalismo que une en vez de separar y que no sólo es compatible sino que exige la cooperación regional y mundial de todas las naciones.

e) Indigenismo

El Perú como Doctrina, se objeta, es una ideología de carácter indigenista que realza solamente los valores autóctonos descuidando por completo los valores mestizos y los occidentales.

Quien haya seguido el texto con cuidado no necesita ya ninguna prueba de que **El Perú como Doctrina** no es una expresión indigenista sino mestiza. Ya lo hemos visto, los propios textos de Fernando Belaúnde lo indican claramente. (1) Pero por tratarse de una de las objeciones que más se esgri-

(1) Ver esta Parte en el Punto, 2-b).

men no está demás hacer algunas consideraciones.

El Perú como Doctrina es esencialmente mestizo. Es mestizo por razones de principio y por razones técnicas. Por razones de principio porque, como hemos visto, es la respuesta ideológica al problema fundamental del Perú, el **desgarramiento inicial**. Nuestra ideología es la solución que permite construir el puente para salvar el abismo de una separación que parecía infranqueable. La separación es entre el grupo integrado por descendientes de los conquistadores (y por elementos nuevos de cepa occidental) y el grupo mayoritario sojuzgado. Si se utiliza una tesis indigenista para salvar el abismo, el abismo jamás será superado, porque el indigenismo separa tanto como el desprecio del indio. El indigenismo rechaza al blanco y, en consecuencia, no permite la integración. Una posición indigenista no sólo no resuelve el problema del **desgarramiento inicial** sino que lo agrava. Induce al odio de razas y alienta emociones y pasiones que no pueden conducir sino a la explosión de feroces violencias. Sólo el mestizaje puede superar el desgarramiento, sólo la fusión de las razas, de los pensamientos, de los sentimientos. Sólo un mestizaje, plena expresión de aculturación auténtica, puede contribuir a forjar una cultura unitaria y creadora.

Pero además **El Perú como Doctrina** es una ideología de carácter mestizo por razones puramente técnicas. Ya lo hemos visto (1) el principio de la cooperación popular que es el más característico de todos, no puede realizarse sin un completo mestizaje técnico. La cooperación popular significa la unión indisoluble del trabajo libre y creador del comunero (o del grupo que la realiza) y de la técnica occidental. Es imposible realizar la meta de la *minka* a través del programa de Cooperación Popular si no se unen la tradición del pueblo peruano y la técnica occidental en estrecha complementación. Y lo mismo sucede con los demás principios. La planificación es una tradición de nuestro pueblo y un extraordinario hecho histórico, pero no puede realizarse a través del programa si no se emplean métodos estadísticos y econométricos que son típicamente occidentales; el equilibrio hombre-tierra sólo pue-

(1) Primera Parte 2-b).

de lograrse, actualmente, por medio de técnicas de abono, de selección de semillas y de extensión agrícola que son occidentales; la justicia distributiva, uno de los principios más típicamente andinos, un ideal incluso que no existió en las primeras etapas de la Cultura Occidental, no puede realizarse sino a través de un sistema administrativo (redistribución de la riqueza) que es occidental. Miremos por donde miremos **El Perú como Doctrina**, tanto en sus propios principios como en su posible realización programática no adquiere su verdadero sentido sino cuando se capta su espléndida exigencia de mestizaje.

El Perú desde que nace como nación moderna, se yerge como un país mestizo. Apenas llegados los españoles, el mestizaje prolifera en el Perú como crecen las plantas salvajes en las laderas de las montañas. La primera gran figura de las letras peruanas y americanas es el Inca Garcilaso de la Vega, el más insigne de los mestizos y la principal fuente de nuestros conocimientos históricos. Los indios rápidamente se mezclan con los españoles y las costumbres del ayllu se matizan con el aporte occidental. La organización, el vestido, la danza, la música, hasta la propia *minka* adquieren modalidades nuevas y propias, profundamente originales y creadoras y el Perú va surgiendo a través de este mestizaje progresivo. Su destino histórico está ligado a este secular proceso de mestización.

Pero el mestizaje, para ser completo y perfecto, debe de basarse en la igualdad de las partes. Mientras una de ellas sea considerada superior y la otra inferior, nunca podrá completarse. Será un mestizaje desbalanceado, problemático. El mestizo no podrá ubicarse de manera sólida y permanente en la estructura social, y el país de esencia mestiza no podrá encontrar la paz y la plenitud necesarias para cumplir de manera cabal su destino. En el Perú el grupo dominante, aunque aceptaba el mestizaje de manera teórica, en la práctica lo desconocía porque trataba de mantener su arbitraria superioridad frente al grupo subordinado, en parte ya mestizo, pero de origen autóctono. Y por eso el mestizaje estaba detenido paralizado, y el Perú no podía encontrarse definitivamente a sí mismo. Por eso era imprescindible enalzar al elemento **minimizado**, era necesario exaltar los valores autóctonos, para

que, al elevarlos a la misma altura de los elementos occidentales, pudieran fusionarse con ellos en amorosa unidad. **El Perú como Doctrina** realiza esta función necesaria: la elevación y el reconocimiento del grupo arbitrariamente considerado inferior, para que la unión total, física y espiritual, con el grupo arbitrariamente considerado superior, pueda lograrse de manera definitiva.

f) **El Perú como Doctrina** es una ideología antioccidental y antihispánica

Debido a que **El Perú como Doctrina** rechaza la utilización de filosofías extranjeras para fundamentar nuestra praxis política, y a que busca las soluciones de los grandes problemas nacionales inspirándose en la historia y la tradición del pueblo peruano, muchos han creído que nuestro movimiento es antioccidental. Incluso cuando, como hemos hecho en el párrafo anterior, mostramos de manera incontrovertible que nuestra ideología no puede ser llamada indigenista porque uno de sus planteamientos más importantes es el **mestizaje**, quienes no nos comprenden o no quieren comprendernos siguen diciendo que es antioccidental. No puede considerarse, insisten nuestros críticos, que la Sociedad Andina es comparable a la Occidental, sin desconocer los méritos de ésta. No puede compararse una Cultura como la Occidental que despliega las extraordinarias creaciones de la filosofía, de la matemática, de la física, del derecho, del arte, de la técnica, con una cultura que no tuvo ni siquiera escritura, que desconoció la rueda, que no tuvo pensamiento abstracto sistemático. Insistir en la grandeza de la Sociedad Andina y del Imperio Incaico es hacer más difícil el proceso de occidentalización necesario para el desarrollo del Perú. La única manera como el Perú puede occidentalizarse es dejar atrás para siempre todas las formas no occidentales que todavía existen como supérstites de una época muerta y superada.

Pero, **El Perú como Doctrina** no sólo es antioccidental, siguen argumentando nuestros adversarios, sino que además es antihispánico. Al insistir tanto en el Antiguo Perú, al hablar del aporte creador del hombre autóctono, al volcarse hacia la tradición y la historia del pueblo para encontrar inspira-

ción política, desconoce el aporte glorioso de España en la formación del Perú y reniega de la Madre Patria.

Veamos cómo, los que así piensan no sólo no comprenden bien al Perú, sino ni siquiera comprenden bien a Occidente y España. Es innegable que el mundo está sometido a un proceso gigantesco de occidentalización. Por primera vez una cultura impone sus concepciones, sus métodos, sus técnicas, su acervo espiritual, a todas las demás. Querámoslo o no, el mundo tiende hacia la unidad y esta unidad se está alcanzando a través de los formidables cauces de la Sociedad Occidental. Oponerse al proceso de occidentalización es, por eso, oponerse a la historia. Pero cuando se habla de occidentalización debe pensarse con cuidado en la significación de las palabras. ¿Porque qué cosa significa occidentalizarse? ¿Significa únicamente emplear las mismas técnicas que el Occidente, pero conservando un espíritu diferente? No significa ésto, porque los procesos de influencia cultural no se reducen jamás a meras asimilaciones técnicas. La occidentalización es un proceso de transformación profunda, consiste en que una cultura no sólo comience a utilizar las técnicas de Occidente, sino que además comience a asumir sus creencias fundamentales, sus conceptos sobre el mundo, el hombre y la sociedad sus sistemas de valores, en una palabra, sus vigencias constitutivas (1). Y si se medita sobre estos aspectos de la Cultura Occidental, se llega a la conclusión de que el más importante de todos es su concepción del hombre y de la sociedad. A través del cristianismo y del pensamiento abstracto sistematizado (filosofía y ciencia) el Occidente se eleva a una noble concepción del hombre que, en términos modernos, se denomina **humanismo** (2). A través de una larga evolución en que los hombres más representativos de la Cultura de Occidente tienen que enfrentarse a fuerzas negativas que se oponen al triunfo de la razón y de las nobles concepciones humanistas, los europeos logran que su sociedad comience a evolucionar

(1) Sobre el concepto de vigencia, ver, Segunda Parte, 9-b) I,

(2) Sobre el humanismo, ver Segunda Parte, 7-b).

hacia el ideal de la **sociedad justa**. (1). Gracias al desarrollo fabuloso de la técnica, que es posible debido al desarrollo de la ciencia y del pensamiento filosófico liberal el hombre de Occidente conquista la posibilidad de transformar su realidad de manera acelerada para avanzar hacia tipos cada vez más cercanos de este ideal. La ciencia y la técnica que en un comienzo permitieron a la Sociedad Occidental avasallar al mundo, le permiten ahora ayudar a las antiguas sociedades conquistadas a transformarse para encaminarse a su vez hacia la **sociedad justa**. El proceso de occidentalización conduce, de manera inexorable, hacia la liquidación del colonialismo y de los sistemas sociales arcaicos en que pequeños grupos privilegiados ejercen un dominio arbitrario sobre inmensas mayorías oprimidas.

Occidentalizarse significa por eso encauzarse dentro del gran movimiento de afirmación humana que es la máxima expresión de la cultura de Occidente. Ser occidental no significa saber aplicar la técnica a secas, porque con ella se puede esclavizar a los hombres; significa utilizar la técnica para liberarlos. Y lo mismo se puede decir de la economía, de la ciencia, del arte, de la filosofía, en una palabra, de todas las hermosas creaciones de Occidente. Más, para que esto sea posible, es necesario que la realidad social que pretende occidentalizarse, esté en condiciones de comprender el sentido de este proceso y de utilizar con eficacia las grandes creaciones culturales y técnicas de Occidente. En general, en los países en condiciones históricas, sociales y económicas como la del nuestro, esta posibilidad de utilización presenta problemas sumamente difíciles de superar. Porque para poder utilizar con éxito la técnica occidental se requiere la existencia previa de ciertas condiciones económicas y sociales, (acumulación de capital por medio del ahorro parcial de las utilidades, ofrecimiento de menos oportunidades a las mayorías, etc.) y para que estas condiciones puedan existir se requiere la utilización efi-

(1) Sobre la **SOCIEDAD JUSTA**, ver **Primera Parte, 2-b), IV y Segunda Parte 9-a) y c).**

caz de la técnica occidental. Hay un círculo vicioso que es casi imposible superar. Este círculo vicioso se extiende a todos los demás aspectos de la cultura, porque todos ellos, incluso la educación, exigen la existencia de ciertas condiciones técnicas (por ejemplo, condiciones que permitan la construcción de escuelas, de imprentas, de medios de difusión, etc).

El Perú como Doctrina, significa, ya lo hemos visto, el reconocimiento humano más inmediato y profundo que pueda hacerse en una sociedad como la nuestra. En este sentido encarna plenamente la idea europea del humanismo, y no sólo no se opone a la occidentalización sino que es su condición necesaria. (1). Pero además, al hacer este reconocimiento descubre en el hombre, cuyo valor reconoce, la posibilidad de romper el círculo vicioso creado por la exigencia recíproca de condiciones técnicas de un lado y de condiciones sociales y económicas del otro. Nuestra ideología al encontrar en las tradiciones del pueblo peruano una metodología de desarrollo, abre las puertas a la gran corriente de occidentalización que señala la nueva era de la historia. El Perú, por eso, al ser capaz de encontrar la solución de sus problemas en la sabiduría de su propio pueblo, en lugar de rechazar las posibilidades que le ofrece Occidente, las asume y comienza a realizarlas con mayor eficacia que otros pueblos que no han hecho sino copiar técnicas y métodos que no pueden aplicarse con eficacia en relación a sus respectivas realidades históricas, sociales y económicas. Nuestro pueblo creó en el pasado una sociedad que es la que más se ha aproximado históricamente al ideal humanista de **sociedad justa** que es el aporte supremo de Occidente. Por eso hoy, al ingresar de lleno a la Sociedad Occidental, se da el hecho paradójico y por cierto extraordinario, de que utilizando ideas y métodos propios, imprime una creciente aceleración al proceso histórico. Nuestro país, al occidentalizarse cada vez más, adquiere una fisonomía social y cultural cada vez más propia y original, y al perfilarse cada vez más como distinto, utiliza mejor las técnicas de Oc-

(1) En la Segunda Parte probamos con todo detalle estas afirmaciones.

cidente y encarna de manera más cabal sus más nobles ideales.

Si se piensa, ahora, en lo que ha significado España para nosotros, llegamos a la misma conclusión. No puede pensarse que la agresión imperialista de España se deba al carácter del pueblo español. Al revés, España es uno de los pueblos que más ha sufrido los embates del imperialismo de una civilización extranjera. Lo que hizo España con nosotros, lo hizo Dar-al-Islam con ella. La agresión de España contra el Tawantinsuyu no fue sino un episodio de la agresión imperialista de la Sociedad Occidental contra las demás sociedades de la tierra. Y la agresión de esta sociedad es un episodio que se ha cumplido en todas las culturas en desarrollo cuando están en vísperas de alcanzar la etapa del Imperio Universal. El Imperio Incaico también fue imperialista, que su imperialismo haya sido más humano o menos inhumano que el europeo puede ser cierto. Pero de todas maneras fue imperialismo. España no puede ser culpada, por eso, como nación individual, de un proceso que sólo puede comprenderse considerando a las naciones como miembros de sociedades que les imprimen caracteres comunes ineludibles. Además, si se compara la agresión española con la que hicieron otros pueblos europeos, se tiene que reconocer que la de estos últimos fue mucho más inhumana e implacable.

Aunque es cierto que los conquistadores perseguían sobre todo la gloria y el lucro, que sojuzgaron a los autóctonos y los explotaron, también es cierto que la Conquista como proceso incluyó un enorme aporte de elementos positivos, siendo el más notable de ellos su sentido misional. España consideró que tenía la misión de difundir los grandes valores de la Cultura Occidental de la que ella era, en ese momento, el primer representante. Por eso introdujo las grandes creaciones de esa cultura en el Tawantinsuyu y desde ese momento imprimió un ritmo irreversible al proceso de occidentalización. El poder de aglutinación de la cultura de Occidente es tan grande que ninguna sociedad ha podido resistir su tremendo impacto. Por eso, desde la Conquista, nace una nueva realidad, una realidad de síntesis, una realidad dinámica cuya última meta es el mestizaje. Entre las nuevas formas cul-

turales que aporta España, el cristianismo ocupa un lugar preeminente. Es cierto que fue tomado como pretexto por los conquistadores para realizar algo totalmente contrario a sus principios: el sojuzgamiento de nuestros semejantes. Pero también es cierto que lo trajeron, lo difundieron, y lo convirtieron en una vigencia constitutiva de nuestra nacionalidad. Ahora el Perú es cristiano, y como país cristiano respeta y reconoce al hombre allí donde se encuentre, por más humilde que sea. Más aún, por ser cristiano encuentra en el humilde la mayor grandeza.

Si queremos ser justos con España, si queremos exaltar la grandeza de su aporte positivo, tenemos que colocar en primer lugar, el cristianismo. Y si consideramos que el más grande aporte de España fue el cristianismo, tenemos que unir nuestro corazón a los humildes. Pero al hacer esto tenemos que reconocer todo lo grande que hay en ellos. Esto y nada más que esto, pero también nada menos que esto es **El Perú como Doctrina**. **El Perú como Doctrina** no es por eso un repudio del aporte español a la formación de nuestra Patria. Al revés. Si se acepta de verdad el aporte de España, tenemos que encontrar en los humildes la mayor grandeza. Al reconocer que el pueblo peruano, que fuera sojuzgado por los españoles, es ahora el que señala el camino, no hacemos sino aceptar lo mejor que nos trajo España. Si se quiere que España sea nuestra Madre Patria, ella tiene que ser madre no sólo de los descendientes de españoles sino también de los descendientes de indios. Y esto sólo puede lograrse reconociendo que la Madre Patria de los indios, de los mestizos y de los blancos es también el Tawantinsuyu. Así el reconocimiento de los valores de la Cultura Andina no excluye el reconocimiento de los valores de la Cultura Occidental ni de España. Al revés. Sólo aceptando plenamente el aporte del pueblo autóctono peruano, pueden crearse las condiciones para que el humanismo y el cristianismo occidental e hispánico puedan realizarse en la plenitud de su grandeza.

g) Ideología revolucionaria y programa moderado

La ideología de Acción Popular se dice, es revolucionaria,

pero su programa es moderado. La ideología es revolucionaria porque en la definición del partido se afirma que es un partido revolucionario. Y sobre todo, porque **El Perú como Doctrina** al afirmar el valor de las tradiciones y de la historia autóctonas, cambia por completo el ritmo de nuestra historia política. Este cambio significa la decisión de orientar el engranaje político, social y económico del Estado en favor de las mayorías, y para hacer esto hay que realizar transformaciones profundas, auténticamente revolucionarias. Sin embargo, el programa de Acción Popular es moderado, puesto que plantea la transformación dentro del sistema actual que es el sistema capitalista y acepta incluso la necesidad de utilizar créditos de países extranjeros. Una transformación revolucionaria significa, en cambio, la superación del capitalismo y la implantación del socialismo, el cambio total del orden imperante.

Si el programa, tal como hemos mostrado, es el instrumento para realizar las metas determinadas por la ideología, tiene que tener la misma tónica que esta. Si las metas de la ideología significan un cambio revolucionario en el país, el programa debe apuntar hacia este tipo de cambio. Un programa moderado es incompatible con la exigencia de cambios profundos y acelerados.

Empero, si se analiza con cuidado el programa se ve que no es, en esencia, moderado, porque la iniciación del cambio dentro del sistema capitalista no significa de ninguna manera aceptar los vicios y las limitaciones del capitalismo. Colocar el punto de partida dentro de este régimen es una exigencia ideológica, porque la revolución que plantea **El Perú como Doctrina** es una revolución democrática y tiene que realizarse dentro de la democracia. Pero si se quiere pasar de manera drástica del capitalismo al socialismo, hay que aplicar la violencia, con todos los peligros que ello significa, sobre todo el peligro de caer en las aberraciones del totalitarismo. La ideología de Acción Popular no tiene dogmas, y en consecuencia, como ya se habrá percatado el lector, no plantea ningún sistema económico preconcebido. No tiene ningún compromiso ni con el capitalismo ni con el socialismo. Pero sí tiene el compromiso fundamental de realizar una revolución de

manera democrática. Y una revolución no puede realizarse democráticamente si el cambio de sistema es repentino y drástico. Es pues la propia ideología la que impone la necesidad de iniciar el cambio dentro del sistema imperante. Pero esto no significa desde luego conservadorismo, es decir que la ideología exija la conservación del sistema. El capitalismo en el Perú ha sido humanamente injusto y técnicamente absurdo. Por eso hay que cambiarlo y un aspecto importante de la revolución proclamada en **El Perú como Doctrina** consiste precisamente en cambiar las estructuras sociales y económicas que lo han caracterizado desde que se inicia en nuestro país. Pero los cambios no deben consistir en destruir el sistema en el punto de partida, porque entonces se destruye la democracia. No porque la democracia sea incompatible con el socialismo, puesto que hay países socialistas (Israel, Países Nórdicos) que son más democráticos que muchos países capitalistas. Sino porque el cambio brusco conduce al sistema totalitario (antidemocrático) de gobierno. Los países que hemos citado han llegado al socialismo de manera evolutiva (como los países nórdicos) o mediante un planeamiento inicial (como sucedió en Israel). Pero ninguno de ellos ha llegado al socialismo a través de una revolución violenta. Todos los que han aplicado este procedimiento tienen ahora gobiernos totalitarios en los cuales no existen garantías individuales, ni libertad de pensamiento y de expresión.

Por otra parte no está demostrado que el socialismo sea el sistema económico perfecto para lograr el desarrollo partiendo de las condiciones sociales, económicas e históricas de las que tiene que partir el Perú. Más bien al contrario. Los análisis económicos realizados con la poderosa metodología de las modernas disciplinas sociales, muestran que es mucho mejor partir del capitalismo, siempre y cuando se logre superar el estado inicial, que es una estructura oligárquica y semifeudal, mediante reformas estructurales rápidas, profundas y perfectamente compatibles con la democracia. Así, para transformar la estructura agraria e integrar su funcionamiento con el dinamismo industrial y comercial de nuestra economía es, desde el punto de vista de la teoría y de la práctica, mucho mejor una división de la tierra basada en la pequeña

propiedad (que es diferente del minifundio) y en el cooperativismo que es la anulación de la propiedad privada y la constitución de granjas colectivas de carácter estatal. La crisis agrícola endémica de la economía soviética se debe al desconocimiento de este hecho. El dogma marxista impide al gobierno admitir oficialmente este grave error económico y por eso en los últimos tiempos los soviéticos están tratando de aumentar el interés de los campesinos en el producto de la tierra, de manera disimulada. Hoy día ya no puede discutirse que la mejor manera de aumentar la productividad agrícola es transformando al campesino en dueño de su tierra.

Si se decide iniciar la transformación dentro del sistema capitalista es necesario utilizar créditos extranjeros, porque un país en las condiciones del nuestro carece de recursos monetarios suficientes. Carece de manera tan dramática que, cuyo general, a pesar de los créditos extranjeros no puede romper —por mejor que los utilice— la barrera del subdesarrollo. Pero felizmente el sistema de cooperación popular propugnado por **El Perú como Doctrina** ofrece el complemento necesario para romper el círculo vicioso de la pobreza e iniciar el despegue.

El programa de Acción Popular no es por eso moderado. Es un programa que se funda en la exigencia ideológica de realizar una revolución que sea compatible con el sistema democrático y en los resultados técnicos del reciente análisis económico, que muestran que el desarrollo dentro de un capitalismo bien entendido, adecuadamente planificado y orientado por el Estado hacia el beneficio de las grandes mayorías es el mejor método para lograr una rápida transformación de las estructuras sociales y económicas. Desde luego este planteamiento no significa que, cuando los técnicos muestren que es conveniente realizar nacionalizaciones u organizar ciertos sectores económicos de manera cooperativista y aún socialista, se proceda con toda decisión a ponerlas en práctica. Y no significa tampoco que, en un plazo no demasiado largo, como ha predicho el genial Schumpeter, (1) el propio desarrollo dentro del capitalismo conduzca al socialis-

(1) José Schumpeter:

mo. Pero sí significa que nuestro desarrollo debe hacerse, en los momentos iniciales, dentro del sistema capitalista sin dejarse paralizar o desviar por dogmas filosóficos o económicos anticuados y ampliamente superados por las modernas concepciones del mundo occidental.

- h) El nacionalismo es incompatible con la universalidad de las ideologías

El nacionalismo, se afirma, es regionalista, pero los principios de una ideología son filosóficos y las verdades filosóficas son universales. **El Perú como Doctrina** es, como su nombre lo indica, una ideología regionalista, una ideología parroquial, y esto es incompatible con el carácter de toda auténtica ideología que debe ser eminentemente universal.

Para el observador superficial **El Perú como Doctrina** puede parecer una ideología puramente regionalista. Pero no debemos dejarnos llevar por la significación de las palabras aisladas. La palabra **Perú** significa efectivamente una nación particular y concreta, que ocupa una región del espacio y un lapso del tiempo y que no es ni puede ser universal, puesto que sólo los principios y las ideas lo son. Pero cuando se compone esta palabra con las restantes para formar la expresión **El Perú como Doctrina**, ya la significación no apunta a una nación particular, sino a la **doctrina** o **enseñanza** que se recogió cuando se otea hacia las profundidades de la tradición y de la historia de dicha nación. **Y esta doctrina es universal.** Es cierto que **El Perú como Doctrina** rechaza las filosofías extranjeras porque considera que es el propio pueblo peruano el que debe encontrar la solución de sus problemas. Es también cierto que la finalidad inmediata de **El Perú como Doctrina**, como lo afirma el propio Fernando Belaúnde, es **la solución de los problemas del Perú y que no pretende ni un solo momento entrometerse en los problemas de los demás países.** Pero lo extraordinario es que al revelar el mensaje del pueblo peruano, nuestra ideología despliega **una doctrina de alcances universales, descubre una metodología que permite resolver los problemas de muchos países e irradia un apasionado mensaje de afirmación humana.** Ya lo hemos visto:

los principios de **El Perú como Doctrina** rebasan ampliamente los límites de cualquier región, los límites espaciales y temporales. La cooperación popular, la planificación, el equilibrio hombre-tierra, la justicia distributiva, el mestizaje de la economía son soluciones que pueden aplicarse no sólo al Perú sino a todos los países subdesarrollados de la tierra. Cooperación Popular, no es sólo una solución para el Perú, sino un aporte de carácter universal a la metodología del desarrollo, como ha sido reconocida por eminentes economistas nacionales y extranjeros. Y a través de ella, así como a través de los restantes principios ideológicos se expresa una fé inmovible en el poder creador y la originalidad espiritual de los humildes. Por eso **El Perú como Doctrina** que nace como solución particular para los problemas de un país particular, cuya **finalidad inmediata y única** es resolver los problemas del Perú, es a pesar de ello no sólo universal sino **la más universal de todas las ideologías**. Porque todas ellas, como hemos visto, se fundan en sistemas filosóficos, que por más universales que sean han sido hechos por hombres y reflejan por eso los particularismos de sus respectivos países y de las culturas donde se han elaborado. Pero **El Perú como Doctrina** se funda, en último término, en la dignidad del hombre, en la exaltación de los humildes, en el reconocimiento del valor de la condición humana. Y nada hay más universal que el hombre porque el hombre es el creador de todas las filosofías, de todas las ideas, de todos los universalismos. El hombre, el hombre libre y desnudo de toda teoría, de toda preconcepción intelectual, es lo que constituye el último sentido de **El Perú como Doctrina**.

- i) El Perú como Doctrina pretende ser humanista, pero el humanismo es incompatible con el nacionalismo

Esta objeción se ha planteado con frecuencia, sobre todo desde el momento en que el autor de estas líneas interpretó **El Perú como Doctrina** como un **humanismo situacional** (1).

(1) Sobre la interpretación de EL PERU COMO DOCTRINA como un HUMANISMO SITUACIONAL ver, Francisco Miró Quesada,

Esto significa que no es una objeción contra la ideología de Acción Popular sino contra una de sus posibles interpretaciones. En realidad ya lo hemos respondido en los párrafos d) y g). Pero no está demás que recordemos la esencia del argumento. Consideramos que la objeción no tiene fundamento, porque como hemos mostrado, **El Perú como Doctrina** no expresa un nacionalismo agresivo e imperialista sino un nacionalismo que consiste en la afirmación de los elementos y de los valores anteriormente idiscriminados en la nación y que por eso mismo irradia un mensaje universal de exaltación humana. En consecuencia no hay ninguna incompatibilidad entre la formulación explícita de **El Perú como Doctrina** y su interpretación como un **humanismo situacional**.

El Perú como Doctrina no es una ideología nueva ni original

Se ha dicho repetidas veces que el Aprismo ha sostenido las mismas tesis que ha planteado Fernando Belaúnde Terry porque desde 1930 enarbó el principio de la reivindicación del indio. Se ha dicho asimismo que el socialista Hildebrando Castro Pozo, planteó la tesis de cooperación popular en su libro "Del Ayllu al Cooperativismo socialista". Se ha asegurado que los **Siete Ensayos de Mariátegui** se inspiran en la realidad peruana. Pero se trata de posiciones completamente diferentes que solamente pueden parecer antecesoras de la nuestra a quienes no la conocen o a quienes, debido a la novedad de sus planteamientos, no la han comprendido.

En efecto, el Aprismo plantea la tesis de la reivindicación del indio, y para expresar esta voluntad reivindicatoria propone cambiar de denominación a América Latina. En lugar de llamarla América Latina la llamada **Indoamérica**. Pero se trata de la misma tesis que han planteado todos los ideólogos y los partidos políticos desde los días de la Independencia hasta antes de que Belaúnde creara **El Perú como Doctrina**. Hay que reivindicar al indio, hay que salvarlo, hay que sa-

La Ideología de Acción Popular, Lima, 1963. Ver también, la Segunda Parte del presente Manual, 8 - a), b) y d).

carlo del abandono, de la explotación y del olvido. Pero mientras así se habla nada se hace de verdad para superar la condición minimizada del indio. El indio es tan inferior que hay que salvarlo, hay que hacer algo por él, porque él no puede hacer nada por sí mismo. Este es el tipo de prédica que se viene haciendo desde que el Perú surgió a la vida republicana.

Naturalmente que hay que hacer esto, pero hay que hacer mucho más. Hay que hacer que el indio no sólo sea salvado sino que sea también el salvador. Hay que transformar nuestras estructuras sociales y económicas para que el indio pueda liberarse, pero hay que hacerlo junto con él, hay que hacerlo guiados por su inspiración milenaria, hay que hacerlo gracias a él, porque si no fuera por él nada ni nadie podría salvar al Perú. Esta es la diferencia sustancial entre el Perú como **Doctrina** y todos los demás planteamientos en favor del indio. Hablar a favor del indio y contra los gamonales, no significa de ninguna manera haber superado el **desgarramiento inicial**. No significa que de verdad se ha reconocido el valor humano del indio en toda su plenitud. Hablar de **Indoamérica** no es por cierto hablar de **El Perú como Doctrina**. Todos los planteamientos ideológicos del aprismo utilizan conceptos europeos. Primero los apristas hicieron uso de ideas típicamente marxistas, y luego de la teoría de la relatividad de Einstein, que es tan occidental como el marxismo. No hay una sola página escrita por los ideólogos apristas que utilice ideas originales del pueblo peruano, no hay ninguna incorporación ideológica de soluciones descubiertas en nuestra historia o en nuestra tradición. El sólo hecho de **decir Indoamérica**, muestra claramente que los ideólogos apristas jamás pensaron en utilizar ideas peruanas en la forjación de su ideología. El **indoamericanismo** no es sino una aplicación de las ideas internacionales del marxismo, y es clara expresión del deseo de presentar una ideología que no sea de ninguna manera nacionalista. La idea de **Indoamérica** no sólo no es ningún anticipo de **El Perú como Doctrina**, sino que es, precisamente, **todo lo contrario**. Revela que los ideólogos apristas nunca pensaron que el pueblo peruano fuera capaz de encontrar solucio-

nes para sus propios problemas, ni que estas soluciones pudiesen tener valor universal.

En cuanto a las tesis de Mariátegui, son, desde luego muy respetables, pero no tienen nada que ver con nuestra ideología. Mariátegui fue un hombre puro y noble, que jamás claudicó en sus ideas, que jamás cedió ante ninguna presión, que estuvo siempre muy por encima de la ambición y el interés. Pero no fue sino un marxista y como tal, aplicó las ideas marxistas a la realidad peruana, haciendo un esquema de interpretación de nuestra historia que desconoce el aporte del elemento autóctono a la solución original de nuestros problemas.

El planteamiento de Mariátegui en sus Siete Ensayos (1) es que el problema del indio en el Perú se había planteado mal porque se quería presentar bajo un aspecto adjetivo y no esencial, se le quería caracterizar como un problema moral, pedagógico, racial, religioso, etc., pero no como lo que realmente era, como un problema económico. Desde luego Mariátegui tenía razón al sostener que el problema económico debía encararse de manera frontal, pues de otra manera toda solución era incompleta. Pero en toda su obra no se encuentra una sola palabra sobre la manera como el indio, es decir el hombre que constituye la mayoría del pueblo peruano, puede contribuir a resolver el problema del Perú. Nos dice que el indio debe recuperar su tierra e intervenir de manera decisiva en la forjación del destino nacional.

Pero fuera de interpretar a la comunidad al estilo socialista, nada nos dice sobre el aporte original del pueblo en el proceso de transformación. **El Perú como Doctrina** va mucha más lejos que los **Siete Ensayos**. En éstos, Mariátegui sostiene que hay que reformar la estructura de la propiedad agraria para resolver el problema del indio; en **El Perú como Doctrina** Belaúnde nos dice que debemos inspirarnos en el propio indio para resolver no sólo el problema de la estructura agraria sino el problema mucho más profundo y complejo

(1) Especialmente en **El Problema de la Tierra y el Problema del Indio** (Segundo Tomo de la edición **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, de Empresa Editoria Amauta, Lima, 1959).

del desarrollo. Y, partiendo de esta inspiración muestra que la tradición de nuestro pueblo, permite elaborar una nueva metodología del desarrollo. Mariátegui, a pesar de su ideología marxista sigue, en el fondo, dentro de las categorías oligárquicas clásicas: hay que salvar al indio, hay que salvarlo con las ideas europeas, porque él no puede producir ideas salvadoras. Belaúnde rompe radicalmente con esta inercia del pasado colonial y plantea la revolucionaria tesis de que el indio debe no sólo ser salvado sino ser un salvador. Demuestra que puede serlo y pone de inmediato en práctica los procedimientos de salvación. La tesis de los **Siete Ensayos** es, por eso, totalmente distinta de la tesis de **El Perú como Doctrina**, es una tesis importada, concebida dentro de rígidas categorías filosóficas pertenecientes al siglo XIX. En cambio **El Perú como Doctrina** es una tesis nacionalista, forjada bajo el signo del propio pueblo peruano, y que avanza mucho más que todas las tesis anteriores sobre este mismo pueblo, porque no sólo plantea la necesidad de su liberación sino, además, la necesidad de considerarlo como un liberador. **Sólo la condición de liberador, podrá realizar la liberación hasta las últimas consecuencias.** He aquí el aporte más original de **El Perú como Doctrina** que la diferencia de todas las anteriores ideologías nacionales.

Lo mismo que se ha dicho sobre las ideas de Mariátegui puede decirse sobre las tesis de Castro Pozo. Hildebrando Castro Pozo es un socialista de raíz marxista, que expone una serie de ideas bien concebidas y con nobleza de intención sobre la estructura económica del Imperio, sobre la evolución económica del Perú desde la Colonia hasta nuestros días y sobre la necesidad de reformar nuestra estructura económica moderna. Pero la idea que propone Castro Pozo para esta transformación es que el Ayllu, que él considera como la comunidad indígena, debe transformarse en cooperativa de tipo socialista (1).

(1) Estas ideas están expuestas en su obra principal **Del Ayllu al cooperativismo socialista**. Biblioteca de la Revista de Economía y Finanzas. Lima, 1936.

Al igual que Mariátegui, Castro Pozo se funda en el materialismo histórico para interpretar nuestra realidad social y económica y propone soluciones marxistas. Y al igual que Mariátegui su solución es unilateral: transformar a la comunidad en cooperativa agraria y hacer una reforma agraria con crédito supervisado. Esta tesis es interesante y puede aceptarse en algunos aspectos. Pero Castro Pozo en ningún momento sostiene que hay que inspirarse en la historia y la tradición de nuestras mayorías populares para encontrar la solución a los grandes problemas del Perú. Belaúnde es el único que ha tenido la visión y el coraje de hacerlo y de realizar así una revolución mucho más completa y profunda que todas las propuestas por políticos e ideólogos anteriores.

Segunda Parte

LA INTERPRETACION

HUMANISTA

7º.--FL PERU COMO DOCTRINA ES UNA IDEOLOGIA HUMANISTA

a) Ubicación ideológica de **El Perú como Doctrina**

Una vez que se han expuesto los principios de **El Perú como Doctrina** y que se ha mostrado la extraordinaria riqueza de su contenido, es natural que nos preguntemos a qué tipo de sistema ideológico pertenece. El hecho de que nuestra doctrina signifique una ruptura con la tradición ideológica nacional y latinoamericana, abre una interrogante. Porque esta ruptura es prueba de que se trata de un nuevo tipo de planteamiento que requiere ser ubicado dentro de la gran perspectiva de la historia ideológica, tanto para descubrir los aspectos comunes como los rasgos diferenciales. Sólo de esta manera se podrá comprender toda la novedad y la originalidad de su aporte a la política peruana.

Para lograr esta ubicación procederemos en dos etapas. En la primera mostraremos que **El Perú como Doctrina** es una ideología humanista de carácter muy particular, que denominamos **humanismo situacional**. En la segunda haremos ver que los planteamientos humanistas de nuestra ideología, tienen de común con los clásicos el principio del **reconocimiento humano**, pero se diferencian por completo de ellos en que no utiliza ningún sistema filosófico para fundamentarlo.

Deseamos dejar claramente establecido que la calificación de **El Perú como Doctrina** como un **humanismo situacional** es una interpretación del autor. Nosotros creemos que el carácter humanista de nuestra ideología refulge con luminosa evidencia. Creemos, además, que el hecho de ser no solamente un humanismo sino un **humanismo situacional** constituye su gran originalidad y es uno de los principales factores de su eficacia. Pero, como ya lo hemos dejado claramente establecido, Acción Popular sólo tiene una ideología: **El Perú como**

Doctrina (1). Que su planteamiento sea humanista y que este carácter se pueda demostrar exhibiendo numerosas citas de los textos y discursos de Fernando Belaúnde Terry, no significa que el concepto de **humanismo** esté contenido explícitamente en la enunciación de sus principios.

La interpretación humanista fue hecha por el autor en octubre de 1960 cuando desarrolló un ciclo de conferencias de carácter ideológico en el local de Acción Popular. Desde entonces el autor ha sostenido la misma tesis, con planteamientos cada vez más amplios y sistemáticos, en diversas oportunidades y la ha expuesto por escrito (2). La ha sostenido en la Primera Convención Ideológica de Acción Popular, realizada en Lima en Octubre de 1963, en la Primera Convención Ideológica Regional del Norte, que se llevó a cabo en Octubre de 1964, en la ciudad de Trujillo, en el Seminario de capacitación Ideológica para líderes universitarios que se desarrolló en Lima en Agosto de 1965, en la Segunda Convención Sindical, realizada en Huampaní en Agosto de 1966.— En todas estas ocasiones, así como en exposiciones ante pública menos numerosa (3), la tesis ha sido recibida con aprobación unánime y en la actualidad puede afirmarse que es ya una tesis de bases.

b) El humanismo como actitud y como ideología

Como todas las grandes palabras, el término **humanismo** tiene una densa carga significativa. Desde que se acuña en el Renacimiento (partiendo de la palabra **humanistas** que fue utilizada por vez primera por Cicerón) hasta el presente, el humanismo ha sido definido, interpretado y reinterpretado innumerables veces. Pero puede asegurarse que a través de

(1) Ver: Primera Parte 1 — b)

(2) Ver: Francisco Miró Quesada, *la Ideología de Acción Popular*. Op. cit.

(3) Por ejemplo en reuniones en Arequipa en la que participaron Enrique Mendoza y nuestros líderes estudiantiles de la Universidad de San Agustín.

los tiempos el sentido de la palabra se ha ido concentrando en dos núcleos significativos, compatibles y, en cierto sentido, complementarios, de un lado **humanismo** significa el estudio de las grandes creaciones y acciones del hombre en tanto revelen la nobleza de la condición humana encarnada en sus personalidades ejemplares.

La historia, la filosofía, la literatura, la filología, la arqueología, el arte, etc., son los campos de estudio del humanismo. Por eso reciben el título genérico de **humanidades**. Un **humanista** es un hombre que se dedica al estudio de las **humanidades** (1).

De otro lado el **humanismo** significa una actitud de reconocimiento y de valorización frente a los demás hombres. Es una actitud de respeto profundo por el ser humano, es la afirmación del **valor incondicional** de la **condición humana** (2). Esta afirmación es una actitud de enfrentamiento porque en las sociedades históricas, pasadas y presentes, no existe una organización que permita a los hombres realizar plenamente su valor humano. Las sociedades reales han estado generalmente divididas en dos grupos, un grupo minoritario que se ha considerado así mismo como la encarnación suprema del valor y de la dignidad y otro grupo mayoritario considerado por el primero como inferior, cuyo valor humano ha sido minimizado y hasta negado. El grupo que se considera a sí mismo superior es el grupo dominante o privilegiado, el

(1) Esta acepción que es la primera en constituirse tiene hoy día, plena vigencia. Así, las instituciones universitarias en donde se estudian las disciplinas mencionadas, se denominan con frecuencia, **FACULTADES DE HUMANIDADES**.

(2) Como se vé, hay conexión entre ambos significados. En ambos existe el elemento de afirmación humana. En el primer sentido se trata de realzar el valor del hombre mediante el conocimiento de sus mejores exponentes; en el segundo sentido se trata de afirmar el valor de la condición humana como tal. En esta actitud se va mucho más lejos que en la primera, porque se prescinde de los modelos o "paradigmas" y se va directamente al reconocimiento del valor de todos los hombres. Pero es indudable que el primer tipo de humanismo es (y ha sido históricamente) un primer paso hacia el segundo.

que ocupa las jerarquías sociales; el grupo considerado inferior es el grupo dominado, utilizado como medio o instrumento por los que detentan el poder. Por el sólo hecho de pertenecer a los grupos superiores, los privilegiados desconocen el valor de los que no son privilegiados. Todo privilegiado en una sociedad, al aceptar su condición acepta que otros no lo sean. Es decir, considera que él que tiene cualidades constitutivas que no pertenecen a los miembros de los grupos inferiores y que por eso merece vivir de manera superior. Y al sentir y proceder como un hombre que tiene cualidades superiores, desconoce estas cualidades en otros hombres, niega el valor intrínseco de su condición, regatea su valor humano. Por eso el **humanismo** consiste en **reconocer al hombre como hombre** frente al **privilegiado** que separa a los hombres en dos grupos, los superiores y los inferiores, el **humanista** se yergue para afirmar la unidad de todos los hombres, para reconocer la dignidad y la nobleza de su condición humana, para luchar por su liberación total y definitiva.

El **humanismo** es el movimiento en favor de esta lucha, es el movimiento integrado por todos aquellos que luchan individualmente o agrupados en partidos políticos para transformar la sociedad y el mundo todo en una morada del hombre. Es por eso, una actitud. Una actitud de rebeldía frente a la crueldad de las sociedades históricas, una actitud de afirmación, de construcción y de transformación.

De todas las grandes creaciones de Occidente, el humanismo es probablemente la más característica. Ninguna civilización no occidental ha producido movimientos políticos de grandes dimensiones dirigidas de manera consciente y racionalmente fundada contra los grupos de dominio para lograr la liberación de los hombres. Es que el humanismo es producto de las dos raíces más profundas de la Sociedad Occidental: el Cristianismo y el Racionalismo. De todas las religiones superiores el Cristianismo es la que eleva más alto el valor del hombre. Las religiones orientales, cuya importancia no negamos, buscan la liberación del hombre a través de la disolución de la conciencia individual. El hombre se salva mediante un proceso negativo, mediante una fusión desindividualizadora con el gran todo. En cambio el Cristianismo no

concibe la liberación del hombre como hombre, del hombre individual de carne y hueso. Para el cristiano la salvación no es la disolución de la personalidad sino, al contrario, la perduración eterna de su yo consciente (1). El destino del hombre es trascendente: es la salvación mediante el acceso al ámbito de la divinidad. Por eso, frente a los demás hombres, todo hombre adquiere un valor incondicionado. Ningún hombre tiene el derecho de disponer del destino de los demás. El primero de todos los deberes cristianos es amar y servir a nuestros semejantes. Frente a las concepciones paganas de la vida que colocaban el valor del hombre en el poder y en la gloria, el Cristianismo coloca el valor supremo en la capacidad de servir a los demás y en la humanidad. En el mensaje de Cristo, **los últimos son los primeros**. El Sermón de la Montaña es la expresión más sublime y definitiva del reconocimiento humano, de la revelación del valor universal del hombre. Porque allí se dice, por primera vez en la historia; que el mayor valor no está en los poderosos sino en los humildes. A los hombres y mujeres del pueblo, despreciado por los soberbios, Cristo dice: **vosotros sois la sal de la tierra y la luz del mundo**.

Por una serie de razones que rebasan el marco de las presentes líneas, el Occidente nunca llega a constituir una organización social completamente cristiana. Después de acercarse al modelo cristiano de manera que parecía definitiva en los siglos X y XI comienza a resquebrajarse la unidad,

- (1) El Islamismo tiene también un concepto similar de salvación, pero su principio de la guerra santa degrada el valor del hombre. Al revés del Cristianismo que concibe a todo hombre como un posible objeto de amor, el Islamismo predica la muerte para el enemigo que toma la iniciativa en la lucha contra Dios.
- (2) El intento de crear una sociedad de acuerdo al modelo cristiano, llega a su punto culminante en Occidente con Gregorio VII (Hildebrando Aldobrandeschi), cuando la Iglesia no tiene aún poder material, pero tiene tal poder espiritual que es capaz de influir en el destino de las naciones. Es indudablemente un momento de esperanza en la historia de Occidente porque la Iglesia ha logrado imponer una unidad compacta que parece indestructible. Es el momento en que Europa espiritualmente unida se considera a sí misma una República Cristiana.

hasta que, en el Renacimiento queda rota de manera irremediable. Occidente pierde la oportunidad de constituirse definitivamente según el modelo cristiano y se lanza hacia crueles guerras intestinas y atroces aventuras imperialistas. El Estado va perdiendo poco a poco su conexión con la Iglesia y se va afirmando sobre un sistema de poder. Los grupos dominantes comienzan a utilizar la religión como instrumento de dominio.

Pero mientras se desarrolla este proceso negativo, Occidente comienza a poner en práctica un nuevo tipo de actividad: el libre análisis racional. Comienza a formar un nuevo tipo de pensamiento fundado en determinadas evidencias cognoscitivas y metodológicas. En verdad se revela al occidental como un valor absoluto, cuya existencia no depende de la voluntad de los poderosos sino de las leyes objetivas universales e inmutables que son el patrimonio de todos los hombres. Poco a poco el pensamiento filosófico comienza a analizar la estructura y el sentido social europeo. Aplicando principios cuya evidencia nadie puede resistir llega a resultados que todos tienen que aceptar. Esta trayectoria crea un estado de tensión permanente con los miembros de los grupos dominantes, porque no coincide con sus intereses. A fines del siglo XVII y comienzos del XVIII la filosofía europea ha demostrado de manera inexorable que todos los argumentos esgrimidos por los poderosos y sus secuaces para justificar su posición de privilegio no son sino débiles falacias.

Conforme avanza este gigantesco proceso de disolución, va germinando un nuevo concepto de organización social. El Occidente, a través de sus más ilustres pensadores, concibe a la sociedad como un sistema en el cual los hombres no se dividen en una minoría privilegiada y una mayoría sojuzgada.

En el centro de la sociedad ideal emerge el hombre mismo, el hombre cuyo valor se funda en su mera condición humana. Lo extraordinario del proceso es que el pensamiento racional encuentra el valor positivo del hombre después de un análisis en que se ha arrasado la organización existente hasta sus últimos cimientos. Y esto sólo puede comprenderse si se considera que, a pesar del fracaso del intento de crear

una sociedad cristiana y unida, el Cristianismo persiste como nota constitutiva de la Cultura Occidental. El ideal cristiano no había podido realizarse. Pero las vigencias cristianas no habían muerto. Porque una vez que el hombre se eleva a la visión del hombre ya no puede desconocerla. Una vez que se encuentra el valor de la condición humana en elementos intrínsecos, nadie puede resignarse al desconocimiento y a la negación. Por eso cuando el pensamiento occidental disció todo lo que impedía que unos hombres reconocieran el valor de todos los demás, el humanismo se desbordó como un torrente incontenible. Sucedió algo aparentemente paradójico. El análisis realizado por la filosofía racionalista, muchas veces en contraposición con la propia Iglesia, conduce, sin embargo al mismo de la Iglesia: al reconocimiento del hombre, a la afirmación del hombre como destino libre e intangible para los demás hombres. Al destruirlo todo, el pensamiento racional abrió todas las posibilidades, al derrumbar los fundamentos de la sociedad existente, el análisis filosófico dejó un vacío, que debía ser llenado. Y sólo lo pudo llenar el hombre como ser libre y valioso, cuya dignidad no puede depender ni del arbitrio de los individuos ni del poder del Estado, porque tiene un destino que los trasciende (1). Sólo lo pudo llenar el hombre que había revelado el Cristianismo.

A fines del siglo XVIII, destruidos por la filosofía todos los prejuicios y todas las falacias en los que se fundaba el

(1) Esta coincidencia entre la visión del mundo cristiano y el humanismo derivado de la gran filosofía occidental de los siglos XVII y XVIII, en el sentido de que el hombre tiene un valor que trasciende el arbitrio individual y estatal; es un tema aún poco investigado que vale la pena estudiar a fondo. Es posible que una filosofía racionalista pura pueda llegar al humanismo por sí misma. Pero es un hecho que no puede explicarse el humanismo de la ilustración sin el trasfondo cristiano de la Cultura Occidental. Y esta conexión enlaza también esencialmente al cristianismo con el humanismo moderno, que en algunas de sus más importantes direcciones ha sido retomado por la Iglesia. El ejemplo del Padre Lebret, autor de la colección ECONOMIA Y HUMANISMO es uno de los ejemplos más impresionantes.

poder de la aristocracia, la vieja estructura social de Europa se derrumba (1). La política entra en una nueva etapa en la que las grandes mayorías comienzan a participar del poder y los partidos tratan de justificar su acción mediante planteamientos racionales. En esta etapa crucial de la historia, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX en que la filosofía de Occidente alcanza la madurez en su concepción del humanismo, Manuel Kant, logra abstraer su esencia de todas las envolturas adjetivas y expresarla a través de una formulación abstracta. Para Kant el principio supremo es la ética, la norma de conducta de la cual se derivan todas las demás, prescribe que **todo hombre sea considerado como un fin en sí y no como un medio o instrumento de otros hombres**. Todo lo que es medio para conseguir algo, es una cosa o queda reducido a una cosa. Las cosas tienen precio, nos dice Kant en *Lecciones* inmortales, pero lo que sólo puede ser fin en sí mismo y nunca medio, no tiene precio porque no es cosa sino **persona**, y tiene, por eso dignidad (2) Este principio, formulado de manera definitiva por Kant, ha recibido el nombre de principio de la **autotelia** por el filósofo contemporáneo William Stern (3).

Una vez definido con claridad el humanismo por la filosofía occidental, la historia entra en una nueva etapa. Ya es imposible oponerse a la transformación de la sociedad.

El análisis racional ha disuelto todo lo que servía a los grupos de prepotencia para perpetuarse en el poder, ha anulado todos los pretextos que, a través de los siglos, utilizaron

(1) Esto no significa que el pensamiento racionalista fuese el único factor del derrumbe. Pero sí que su acción fue necesaria

(2) Sobre la formulación kantiana del principio ético supremo, ver las tres obras fundamentales de Kant sobre la filosofía moral: *Kritik der praktischen Vernunft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* y *Metaphysik der Sitten*. Obras completas de Kant de la Academia Prusiana de Ciencias. De la primera y tercera hay ediciones en español.

(3) Del griego *autos*

unomismo, y *telos*

unos hombres para explotar a otros hombres. El hombre se encuentra, así, después de siglos de maduración intelectual, liberado de todas las trabas que lo ataban a los viejos sistemas de opresión. Y por eso, ya nada ni nadie puede impedir que se decida a cambiar todos los tipos de sociedad que le impiden desarrollar plenamente sus posibilidades humanas. Todos los grandes movimientos políticos tienen necesariamente que plantear la meta de la liberación final. Todas las ideologías tienen que ser, en su intención última, ideologías de liberación. Nadie, salvo que defienda intereses, o se deje llevar por una posición insana de poder, puede aceptar un estado de cosas en el que los hombres están dominados y explotados. Todos los viejos sistemas han perdido sus motivaciones. Sólo hay una motivación que pueda dar sentido a la historia política y poner en marcha a las grandes mayorías: la liberación final, la forjación de una **sociedad racional ó** ~~total~~ en donde todos los hombres puedan ser fines en sí, es decir, en que todos sean considerados como personas y estén integrados al grupo social como sus elementos igualmente valiosos e insustituibles.

A través de la historia los grupos dominantes van creando, la mayoría de las veces de manera espontánea y mediante un mecanismo complicado, criterios unilaterales de evaluación. La sangre, la cultura, la inteligencia, la distinción, la nobleza, he aquí lo que hace valiosos a los hombres. Los hombres superiores son los que encarnan esos valores, los inferiores, los villanos, la plebe, no son sino la materia pasiva é inerte de la historia, que debe ser manejada y utilizada por los miembros de la élite. Esta élite que se origina en las pandillas guerreras que por la violencia y la rapiña van formando los primeros núcleos aristocráticos, crea en torno de sí un mundo artificial, lleno de símbolos de su grandeza. A través del tiempo, envuelta en sus hazañas, en sus títulos, en sus medallas de salón y sus cánticos de autoalabanza, culmina por ser una congelada estatua de sí misma. Y encastillada en este molde anquilosado, desprecia desde inmarcesibles alturas al pueblo que, en el abandono y el silencio, trabaja y sufre sin esperanza. Pero la mayoría dominante que se autotitula élite no se da cuenta de una cosa, no se da cuenta que el **pueblo está formado por hombres verdaderos**, que por el he-

cho de no tener riquezas, títulos, poderes, ni toda una historia que lo transforme en ídolo de sí mismo, por el hecho de no tener nada, lo tiene todo, porque no ha perdido su condición humana. El pueblo, el olvidado, el exilado, el despreciado, que no tiene nada posee sin embargo una riqueza humana inagotable porque es capaz de realizar de manera espontánea é ingenua los más auténticos valores del hombre; es capaz de sufrir, de amar y de sentirse solidario con sus semejantes. Por eso el humanismo es, sobre todo, la afirmación del valor del pueblo, y al afirmar al pueblo, afirma a los humildes. El humanismo proclama el reconocimiento universal de todos los hombres sin trabas ni límites, sin distinción de raza, sexo, condición, lengua, nación, concepción del mundo ni nada de aquello que pueda diferenciarlos y aislarlos. Proclama la insoslayable dignidad de la condición humana y realza a todos los hombres que son negados por los que se sienten superiores, que son humillados por los soberbios, que son explotados por los poderosos. Por eso el humanismo es una concepción revolucionaria, porque plantea una nueva sociedad, una sociedad que no existe ni ha existido nunca en la historia. Una concepción revolucionaria porque rechaza los valores en los que se apoyan las élites gobernantes para justificar su dominio. El humanismo proclama el valor de los que han sido despreciados, la gloria de los que han sido humillados, el retorno de los que han sido exilados y la afirmación apasionada y definitiva de los que han sido negados. Y por eso también, cuando la concepción humanista de la vida, del hombre y de la sociedad, se transforma en ideología, la praxis política que esta ideología exige es una praxis revolucionaria. La ideología humanista exige un cambio total en la sociedad, exige cambiar la sociedad real injusta por una sociedad ideal justa, exige transformar las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales hasta que la dignidad del hombre refulja con luz inextinguible. Exige realizar estas transformaciones, sin límite, sin detenerse ante ninguna etapa que no sea la definitiva. Plantea una revolución que no puede terminar hasta no haber liberado a todos los hombres. Mientras haya un solo oprimido habrá que seguir luchando...

c) Prueba de que **El Perú como Doctrina** es una ideología humanista.

Una vez expuesta con claridad la concepción humanista de la sociedad, es fácil mostrar el carácter humanista de **El Perú como Doctrina**.

De acuerdo con la exposición que acabamos de hacer, para que una ideología sea humanista debe proclamar la dignidad de la condición humana y afirmar el valor intrínseco de todos los hombres. Pero como los hombres, en las sociedades históricas, están divididos en grupos privilegiados y grupos no privilegiados, y los primeros han creado sistemas de evaluación que desconocen y niegan el valor de los segundos, la ideología humanista debe afirmar el valor de los negados y realzar la dignidad de los despreciados. Porque de otra manera, si no eleva la condición de los que han sido rebajados, la afirmación del hombre no se realiza plenamente. La ideología humanista persigue la reivindicación de todos los hombres y si no ensalza a los humildes no puede tener la fuerza necesaria para revelar la dignidad que constituye la grandeza de la condición humana. Por eso una ideología, para ser humanista, tiene que basar sus exigencias de realización en el reconocimiento de los humildes. Por último, por el hecho de plantear estas exigencias, una ideología humanista es como acabamos de ver, de corte revolucionario.

Veamos si **El Perú como Doctrina** posee estos caracteres. A primera vista parece no poseerlos todos porque no emplea la palabra **humanismo** ni hace referencias explícitas a la dignidad o al valor de la condición humana. Pero estas referencias son completamente innecesarias porque **El Perú como Doctrina** cumple con la exigencia fundamental, con la exigencia que al ser incluida entre sus principios ideológicos implica necesariamente a todas las demás: **el ensalzamiento de los humildes**. Este carácter constitutivo, esencial de la ideología de Acción Popular, se revela en todos sus aspectos. Hemos visto que **El Perú como Doctrina** es la respuesta al drama de nuestra situación histórica, a la tragedia del desgarramiento int-

cial. Por eso **El Perú como Doctrina** consiste en considerar a la tradición y la historia del pueblo peruano como la fuente de inspiración de la acción política. Pero esto significa, de manera tan directa que nadie puede negarlo, reconocer que el pueblo es capaz de contribuir a la solución de los grandes problemas nacionales. Al hacer esto, **El Perú como Doctrina** reconoce el valor fundamental del pueblo, afirma la grandeza de su condición, proclama su dignidad y prestantia suprema (1). Porque es evidente que cuando una colectividad se encuentra angustiada por graves y profundos problemas, aquellos que son capaces de enseñar la manera de resolverlos son los más grandes. En toda sociedad, en la pirámide de las jerarquías se ubica a aquellos que deben señalar el camino, a aquellos que deben tomar las grandes decisiones colectivas. **A mayor poder de decisión, mayor jerarquía.** Si la acción política debe inspirarse en la tradición y la historia del pueblo, **si es el pueblo el que enseña el camino**, es el pueblo el fundamento último de todas las decisiones que afectan nuestro destino colectivo. Y, en consecuencia, es **el pueblo el que está en la cúspide de las jerarquías.** Este es el sentido de la memorable frase que pronunció Belaúnde en su discurso de proclamación como presidente electo, en el mes de Julio de 1963: **los últimos serán los primeros.** Al emplear esta frase bíblica no sólo quiso decir que los que habían sido tradicionalmente abandonados por el Estado, ahora serían atendidos de manera preferente, sino que aquellos cuyo valor humano como elemento nacional había sido negado, eran ahora reconocidos como los hombres capaces de enseñar el camino.

Pero esta supremacía del pueblo no sólo se desprende como una consecuencia. Toda la ideología está teñida por este principio fundamental. En cada capítulo de los libros de Fernando Belaúnde Terry, en cada párrafo, en cada línea, en cada uno de sus discursos, en sus intervenciones oficiales y partidarias, irradiaba, como una onda que se propaga en todas direcciones, la más apasionada y noble afirmación del valor de los humildes que se haya hecho en el Perú. No necesitamos repetir las citas que hemos hecho en la Primera Parte. Pero no está demás reproducir las frases que, en nuestro concepto, expresan de manera más luminosa y precisa,

el carácter humanista de **El Perú como Doctrina**:

"No hoblamos para los más afortunados ni para los más cultos. Nos dirigimos a la multitud seguros de encontrar su comprensión y a sabiendas de que los más ilustrados no se ofenderán por la sencillez de nuestro lenguaje. Nos dirigimos al **pueblo, nuestro maestro, al humilde, nuestro maestro, y al analfabeto, nuestro excélsa maestro que nos enseñó a leer el mensaje de la historia**". (1).

En este párrafo que consideramos fundamental en la historia de la ideología peruana están contenidos todos los elementos de juicio. Belaúnde, en una especie de crescendo metódico va afirmando cada vez más el valor del pueblo. Primero se refiere al pueblo como **nuestro maestro**, es decir a la vez como su maestro, del cual ha recogido la inspiración para plantear una nueva solución a los problemas del Perú, y el maestro de todos, porque es la fuente de la gran sabiduría. Ya con esta expresión bastaría para tener la seguridad de que **El Perú como Doctrina** es una ideología humanista, porque si el pueblo es el maestro, el pueblo es la máxima jerarquía. Pero Belaúnde va más lejos porque al referirse al pueblo se ha referido al **humilde**, y en el Perú, el pueblo es la mayoría de los humildes que, a partir del desgarramiento inicial, quedaron reducidos a la condición de hombres despreciados. Son los humildes, los despreciados, los exiliados, los explotados, los que son nuestros maestros, los que señalan el camino. Pero más aún, rompiendo todas las barreras creadas por siglos de desprecio y ceguera, trastocando toda la escala de valores oficiales que a través de las siglas se han escrito en nuestra alma con letras de escarnio y de soberbia, Belaúnde llega al fondo del abismo, alcanza lo más bajo de la escala dominante de valores, envuelve en un abrazo de noble fraternidad a aquello que estuvo durante cuatro siglos en el más oscuro de los exilios y en el más cruel de los desprecios: el **analfabeto**. El analfabeto, por lo mismo que es el humilde en-

(1) Este proceso de afirmación de la grandeza del pueblo, es decir del humilde, se describe en la Introducción: Despliegue del horizonte histórico, c) y en la Primera Parte, I, c-1 y 3-c), d)

tre los humildes, que es el más despreciado entre los despreciados, que es el más abandonado entre los abandonados, es más que nuestro maestro, es nuestro **excelso maestro**. Y así Belaúnde, yendo más lejos que todos los ideólogos y políticos que lo han antecedido en el Perú, produce un cambio revolucionario en la escala de valores oficiales, impuesta por los grupos dominantes. Porque no sólo niega que estos grupos puedan enseñar la solución de los problemas del Perú, sino que busca y encuentra la solución en el grupo más humilde de todos, en el grupo de aquellos que tradicionalmente habían sido considerados por los privilegiados como una carga y una rémora para el país porque, siendo de raza inferior, siendo incapaces por naturaleza, impedían que el Perú pudiera salir del abismo de estancamiento y miseria en que durame tanto tiempo se ha debatido.

El Perú como Doctrina proclama, así, que son los más humildes los que enseñan el camino. Y que por eso mismo el valor y la dignidad de la condición humana, se encarna plenamente en ellas. Al cumplir esta exigencia de toda ideología humanista de manera inigualada, cumple todas las demás. Porque encontrar valor y dignidad en los más humildes es encontrarlos en todos los hombres. Esto no significa de ninguna manera negarlos a los que no son humildes. Son los hombres que pertenecen a los grupos dominantes los que han negado valor a los demás. Reconocer y proclamar el valor de los humildes, no es negarle valor a nadie, es, a la más, dar una lección a aquellos que cegados por los signos exteriores del poder han creído de manera consciente o inconsciente que los que no tenían esos signos eran inferiores y valían menos que ellos. Es una severa lección para aquellos que, por pertenecer a razas claras, o por tener una cultura que los rodeó desde su nacimiento, o por descender de encomenderos, creyeron alguna vez que valían más que los peruanos que, durante siglos tuvieron como única riqueza su sola condición de hombres. Y la lección no ha consistido exclusivamente en palabras. Porque una vez puesta en marcha la ideología, es decir, una vez que han comenzado a realizarse las exigencias que plantea, ha quedado demostrado que las soluciones señaladas por el pueblo son capaces de trans-

formar el Perú y de romper el viejo estancamiento que le impedía ascender hacia la historia. Se ha visto, especialmente, como los métodos de **cooperación popular** inspirados en la tradición más profunda e importante del pueblo peruano significan un aporte original y decisivo a la moderna metodología del desarrollo. La afirmación del valor de los humildes, no significa por eso que se niegue la dignidad de los que no pertenecen a su grupo; significa, simplemente, que el valor de la condición humana no reside donde los soberbios o los indiferentes creían que residía; significa que la dignidad y el valor esencial del hombre están en él mismo, allí, en su mera condición humana.

Por último, **El Perú como Doctrina** cumple con la exigencia del planteamiento revolucionario. Esta exigencia es explícita, pues es una de las notas que integran la definición del Partido (1). Pero aunque no lo fuera, la exaltación de los humildes por el carácter humanista; la exaltación de los humildes. Porque, como acabamos de ver, la afirmación de que la praxis política debe inspirarse en las enseñanzas del pueblo, constituye un cambio radical en la escala tradicional de valores que ha servido para determinar las jerarquías humanas en el Perú. Y no hay nada que pueda ser más revolucionario que un cambio en la escala de valores sobre la cual se funda la estructura de una sociedad. Porque por más intensa que sea una revolución, por más violenta que sea, si no cambia esta escala, si no cambia el concepto de lo que deben ser las jerarquías humanas, la revolución no está completa y se corre el peligro de la regresión.

La revolución que significa el planteamiento ideológico de **El Perú como Doctrina** es tan profunda y tan nueva que es difícil comprenderla en todo su significado. Es por eso necesario analizar a fondo el carácter revolucionario que imprime a toda la ideología este cambio en la escala de valores. De su adecuada comprensión depende, en último término, la actitud que tomemos hacia la manera o metodología de la transformación que constituye la meta de todo el movimiento iniciado por Belaúnde y **Acción Popular**. Por tratarse

de un punto de tanta importancia merece desarrollo aparte. Pero antes es necesario analizar la originalidad con que **El Perú como Doctrina** encarna los caracteres constitutivos del humanismo.

B^o EL PERU COMO DOCTRINA ES UN HUMANISMO SITUACIONAL

a) Humanismo abstracto y realización concreta

En general las ideologías humanistas que se han utilizado para fundamentar la acción política han sido originalmente concepciones filosóficas, casi siempre de complicado carácter metafísico. Y por esta razón han conservado la índole característica de los sistemas metafísicos: la abstracción. La filosofía es ciencia universal, que persigue alcanzar verdades universales válidas en todo tiempo y en todo lugar. Por eso las ideologías humanistas tradicionales tienen este carácter: pretenden ser universalmente válidas.

Y esta pretensión es **justificada**. Si una ideología no plantea su validez de manera universal, puede entonces sostenerse la posición contraria con la misma legitimidad. La universalidad debe ser no sólo espacial, sino también temporal, pues si los principios que se proclaman en una época dada no son válidos en cualquier época diferente, no hay ninguna razón para aceptarlos en el momento de su proclamación. Hágase lo que se haga, no puede evitarse la universalidad. Si no se acepta su validez incondicional, los principios se derrumban de manera inevitable. Los detalles, las técnicas, las metas parciales pueden variar de acuerdo a la época histórica, pero los principios fundamentales deben ser los mismos. Así sea cual sea la época, el principio de que todos los hombres deben ser fines y no instrumentos, es igualmente valioso. En el momento en que dejase de serlo, sería lícito explotar a los hombres y el humanismo perdería su sentido.

Pero una cosa es que una ideología tenga **valor universal** y otra que sea **comprendida universalmente**. Los planteamientos universales tienen, en general, carácter abstracto, puesto que deben ser los mismos para todas las épocas y todos los lugares. Y esta abstracción constituye una dificultad

para su comprensión. Una formulación abstracta, por el hecho mismo de su abstracción, prescinde de ciertos contenidos concretos porque supone que el que recibe el mensaje los conoce. Pero si aquellos que escuchan la prédica no conocen aquella que no dice la ideología, pero que es necesario conocer para su comprensión, entonces son incapaces de entenderla. En el caso de los planteamientos humanistas, la formulación clásica nos habla de fines en sí, de medios o instrumentos, de grupo privilegiado y mayoría exilada, de fraternidad, de sociedad, justicia, etc. Pero no toma en cuenta, por ejemplo, que el concepto de exilio supone, para ser comprendido, tener la experiencia de la propia Patria. El concepto de fin en sí exige el concepto, ya muy abstracto, de relación de medio a fin, la idea de fraternidad supone la experiencia de pertenencia a la totalidad social y de la reciprocidad colectiva, etc. Los hombres humildes que escuchan los altisonantes conceptos de la prédica humanista carecen totalmente de estos supuestos; no han tenido jamás, ni han podido tener, las experiencias necesarias para llenar los esquemas conceptuales que les presentan envueltos en palabras tan sublimes como rimbombantes. Esto es precisamente lo que ha sucedido en numerosos países del mundo. La prédica humanista no ha sido comprendida, ha sido lanzada al vacío. Por eso cuando ha tenido resultados han sido solamente parciales, y en algunos casos hasta contraproducentes. El caso típico son los movimientos libertarios de los países latinoamericanos con mayorías autóctonas. Los movimientos sociales y políticos condujeron a la independencia, se inspiraron todos en la ideología enciclopedista que es, de todas las ideologías clásicas, seguramente la que más se acerca a un humanismo sistemático. Los principios humanistas que inspiraron la Revolución Francesa, los que conformaron la Constitución Norteamericana y la Declaración de los Padres de la Patria, los métodos elaborados por los pensadores enciclopedistas para evitar la arbitrariedad de los poderosos, como la división de los poderes y el sufragio, todos estos principios fueron predicados por los grupos que hicieron la revolución contra el dominio español. Todas las grandes ideas humanistas fueron lanzadas a los cuatro vientos, hasta la de una sociedad perfecta y justa en la cual no

existieran clases y los hombres ocuparan posiciones por la sola razón de sus méritos morales e intelectuales. Quienes utilizaron estas ideas creían de buena fe en ellas, estaban convencidos que estaban luchando por la liberación de los hombres (1). Y sin embargo los resultados de la revolución fueron muy diferentes de los previstos. En lugar de forjar una nueva sociedad en que todos sus miembros fueran dignos y libres, o por lo menos en que tomara el poder una nueva clase, más amplia y representativa que la ulterior, como sucedió en Francia y luego en otros países europeos, lo único que se consiguió fue crear una sociedad muy parecida a la anterior, en que el dominio político, social y económico, no era ya ejercido por la Metrópoli, sino por un pequeño grupo de aristócratas descendientes de occidentales. La separación entre la pequeña minoría dominante y la gran mayoría dominada permaneció inalterable, como si nada hubiera sucedido. En el Perú, el desgarramiento inicial, siguió constituyendo el mismo abismo infranqueable. El orgullo, la ceguera y la indiferencia de un lado, la humillación, el abandono y el exilio del otro siguieron paralizando la vida nacional. Y con el tiempo se tornó aún más grave, porque, una vez constituida la República, por una evolución difícil de evitar, la ideología enciclo-

(1) Es cierto que en todo movimiento revolucionario intervienen intereses de clase y que los hombres actúan por motivos complicados que rebasan los principios ideológicos. Pero no es menos cierto que, para poner en marcha los grandes movimientos políticos que han transformado la historia de Occidente moderno, ha sido imprescindible utilizar ideologías como medios de justificación. Es una característica esencial del hombre de Occidente, y en general, del hombre moderno, la necesidad de justificar de manera racional su acción política. Por eso, sean cuales sean las diversas motivaciones que impulsan al hombre a la acción, mientras ésta no se funde en una ideología, no tiene la fuerza suficiente para convencer a grupos suficientemente numerosos para hacer triunfar el movimiento. Y, aún cuando algunos elementos importantes del movimiento pueden tomar la ideología sólo como pretexto para lograr otros fines, es innegable que la mayoría de las figuras importantes se lanzan a la acción convencidos y entusiasmados por los principios proclamados.

4) Frase de Belaúnde, citada en 1-c) I

pedista que impulsó y justificó nuestro movimiento de independencia se transformó en la ideología burgués-liberal que justificó la agresión económica sin trabas de los grupos aristocráticos en proceso de aburguesamiento. Las tierras reservadas a las comunidades se vieron sometidas a un proceso de absorción por los grandes terratenientes, lo poco que había quedado de la vieja relación entre el hombre y la tierra tan celosamente creada y conservada en el Incario, fue definitivamente destruido. El aislamiento y el exilio de los grupos humanos fueron aún mayores. Al poco tiempo de establecida la República se creó una sociedad que no sólo no correspondía al tipo ideal planteado por la ideología enciclopedista sino que se alejaba cada vez más de ella.

La causa principal de este fracaso tragico fue, no cabe duda, que la prédica de la doctrina humanista que puso en marcha el movimiento de la Independencia, no fue comprendida por quienes debieron comprenderla. Fue hecha en un lenguaje filosófico, universal y abstracto, utilizó ideas importadas de un medio en vías ya de industrializarse, de un mundo que muy poco tenía que ver con el nuestro. Se predicó por eso a un pueblo que no podía entenderla. Muchos de aquellos a quienes iba dirigida ni siquiera sabían hablar el español. Y los otros, aunque lo supieran no podían captar las significaciones.

La experiencia americana, y también la de otras regiones del mundo, muestra que una ideología abstracta, que se predica utilizando las mismas palabras que están en los textos filosóficos y en las constituciones de otras realidades sociales, no tiene ni puede tener eficacia. Esta ineficacia se debe a una razón muy simple: **las ideologías de carácter abstracto, predicadas de manera abstracta, no se entienden**, quedan al margen del pueblo, se reducen a elucubraciones de carácter académico en los cenáculos de los grupos privilegiados. Puede pensarse que el éxito del movimiento enciclopedista en Francia muestra que las ideologías abstractas pueden entenderse. Pero el caso de Francia es excepcional. Francia era un país en el que la cultura había hecho mayores progresos que en los otros países europeos y en que el pueblo estaba en

condiciones óptimas para entender prédicas de carácter universal. Era el país que, probablemente, más había contribuido a crear el tipo de cultura universal característica de Occidente. La universalidad del pensamiento, la pretensión de validez para todos los tiempos y para todos los países era uno de los caracteres constitutivos de la tradición cultural francesa. El amor de lo universal se enraizaba en las circunstancias históricas concretas del pueblo francés. Por eso el humanismo enciclopedista, a pesar de su carácter abstracto fue comprendido por un número sin precedentes de miembros de la colectividad. Además, aunque los principios enunciados eran esquemas generales de organización social, aplicables en cualquier lugar y en cualquier tiempo, las condiciones históricas de Escocia eran especialmente aptas para su aplicación. Un pueblo en vías de industrializarse, con una tradición sin lagunas, con unidad racial y cultural, con una información creciente sobre la marcha de la civilización, y con una clase emergente, la burguesía, que estaba en condiciones de utilizar el empuje de las masas urbanas debido al contacto que tenía con ellas a través de la relación obrero-patronal, podía utilizar ideas sumamente abstractas para lograr transformaciones sociales concretas (1).

(1) No debe creerse sin embargo que el éxito de la ideología enciclopedista fue completo. Es cierto que gracias a la Revolución Francesa hubo un cambio decisivo en la estructura del poder y de la sociedad toda, y que la ideología llegó a la clase media, incluso a la pequeña clase media y a grandes sectores del pueblo. Pero no llegó a todo el pueblo (por ejemplo al campesinado). No llegó siquiera a adentrarse de manera definitiva en el pensamiento de quienes la comprendieron y contribuyeron a aplicarla. Por eso fue reemplazada de manera insensible por la ideología burgués-liberal, que aunque provenía de ella incluía nuevos principios (como el de la inmutabilidad de las leyes económicas y la ley de la oferta y la demanda dentro de la cual el trabajo era considerado inevitablemente, como una mercancía) que contradecían los principios de libertad y dignidad humanas, característicos de las ideologías humanistas.

El éxito de la ideología enciclopedista en Francia y en los Estados Unidos (sociedad integrada por emigrantes europeos que habían venido en busca de una vida más libre y más digna y que tenían ya los ideales humanistas antes de recibirlos filosóficamente sistematizados por los enciclopedistas franceses) hizo pensar a los "precursores" de la revolución en América Latina que podía ser utilizado en todas las regiones del mundo. La predicaron y tuvo éxito aparente pues la independencia pudo forjarse, pero fue por eso también que el grupo triunfante no pudo realizar de manera cabal ninguno de los grandes principios proclamados.

b) Humanismo, situación histórica y teoría moderna de las significaciones

¿Por qué no puede comprenderse una ideología abstracta expuesta y predicada? Ya hemos hecho una explicación preliminar pero necesitamos ir más a fondo. Las palabras, después de todo, son siempre las mismas. Una vez que se sabe un idioma, todos los que escuchan sus expresiones pueden comprenderlas. Esto es lo que pensaron los filósofos clásicos y lo que creyeron los famosos enciclopedistas. Como la ideología fue formulada en palabras del lenguaje corriente, no había obstáculo aparente para su comprensión. Pero se trata de un profundo error debido a la falta de un adecuado análisis de la manera cómo funciona el lenguaje. El lenguaje, por ser algo tan cercano al propio pensamiento, por confundirse con la esencia misma de los hombres que lo usan, es muy difícil de analizar. Los grandes pensadores de la antigüedad (con algunas excepciones, que no hicieron sino tener vislumbres de lo que realmente era el lenguaje) lo usaron con ingenuidad y no se percataron de que para que un texto oral o escrito sea realmente entendido es necesario utilizar el lenguaje de **determinada manera**. Porque para comprender el significado de lo que se dice hay que conocer mucho más que el significado de las palabras que se emplean en el discurso. Lo que se comunica en el discurso no son significaciones de palabras aisladas, sino pensamientos sobre hechos complicados, sobre acontecimientos de la realidad. Y para comunicar

se emplean palabras de significación conocida, combinándolas de mil maneras diferentes. Al combinar las palabras se construyen las proposiciones y las frases, y son estas frases o proposiciones las que significan los hechos sobre los cuales se quiere hablar. El significado que se comunica cuando se habla o se escribe, no es pues, el de las palabras que componen la oración, sino el sentido de la oración como un todo. El significado de las palabras no es sino un medio para construir la significación de la oración.

Puede pensarse que no hay, después de todo, ningún problema, porque una vez conocida la manera cómo se combinan las palabras en la oración se comprende la oración. Pero esta creencia es falsa. No basta conocer el significado de las palabras de la oración para comprenderla. Es necesario, además, estar en situación de comprenderla. La comprensión del discurso se funda, en último término, en una situación en la que están el que habla y sus interlocutores. Y el que no está en esta situación (o no es capaz de colocarse en ella por medio del pensamiento) no es capaz de comprender verdaderamente lo que se está diciendo. El significado de la oración depende así, de tres factores: del significado de las palabras que la integran, de la manera como se combinan, y, en un nivel más profundo, de la situación en la que están el que habla y el que escucha, el que comunica y el que recibe la comunicación. Los resultados de la moderna filosofía del lenguaje muestran que la significación del discurso es una **significación situacional**. Esto quiere decir que sólo puede comprenderse de verdad lo que se dice cuando se está en una situación determinada. Por ejemplo, una frase cualquiera, "Juan, cierra la puerta" puede significar cosas muy diferentes de acuerdo con las circunstancias o situaciones en que es proferida. Puede ser una sencilla orden de rutina dada a una persona para que cierre una puerta y evite que entre el frío a la habitación, o puede significar el rechazo de una persona a quien no se quiere dejar entrar, y se ordena a Juan que le impida el paso. O puede ser la culminación de una escena de suma comicidad en una comedia teatral o una escena trágica en un drama. Mientras más se profundiza en el análisis del

lenguaje más se comprende la importancia del elemento situacional. Hay textos, el de un discurso académico, por ejemplo, que leídos en determinada situación pueden hacer llorar de emoción, mientras que en circunstancias diferentes pueden producir una hilaridad incontenible (1).

Si se pasa ahora del caso general al análisis de las ideologías, se descubren las mismas relaciones entre la significación y la situación. El discurso o texto en que se expresa una ideología exige una **situación** especial para ser comprendido. Los que escuchan los grandes enunciados de las ideologías humanistas, deben estar en situación de comprender el **mensaje humano** que se pretende comunicar. Y para que esto sea posible debe haber **algo de común** entre los que predicaban la ideología y los que la escuchan. Esto no quiere decir que los dos deben estar en la misma situación, que deben pertenecer al mismo grupo cultural, racial o social, pero sí que debe haber algún puente entre ambos, algún rasgo común que permita la comunicación. Así, en el caso de la ideología enciclopedista que predicaron los ideólogos de la Revolución Francesa, la prédica iba dirigida sobre todo a la burguesía y, en general, a los elementos que tenían ya posiciones importantes en la estructura social que dicha ideología pretendía cambiar.

1) El tema de la relación entre discurso, significación y situación, ha sido tratado en la filosofía contemporánea por diversos pensadores pertenecientes a tendencias diferentes. Pero todos ellos coinciden en el punto fundamental: en que la clave final de la comprensión de la significación del lenguaje reside en la situación de quienes lo emplean para comunicarse. Son especialmente interesantes los puntos de vista desarrollados por Sartre en *El ser y la Nada* y en algunos de sus ensayos publicados en *Situaciones* (Segundo Tomo, Ensayo Qué es la literatura). También Francisco Romero ha tocado el punto de manera interesante en su *Ensayo sobre las relaciones*.

La burguesía había adquirido dinero, cultura y poder en la sociedad monárquica. Pero gran parte de ella tenía aún prejuicios. Le parecía que los reyes tenían efectivamente derecho divino a gobernar y que, aunque era necesario controlar su poder, no podía concebirse una sociedad sin monarquía hereditaria. Los filósofos que forjaron la ideología enciclopedista escribieron para hombres con este tipo de mentalidad. Con hombres que, aunque se sentían postergados, gozaban de un prestigio creciente en la colectividad en que actuaban, de un poder cada vez más sólido y de una cultura que ellos mismos habían producido. Era natural que los grupos humanos en esta situación estuvieran en condiciones óptimas para comprender el mensaje, porque la disolución de los prejuicios que todavía hacían posible mantener el poder de la monarquía con ~~los~~ a sus aspiraciones, a sus anhelos, y se basaban en argumentos de una filosofía que habían bebido en sus propias fuentes. En cuanto a los grupos menos cultos como la pequeña clase media y el mismo proletariado, estaban en contacto directo con la burguesía y poseían ya algunos de los elementos culturales necesarios para la comprensión de las nuevas doctrinas.

En cambio la situación de las grandes mayorías durante el movimiento de la Independencia era completamente distinto. No sólo muchas de ellas ignoraban el lenguaje en que se hacía la prédica, sino que, incluso los que utilizaban el castellano como su propio lenguaje no estaban en condiciones de entender nada de lo que se predicaba. Nuestros grandes mayorías estaban constituidas por descendientes de los que, durante la Conquista y la Colonia fueron reducidos a la condición de siervos. Durante cuatro siglos habían vivido en la ignorancia y la miseria, en el exilio, en el abandono, en la explotación. Desde su nacimiento habían sido y se habían sentido **despreciados**. Su situación histórica era negativa. No tenía conexión de ninguna clase con los dinamismos que impulsaban la vida del país por los cauces de la historia. No tenían la cultura suficiente para llenar los abstractos esquemas de la ideología, ni habían vivido experiencias que les permitiesen hacer una interpretación propia de las fórmulas desple-

gadas de tan aparatosa manera. No había el menor punto de contacto, la menor comunidad situacional entre los ideólogos y los miembros de la mayoría. La única experiencia que el pueblo autóctono tenía de los nobles y elevados principios que predicaban la fraternidad entre los hombres era que una mayoría de quienes predicaban estos principios, practicaban todo lo contrario. Hubo hombres auténticos, por supuesto, pero, en general, los grandes principios sólo se utilizaron para afirmar el poder de los grupos dominantes.

Por eso cuando nuestros indios escuchaban hablar de fraternidad, de igualdad, de libertad, de justicia, no podían comprender lo que escuchaban, porque **no estaban en situación de comprenderlo**. La fraternidad no puede significar nada para quien es despreciado por quien pretende ser su hermano, la igualdad no puede decir nada a quien, desde que ha nacido, ha estado acostumbrado a considerar a los intrusos como sus superiores, la justicia no puede tener sentido para aquél que sabe que nadie puede resistir a la voluntad de los poderosos. Y para los poderosos, tampoco pudo significar mucho la ideología que nos llevó a la Independencia. Porque su situación de privilegiados que nunca había sido puesta en duda, les impedía ver que el día en que la ideología que predicaban y que creían comprender, se pusiera en práctica, perderían todos sus privilegios. Por eso para ellos la ideología humanista significó la justificación de su rebeldía ante el poder de la metrópoli. La prédica de que todos los hombres son hermanos entre sí e iguales en sus obligaciones y sus derechos, justificó su afán de terminar con la opresión de las autoridades europeas. Pero no pudo significar de ninguna manera la necesidad de cambiar de manera efectiva las estructuras sociales, económicas y culturales de la sociedad en que vivían, porque para ellos los indios sólo existían como imágenes poéticas y míticas. Creyendo que cumplían con los principios proclamados, los pusieron en la constitución de la República y comenzaron a forjar un país que estuviera de acuerdo con sus propias conveniencias. Y conservaron, seguramente de manera inconsciente, todas las estructuras que no podían cambiar sin poner en peligro sus privilegios. Por eso la Independencia

del Perú sólo fue una independencia superficial, una mera separación política de España. Pero no fue una independencia profunda, una verdadera liberación del pueblo. Porque una doctrina que no es comprendida por el pueblo, ni siquiera por la propia élite que la utiliza, no puede tener eficacia. A pesar del gigantesco movimiento histórico que fue el movimiento de la Independencia, a pesar de todas las proclamaciones, de todas las prédicas, de todos los heroísmos, a pesar de todas las constituciones, el humanismo no había llegado aún a nuestras costas.

d) El Humanismo situacional

La única manera como el humanismo puede tener eficacia es que tanto quienes la predicán como quienes reciben el mensaje estén en situación de comprender lo que se está diciendo. Y para que esto sea posible la forma y el contenido de la ideología deben de ser adecuados a la situación histórica que viven los que deben recibir el mensaje. Quienes imponen el tipo del mensaje humanista son los que lo reciben. Porque si los que predicán el mensaje han sido capaces de vertirlo en un estilo y de darle un contenido que sea comprendido por quienes están en una situación histórica determinada, entonces quiere decir que comprenden perfectamente bien lo que están haciendo. Sólo quien comprende a fondo una idea, es capaz de darle forma especial para comunicarla a quienes están en condición desventajosa para comprenderla. El sólo hecho de ser capaz de haber hecho esta versión, es por eso prueba plena de que se comprende de verdad lo que se está diciendo. Más aún, es la única prueba plena. Cualquier otro tipo de mensaje puede ser engañoso. La belleza del estilo, la profundidad de los conceptos, el carácter sistemático de la formulación, la fogosidad y la convicción puesta en las proclamaciones, no son sino síntomas secundarios. Y a veces, como en el caso del Perú, son más bien índice de que no se entiende nada de lo que se está diciendo. Porque si se entendiera, no se diría de esa manera.

En efecto, si se entiende que el humanismo consiste en

afirmar la condición humana, en reconocer que el valor del hombre no depende de las contingencias, es absurdo contarle todo esto con voz altisonante a aquellos que durante siglos han vivido de manera exactamente contraria a todo lo predicado. Porque es ridículo decir a un hombre que desde que nació ha vivido humillado, que él vale tanto como los demás, es absurdo afirmar delante de él que su sola existencia es un valor intangible, es hasta obsceno asegurar con arrobada expresión a un hombre que está en la miseria, en la ignorancia y en el abandono, que lo queremos tanto que lo venimos a liberar.

La única manera de hacerle sentir a un hombre que ha vivido toda su vida en condición de inferioridad, que no es inferior, es **ponerlo en situación diferente**, y para lograr esto hay que hacerle sentir que no es inferior, hay que hacerle vivir su propia vida como una vida significativa, como una vida que **los demás necesitan**. Cuando un hombre ha nacido y vivido en el abandono, el exilio y el desprecio, la única manera de afirmar la dignidad de su condición humana, es **hacerle sentirse hombre de verdad**, y para que se sienta hombre de verdad, tiene que proceder como proceden los hombres verdaderos, es decir, **actuando sobre el mundo, manejando las cosas, forjando nuevas realidades**. El hombre vale porque es un fin en sí mismo, porque no es medio para los demás. Lo opuesto al hombre es la cosa. Los que han vivido en una situación histórica de humillación, han estado acostumbrados a ser cosas o ser puros instrumentos para los demás, a ser medios. Han sido explotados, han sido considerados como **los otros, los distintos, las rémoras, los que, como las cosas, no pueden hacer nada por sí mismos**. En consecuencia para que comprendan lo que se quiere decir cuando se proclama que su condición de hombres es valiosa, tienen que actuar como tales, es decir, tienen que dejar de ser rémoras, obstáculos pasivos al avance de la historia, deben ser elementos imprescindibles a la realización de un destino colectivo. Sólo cuando los hombres reciben el mensaje sienten que lo que se les está ofreciendo es **la participación activa en la forjación de un nuevo destino, pueden emerger de la oscuridad del exilio y as-**

cender hacia la plenitud de la comunidad humana. Sólo cuando se sienten útiles y necesarios pueden comprender que son hombres iguales a los que han despreciado y que por lo tanto son capaces de integrarse a la marcha de la historia.

Un humanismo que se formula y se lleva a la práctica de esta manera se denomina **humanismo situacional**, porque es un humanismo que se adapta a la situación histórica de los grupos para los cuales se ha formulado. Frente a este nuevo tipo de humanismo existe el **humanismo abstracto** porque su formulación no toma en cuenta la situación histórica dentro de la cual debe predicarse. Es un humanismo que dice lo mismo para todos, que se expresa en todos los tiempos y en todas las latitudes. (1).

El caso de nuestro país es uno de los más típicos y claros. La situación histórica que en el Perú ha creado la necesidad de una política fundada en una ideología humanista es el **desgarramiento inicial**. La separación originaria entre el grupo minoritario dominante y el grupo mayoritario sojuzgado crea una situación de desmedro humano. Debido a las circunstancias que todos conocemos y que hemos descrito en sus rasgos generales, los grupos mayoritarios van sumiéndose cada vez más en el abismo de la deshumanización. Llegan un momento en que se ve con tal naturalidad que hayan sido condenados a la inferioridad, que incluso los que los quieren sal-

1) En los últimos tiempos la escuela lingüística estructuralista ha investigado como la comprensión última de las significaciones exige la existencia de un sistema en el cual las significaciones se sitúan en relaciones jerarquizadas de contigüidad semántica. Estas relaciones se extienden a las acciones, lo que muestra una profunda conexión entre la significación lingüística y la acción. Este tipo de relaciones estructurales han sido denominadas por el gran lingüista estructuralista Kenneth Pike, relaciones EMICAS y permiten comprender el fundamento último del carácter situacional que da eficacia a los planteamientos humanistas. Ver, sobre este punto, Kenneth Pike: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Summer Institute of Linguistics, California, 1954. Kenneth Pike: *Language and life*. Summer Institute of linguistics, California 1956.

var no pueden superar esta situación. Los quieren salvar como se salva a las cosas, los quieren rescatar como se rescata al tronco que flota en la corriente.

1.—Paso del humanismo a **El Perú como Doctrina**

La única manera, por eso, de predicar un verdadero humanismo es encontrar la verdadera humanidad allí donde se ha negado. Y la única manera de lograrlo es hacer que aquellos a quienes se negó como hombres revelen su capacidad de actuar como hombres. Esta capacidad puede revelarse de muchas maneras. Pero hay una que sobrepasa a todas las demás en poder revelador. Si se demuestra que los que antes fueron despreciados no sólo pueden participar en el proceso de la transformación nacional que exige nuestra situación histórica sino que pueden además **señalarnos el camino que debemos seguir**, habrá quedado plenamente demostrado que son hombres cabales. Si los antiguos despreciados son ahora los que contribuyen al proceso de salvación nacional de manera decisiva e imprescindible, entonces nadie puede poner en duda su valor humano. Y esto es exactamente lo que ha hecho **El Perú como Doctrina**. Nuestra ideología nos dice que la acción política debe inspirarse en la tradición y la historia del pueblo peruano. O sea, afirma que es el pueblo el que puede dar la solución de los grandes problemas nacionales. Y si el pueblo es el que da las soluciones, el pueblo es el salvador. Pero el pueblo está constituido en su mayoría por aquellos elementos que desde que se produce el desgarramiento inicial han sido despreciados. En consecuencia **El Perú como Doctrina** considera como el máximo valor, como la máxima dignidad, como la máxima humanidad a aquellos mismos a quienes les fueran negados su valor, su dignidad y su humanidad. Pero no sólo hace esto, no sólo dice y predice que son los humildes los que señalan el camino y que por eso son los más grandes. Muestra además a los humildes cual es la manera como ellos deben proceder para demostrar su valor y su dignidad. Porque utiliza la tradición del pueblo, la tradición de los despreciados, como fuente de inspira-

humana. En consecuencia, en relación a la situación histórica peruana el humanismo y **El Perú como Doctrina** afirman una misma y sola cosa.

9°—TEORIA DE LA REVOLUCION

a) El Humanismo como sistema.

Aunque la mayor parte de las ideologías históricas tiene que ver con el humanismo y algunas en realidad son plenamente humanistas, como por ejemplo la ideología del enciclopedismo, no hay ninguna que logre presentar de manera sistemática sus principios. Todas ellas parten de tesis filosóficas, casi siempre de carácter metafísico, de contenido más o menos complicado. Las tesis humanistas se consideran, la mayor parte de las veces, como consecuencias —derivadas de manera más bien vaga— de ciertos principios filosóficos sobre la esencia del universo natural, humano y social. Las ideologías tradicionales incluyen siempre al lado del tema humanista, múltiples temas no humanistas, que se relacionan sólo muy de lejos con el humanismo y que a veces no guardan ninguna relación con él. Vale la pena por eso hacer algunas consideraciones sobre el humanismo considerando como un sistema abstracto, integrado por principios que se refieren exclusivamente a la condición humana. Desarrollar este tema de manera detallada nos llevaría demasiado espacio y rebasaría los males de la exposición. Pero de manera general se puede mostrar con toda claridad lo que es el humanismo depurado de todas las impurezas y todos los lastres filosóficos que ha adquirido a través de su ya secular trayectoria histórica.

El principio supremo del humanismo es, de acuerdo con lo expuesto en las páginas que anteceden, que **todo hombre debe ser considerado como un fin en sí y jamás como un instrumento o como un medio para los otros hombres**. Si se analizan todas las consecuencias que se derivan de este planteamiento se llega a una conclusión sorprendente: este principio, que hemos llamado principio de la *autotelia*, es suficiente para que el humanismo quede constituido. Todos los

demás principios se pueden deducir de él por medio de la lógica y del análisis semántico. Sencillas consideraciones muestran que las tesis que, tradicionalmente se han considerado humanistas, están contenidas implícitamente en dicho principio. Por ejemplo, el principio de la **solidaridad**. Si todos los hombres deben ser fines en sí, nadie tiene el derecho de utilizar a otro en provecho propio. Pero como **ser hombre es tener metas y proyectos**, y estos fines no pueden cumplirse de ninguna manera mediante la acción solitaria, todo individuo necesita de la acción de los demás para realizarlos. La única manera como puede lograr que los demás contribuyan a la realización de sus propios fines, es contribuyendo a los fines de los demás. La relación entre los individuos del conglomerado social sólo puede ser aceptada, si todos contribuyen a la realización de los fines de todos. El individuo queda, así, integrado plenamente en el grupo social, cada individuo sólo puede realizarse como hombre, a través de los demás y los demás sólo pueden realizarse a través de él. El individuo ocupa así un lugar insustituible en una colectividad, en que los demás le son también insustituibles. La única jerarquía del individuo se funda en su capacidad de servir, es decir, en su capacidad de hacerse imprescindible a los demás, en su capacidad de reemplazar libremente sus propios fines para que los demás puedan realizar los suyos. Esta relación interhumana en que cada uno contribuye a la realización de los fines de los demás al realizar sus propios fines, en que todos actúan en relación a todos, se denomina **solidaridad** (1).

1) Así como se deriva la solidaridad de la **AUTOTELIA**, se puede hacer la derivación inversa. En último término, ambos conceptos son lógicamente equivalentes (aunque demostrar esto de manera rigurosa podría presentar ciertas complicaciones de detalle). Sin embargo, consideramos preferible partir de la autotelia porque realza de manera mucho más enfática el valor del individuo. El principio de la solidaridad, si se toma como punto de partida y no como consecuencia de la impresión de que el individuo sólo recibe su valor debido a su condición de miembro de un grupo. Y hay que tomar muchas precauciones para que esta impresión no nos conduzca al totalitarismo o, cuando menos, a una concepción organicista de la sociedad. Desde luego, si el hombre no está en sociedad no tiene sentido

Otro principio importante que se deriva también de nuestro principio es el **antirracismo**. El racismo significa que si una raza dominante reduce a una condición de inferioridad a los miembros de otra raza. La colectividad se divide en dos grupos, la raza superior y la raza inferior.

En una sociedad racista los miembros de la raza "considerada" inferior son obligados a trabajar en condiciones tales que la raza "considerada" superior se beneficia con ese trabajo sin retribuir adecuadamente al grupo productor. Es evidente que la raza dominante está utilizando a la dominada como medio para sus propios fines. Su condición le es impuesta contra su voluntad, y por eso pierde la capacidad de decidir por sí misma quedando reducida a la condición de instrumento (1).

hablar de humanismo, ni de fines en sí, etc. Pero lo que interesa es recalcar debidamente el valor del individuo dentro de la sociedad, y mostrar que sea cual sea el tipo de la organización colectiva, lo que interesa es realzar el valor de la persona individual. Esta es la enorme ventaja del principio autotélico frente a cualquier otro que pudiera ser lógicamente equivalente. Que, conduciendo de manera directa y vigorosa a la ubicación del individuo dentro del grupo, realza sobre todas las cosas el valor de la persona frente a todas las demás. En esta forma evita todo tipo de hipóstasis de lo social (como sucede a veces con ciertas teorías de la solidaridad, o cualquier peligro de caer en doctrinas metafísicas indemostrables, como en el caso en que se parte del principio de la libertad (que también es equivalente).

- 1) Puede pensarse que hay casos de racismo que no caen dentro del esquema expuesto. Por ejemplo racismo moderado, que consista únicamente en que, aunque los miembros de la raza "considerada" inferior tienen todos sus derechos civiles, los de la raza "considerada" superior, no se juntan con ellos. En el fondo se trata de la misma situación, porque al hacer este rechazo, le restan posibilidades humanas a los rechazados, les niegan su condición de fines en sí, porque ser un fin en sí, es tener el derecho de desarrollar plenamente todas sus posibilidades. Pero en cambio aprovechan el trabajo de los rechazados, porque en toda colectividad racista, son siempre los miembros de la raza "considerada" inferior los que contribuyen de manera más amplia a la producción, Quedan así, de todas maneras, reducidos a la condición de instrumentos. Pero aunque

Otro principio que se deriva de manera inmediata del principio de los fines, es el **anti-imperialismo**. El imperialismo consiste en el dominio que ejerce una nación sobre otra. Este dominio significa que la nación dominante tiene el derecho de utilizar a la nación dominada como **medio** de enriquecimiento. O, lo que es lo mismo: los miembros de la nación dominante, utilizan el trabajo de los miembros de la nación dominada para aumentar su riqueza.

Partiendo del principio de que todo hombre debe ser un fin en sí y no un medio para los demás, se llega asimismo a una sociedad en que no deben existir ni **explotadores ni explotados**. Porque la explotación consiste, precisamente, en el hecho de que unos hombres toman como medio a otros hombres para aumentar su poder, su prestigio o su riqueza. Explotar significa eso y nada más que eso: tomar a otro como medio para nuestros propios fines sin tener en cuenta cuales son los fines del otro.

Pero si el principio de los fines (autotelia) lleva una sociedad sin explotación, conduce inescapablemente a una **sociedad sin clases**. Porque en una sociedad en que existen las clases, existen diferencia de oportunidades entre los hombres. Para que haya clases, debe haber por lo menos una clase superior y una o varias que son las clases inferiores. En toda sociedad de clases hay un grupo dominante o supraordinado y un grupo dominado o subordinado. El dominio puede variar desde la esclavitud, la forma más brutal de io-

esto no sucediera (lo que es históricamente imposible), toda sibilidades es desconocimiento de que la persona rechazada es un fin en sí. El rechazo la constituye en instrumento de la grandeza y de la superioridad del que se considera superior. Para valer más, el racista, disminuye el valor despreciado y lo utiliza como instrumento para autofirmarse. Todo desprecio fundado en cualidades intrínsecas es instrumentalizador (este tipo de desprecio es muy diferente del que se funda en hechos de la persona despreciada, no en cualidades intrínsecas. El desprecio, sea cual sea su naturaleza, plantea problemas morales de gran profundidad y a veces muy difíciles de resolver empleando los criterios éticos del cristianismo y del humanismo).

das, hasta los más sutiles dinamismos, consistentes por lo general en complicados mecanismos de presión económica (países capitalistas) o de presión política basada en el poder y en el prestigio personal (países socialistas) (1). Por eso en una sociedad con clases las jerarquías son funcionales, es decir, se fundan en la pertenencia de clase y no en cualidades intrínsecas.

Es cierto que en muchas sociedades clasistas, los mecanismos democráticos de la participación en el gobierno limitan el poder de la clase supraordinada. En muchas de ellas las clases han adquirido gran porosidad y numerosos elementos de las clases inferiores ascienden a las clases superiores. Pero no significa sino que dichas sociedades están en una etapa de la evolución hacia la **sociedad humanista justa**. Porque mientras existan clases siempre habrá hombres que, por el sólo hecho de su nacimiento, tendrán mayores oportunidades de realizar sus posibilidades humanas. Y para realizarlas utilizarán, queriéndolo o sin querer, el trabajo de las clases subordinadas que se convierten así, en instrumento para aumentar las ventajas que los miembros de la clase superior tienen en el punto de partida.

Por eso para que una sociedad sea verdaderamente justa, para que todos los hombres puedan realizar en ella plenamente sus posibilidades; las jerarquías no deben fundarse en condiciones de clase, es decir, de fortuna, de posición social, de situación económica, etc. No deben basarse en **condiciones extrínsecas** a la persona humana sino en **condiciones intrínsecas**. Las jerarquías deben fundarse única y exclusivamente en la **capacidad de servir** y la capacidad de servir se determina por la capacidad intelectual y la prestancia moral de las personas. **Por eso el humanismo conduce de todas maneras a la sociedad sin clases.** Y siempre ha sido así des-

1) A quien tenga interés en profundizar el apasionante tema de los diversos tipos de presión ejercidos por unos grupos sociales sobre otros, tanto en los países capitalistas como en los socialistas recomendamos la monumental obra de François Perroux: **Coexistencia Pacífica - Fondo de Cultura Económica México, 1961.**

de sus primeros comienzos, la ideología enciclopedista plantea claramente la sociedad sin clases al sostener que el poder emana del pueblo. El ideal democrático moderno, expresada en las constituciones como la de Francia, de los Estados Unidos, de los países latinoamericanos y ahora, de casi todos los países del orbe, que se inspiran, en última instancia, en los principios de la ideología enciclopedista, plantea de manera directa la **sociedad sin clases**. No otra cosa significa la igualdad de los hombres ante la ley y la eliminación de los privilegios. Que este ideal no haya podido realizarse es cuestión aparte. Pero el hecho es que existe y que ha sido planteado desde el comienzo. El marxismo, al plantearlo también, no hace sino seguir la corriente del pensamiento humanista occidental.

Las consideraciones que anteceden, nos muestran además, que la enunciación del principio supremo del humanismo —y naturalmente la enunciación de todas sus posibles consecuencias, no necesita utilizar en ningún momento tesis filosóficas de carácter metafísico. Los principios humanistas formulados de manera directa, tal como lo acabamos de hacer, son **nórm**as, son **prescripciones** que indican cómo deben relacionarse los hombres entre sí y cómo debe constituirse la sociedad para que pueda cumplirse el tipo de relación exigido. No se necesita para nada utilizar teorías complicadas que pretendan decirnos cómo es el mundo, o cómo es la vida; cuál es el destino del hombre, ni cuáles son las relaciones entre el espíritu y la materia o entre la conciencia y la realidad. Nos dicen sencillamente **cómo deben comportarse los hombres**. No son nada teóricas que necesitan ser probadas, sino pautas de conducta que se aceptan o se rechazan mediante actos de voluntad. Esta es la única manera de fundar una praxis política segura, sin correr el peligro de utilizar tesis que, con el transcurso del tiempo, debido a la evolución del propio pensamiento filosófico y el progreso de la ciencia resultan con frecuencia falsas. Tal es el caso de las ideologías tradicionales.

b) El Humanismo como exigencia de transformación y los caracteres generales de los procesos revolucionarios.

Partiendo del principio según el cual todos los hombres deben ser fines en sí, hemos llegado a una serie de conclusiones sobre la manera cómo debe ser la sociedad. Como acabamos de mostrar, los principios del humanismo son normas, prescripciones, es decir, exigencias de realización (1). Por eso, el mero planteamiento de los principios, impone una comparación entre el tipo de sociedad exigido por ellos y la sociedad real existente dentro de la cual actúa la ideología. La comparación nos muestra que entre ambas existe una dramática distancia. La **exigencia de realización** se constituye, entonces, en **exigencia de transformación**. De acuerdo con la comparación, la transformación debe ser profunda y radical. Porque el planteamiento humanista conduce a un modelo de sociedad en que **las cosas suceden al contrario de lo que han sucedido en las sociedades históricas**. En estas sociedades las jerarquías, el valor, el poder, se han fundado en notas extrínsecas y contingentes como la sangre, la raza, el dinero, etc.

En la sociedad humanista se fundan en lo que conduce a la plenitud de la condición humana, es decir en la **capacidad de servir**. En las sociedades históricas el poder se funda en la capacidad de ser servido, o sea en la capacidad de tomar a los demás como **medio**, las mayorías consideradas inferiores **sirven** a las minorías consideradas superiores. En la sociedad humanista los que ejercen la jerarquía, o lo que es equivalente, la **capacidad de decidir**, (que es el poder) **sirven a la mayoría**, se constituyen voluntariamente en medio para que los demás sean fines. Se trata por eso de algo profundamente revolucionario, porque cambia no sólo la estructura social, económica, política y cultural de la sociedad, sino cambia la manera de ser de los hombres, les exige un cambio en la manera de sentirse a sí mismos, de apreciarse y de tratarse.

I Cambio de vigencias

1) En la Tercera Parte, II-a) desarrollamos este punto. Mostramos cómo la ideología, por el hecho de serlo, significa una determinada exigencia de realización.

El tipo de cambio exigido y justificado por la ideología humanista nos muestra que es necesario tener un concepto claro de lo que es la revolución (1). La verdadera revolución sólo puede realizarse cuando se han cambiado las convicciones más profundas de la sociedad que se quiere transformar. Estas convicciones han sido llamadas **vigencias** por Ortega y Gasset y su escuela (2). Las **vigencias** son las creencias que constituyen el alma o el carácter de los miembros de una colectividad, aquellos supuestos que se imponen con tal evidencia y fuerza que a veces las gentes casi no se dan cuenta de ellos. Son el último fundamento del dinamismo social, el cauce natural de las acciones humanas de la sociedad en que viven los hombres. Así en las colectividades salvajes la magia es una **vigencia constitutiva**. En ciertas tribus, sus miembros tienen tal convicción de que los acontecimientos están dirigidos por fuerzas ocultas, que la evidencia en contrario no tiene para ellos ningún valor. Cuando una persona enferma, creen que determinadas prácticas mágicas tienen que sanarla de todas maneras. Pero si a pesar de estas prácticas la persona muere, a nadie se le ocurre creer que los poderes ocultos han fallado o que no existen. Todos creen que ha sucedido algo que ha alterado su funcionamiento. Piensan por ejemplo, que hay alguien que ha hecho una acción mala,

- 1) Estas consideraciones sobre el concepto de revolución fueron expuestas por vez primera en casa de Enrique Mendoza, en una reunión con un distinguido grupo de populistas arequipeños, el mes de Octubre de 1963. Enrique Mendoza ha contribuido con sus propias ideas a los planteamientos que siguen. Deseo dejar especial constancia de mi aprecio a este aporte del distinguido populista arequipeño.
- 2) Sobre el concepto de vigencia ver Ortega y Gasset, *El hombre y la Gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1957. Hoy día esta obra está incluida en la edición de las obras Completas. Ver también Julián Marias, *La estructura social*, Revista de Occidente, 1955. También incluida en la publicación de las obras completas de Marias. La Escuela estructuralista de sociología ha desarrollado conceptos parecidos. Ver por ejemplo: Merton, *Social theory and social structure*, The Free Press Illinois 1959.

o sencillamente, que la presencia del extranjero recién llegado ha irritado a las potencias sobrenaturales. Pase lo que pase, la vigencia sigue inconvencible. Algo parecido sucedía en el mundo Occidental con la creencia en el origen divino del derecho de los reyes a gobernar. Sucudiese lo que sucediese, aunque los reyes fueran incapaces y malávalos, se les soportaba porque todo el mundo estaba convencido que era Dios el que había santificado su poder. Los reyes eran **consagrados**, es decir sagrados en nombre de Dios.

El desarrollo de los métodos de análisis racional destruye en Occidente, como ya hemos visto, las vigencias que servían de fundamento a la sociedad aristocrática de origen feudal. Este derrumbe conduce a la Revolución Francesa. Si las vigencias arcaicas como el derecho divino a las reyes, el valor de la sangre y de la raza, etc. no se hubiera cambiado, la revolución habría sido imposible. El **cambio de vigencia es la condición necesaria de la revolución**. Mientras no se produzca este cambio no puede hablarse de revolución auténtica. Por eso en algunos países, como en el Perú, nunca ha habido verdaderas revoluciones. El poder ha pasado de unos grupos a otros, pero las vigencias han sido las mismas y la estructura de la sociedad ha permanecido estacionaria. Es cierto que nuestro movimiento de la Independencia dio la impresión de ser una revolución porque se rompió con una vigencia importante: con el derecho de los reyes a dominar a sus vasallos, aunque estos, fueran de ultramar. Pero esta vigencia ya se había derrumbado en la propia Metrópoli en donde los reyes conservaron su poder debido a la pura inercia de las instituciones sociales. Más que una revolución peruana fue la consecuencia de la revolución ideológica europea forjada por los enciclopedistas. Por eso las demás vigencias fundamentales permanecieron inconvencibles. Y especialmente la más importante de todas, aquella vigencia que se originó en el drama mismo del desgarramiento inicial: que en el Perú existían dos grupos, el grupo superior de origen occidental poseedor de todas las calificaciones, propietario de todos los privilegios, y el grupo inferior de origen autóctono, masa amorfa y oscura, sin

ninguna virtud apreciable, incapaz de participar en la marcha de la nación, con la obligación de servir al grupo superior. Esta vigencia siguió inalterada, y ha seguido hasta que **El Perú como Doctrina** la ha derrumbado para siempre...

Lo que caracteriza a la revolución no es, pues la violencia. La violencia puede o no existir. Lo que la caracteriza es el cambio de **vigencias**, es decir el profundo **cambio en la manera de ser** de la colectividad. Puede incluso cambiarse las estructuras sociales y económicas por medio de terribles conmociones, pero si no se cambian las vigencias la reacción no tardará en triunfar, se regresará de alguna manera u otra, a las formas antiguas. Si las vigencias se cambian, todo lo demás viene por sí solo de manera incontenible. ~~El~~ ~~modo~~ mediante el cual se cambian las vigencias varía de acuerdo a las circunstancias históricas. Generalmente se va gestando a través de un largo proceso de maduración cultural. El caso mejor conocido es el de la Revolución Francesa. Lo que conduce al cambio de vigencias en la Sociedad Occidental es el hecho extraordinario de que los europeos, a partir más o menos del siglo XV, comienzan a utilizar la razón como máximo instrumento de decisión. Cuando Descartes en el **Discurso del Método** propone como una de las reglas para llegar a la verdad **no tomar como cierto sino lo que es evidente para nuestra razón**, la monarquía estaba condenada de manera inexorable. En un proceso rápido, el criterio de la **evidencia racional** se transformó en una verdadera **vigencia** de la colectividad occidental, y esta vigencia llegó a ser tan profunda que terminó con la mayoría de las restantes, porque éstas, como el derecho divino de los reyes y el valor de la sangre, no fundaban su valor en evidencias reales sino en prejuicios formados a través de la costumbre, de la presión social, de emociones provocadas por la influencia de las grandes personalidades y de los grupos privilegiados, etc. Por eso el análisis racional las fue disolviendo de manera inevitable hasta que no quedó nada de ellas. Llegó un momento, probablemente en el último tercio del siglo XVIII, algunas décadas antes de la Revolución Francesa, en que ya nadie creía seriamente en ellas. La estructura social seguía por su propia inercia. Los enciclopedis-

tas se encargaron de formular ideológicamente la nueva actitud ante el hombre y de plantear la exigencia de llevarla a la práctica. En este momento se inicia la revolución. Hay un momento en que las viejas vigencias desaparecen o se reducen a meros hábitos sin fuerza para impulsar a la acción y en que, como un torrente, las nuevas vigencias se apoderan de las almas con desbordante fuerza. Es aquí donde comienza el proceso efectivo de transformación social cuyo curso posterior depende ya de las contingencias históricas. Es por eso difícil predecir su curso, pero lo que sí puede afirmarse es que, una vez producido el cambio, ya nadie puede detener el movimiento que conduce, con la fuerza del destino, de la vieja a la nueva sociedad.

II Conquista del poder, transformación ~~del sistema~~ ritmo revolucionario.

Desatado el proceso revolucionario, comienza un proceso de transformación de las instituciones, de los organismos sociales, y sobre todo, un cambio en las jerarquías. El poder, la facultad de tomar decisiones que afecten a la colectividad como un todo, pasa de un grupo a otro grupo. Políticamente la revolución se caracteriza como una toma de poder por un nuevo grupo. El grupo que ejercía el poder y que fundaba este ejercicio en las viejas vigencias, es derrocado, sencillamente, sustituido por un nuevo grupo que funda su jerarquía en las nuevas vigencias. Esto es una condición imprescindible para que el reemplazo del grupo se considere revolucionario. Desde luego no es necesario que se cambien todas las vigencias para que se ponga en marcha la revolución. Basta que se cambien aquellas sobre las que el viejo grupo dominante funda o justifica su poder. Muchas veces, basta que se cambien unas cuantas para que se derrumbe el viejo sistema social, porque con frecuencia toda la estructura del poder se asienta en una o dos creencias (1). Un ejemplo claro es el del cam-

1) El problema del cambio de vigencias a través de un proceso histórico y sociológico, la compatibilidad e incompatibilidad de las vigencias, el tipo de vigencias que deben ser cambiadas para considerar que se ha pasado de un sistema antiguo a uno nuevo y

bia de poder en la Sociedad Occidental. El origen divino del poder de los reyes era una vigencia conectada con una serie de vigencias de menor peso en las que se fundaba toda la organización social de la época. Desaparecida ésta, no había impedimento psicológico para que el orden social fuese sustituido. Pero para realizar este cambio no era necesario que desaparecieran las vigencias cristianas básicas ni tampoco la de ciertas formas culturales. La prueba es que una vez instalada la democracia en Europa, el cristianismo sigue existiendo y se siguen admirando las obras maestras del arte occidental clásico.

Asimismo, para que exista auténtica transformación social no es necesario transformar todas las estructuras. Pero sí hay algunas que **deben** ser transformadas de **todas maneras**, pues si se hacen estos cambios es imposible el cambio efectivo de las jerarquías sociales, es decir, del poder. Entre las estructuras que deben cambiarse necesariamente están las jurídicas. Porque el mecanismo del poder depende directamente de la estructura legal. La ley es el instrumento del poder, es el encauzamiento forzoso de la acción colectiva hacia determinadas metas.

La transformación del sistema legal se hace para sancionar de manera permanente y eficaz otras transformaciones como las de la estructura de la propiedad, de la producción, y de ciertos dinamismos económicos fundamentales, de los cuales dependen la marcha general del sistema social. Muchas veces también es necesario cambiar determinadas estructuras culturales (instituciones educacionales, por ejemplo) y ciertas organizaciones de tipo a la vez social económico, como sindicatos, gremios, asociaciones, etc. (1)

Las consecuencias de todo esto para la praxis política de las colectividades es un campo prácticamente virgen. Ortega y Marias han abordado el problema de la PUGNA (en cierto sentido, incompatibilidad) de vigencias. Pero no lo han desarrollado de manera sistemática, no lo han refrendado con datos de la sociología empírica, ni lo han referido al análisis de la praxis política.

- 1) Sobre los diversos tipos de transformación estructural que es necesario hacer para producir un cambio social eficaz, ver, Francisco Miró Quesada: Las estructuras sociales, Segunda Edición, Lima, 1965.

El proceso revolucionario de transformación se realiza siempre a un determinado ritmo. Producida la toma de conciencia de las nuevas vigencias, los viejos grupos dominantes no encuentran ya manera de justificar su posición de privilegio. Llega por eso un momento en que debido a una explosión de violencia (como en la Revolución Francesa), o mediante un cambio brusco en la actitud de los miembros del propio grupo dominante (como sucedió en Roma cuando Constantino declaró que el Estado Romano era un estado católico, o en Dinamarca, cuando algunos años antes de la Revolución Francesa, los nobles decidieron vender sus tierras a los campesinos que las trabajaban y cambiaron la estructura crediticia de la nación para hacer posible esta transferencia de dominio), se comienza a transformar la unidad colectiva. Esta transformación se inicia por ciertos cambios significativos, que una vez producidos, generan otros y así sucesivamente. Se desata así un cambio en cadena que lleva en unos cuantos años a la transformación efectiva del sistema social considerado como un todo. Ya hemos visto que algunos de los estructuras antiguas pueden conservarse si es que son compatibles con las nuevas. Pero el resultado es un sistema social diferente, que se constituye a través de un movimiento de ritmo cada vez más acelerado e incontenible. La trayectoria histórica del proceso de transformación puede asumir formas muy diversas, desde una violencia pavorosa hasta un aspecto tan democrático que se hace difícil comprender que se trata de una revolución profunda. Pero incluso en este último caso, el proceso es rápido, sigue un ritmo determinado, una dinámica característica e irreversible. Naturalmente, no tiene sentido plantearse el problema del tiempo. ¿En qué tiempo deben realizarse las transformaciones para considerar que son revolucionarias? ¿Cuántas y cuáles deben ser estas transformaciones? Cada revolución tiene su propio ritmo y su estilo de transformación. Pero todas ellas, si son de verdad revoluciones y no meros cambios de poder dentro de un mismo sistema, se originan en un cambio de vigencias, realizan transformaciones profundas y claramente perceptibles, especialmente en relación a las estructuras socio-económicas, sancionadas siempre mediante la transformación de la estructura

jurídica, y presentan un ritmo intenso y acelerado en relación a las épocas de estabilidad o de estancamiento.

c) La sociedad justa como meta de la praxis revolucionaria y el problema de un humanismo consistente.

En el caso de la revolución generada por el sistema de vigencias humanistas el principal problema consiste en la resistencia que presentan los grupos de dominio que encarnan el sistema que se quiere cambiar. Cuando se inician los procesos revolucionarios profundos, ya las vigencias han cambiado lo suficiente para que las mayorías no respalden al grupo dominante. Pero el mecanismo estatal sigue siendo manejado por este grupo. Y esto le confiere una fuerza de resistencia difícil de calcular, que depende de diversas circunstancias sociológicas. En algunos casos la resistencia al cambio puede ser muy grande y puede seguir siendo grande después que el grupo que encarna las nuevas vigencias ha tomado el poder político. Porque el mecanismo del poder es complejo y es difícil dominarlo en su totalidad. Por eso hay una tendencia natural en el nuevo grupo a aplicar la violencia para terminar de manera definitiva con el poder del grupo desposeído. Una vez producida la violencia, tiende a prolongarse. El nuevo grupo, ante el temor de que los derrocados retornen al poder crea una dictadura de duración indefinida y trata de perpetuarse en el gobierno.

Y es aquí a donde surge el problema en todo su dramatismo. Porque de acuerdo con los principios humanistas que hemos analizado, **una sociedad justa debe ser también libre**. En efecto si se parte del principio fundamental del humanismo, es decir del principio autotélico, se tiene que llegar necesariamente a la conclusión de que la sociedad debe organizarse democráticamente. Si se acepta la dictadura se acepta la violencia y si se acepta la violencia, se reduce a los que no ejercen el poder a la condición de medios o instrumentos. Para comprender a fondo esta argumentación, es necesario meditar sobre el concepto de **violencia**.

Lo primero que se descubre es que si se quiere que la violencia sea efectiva, debe ser hasta las últimas consecuen-

cias. Esto quiere decir que el grupo que ejerce la violencia, debe estar decidido a eliminar todos los obstáculos que se oponen a sus fines. Y eliminar quiere decir matar. Si la violencia no llega a la muerte no es verdadera violencia y sus efectos pueden anularse fácilmente. Porque si el grupo gobernante ha decidido no matar a sus opositores, tiene que dar órdenes a la fuerza pública (policía, fuerza armada, o cualquier otro cuerpo capaz de ejercer la fuerza) de que actúe con precaución, evitando de todas maneras una acción que redunde en la muerte de los rebeldes. Los rebeldes pueden así luchar sin término. Mientras un hombre viva, puede seguir luchando. Pueden anular su acción mediante la prisión, pero es imposible apresar a un conjunto demasiado grande de individuos. Una vez que la multitud se ha lanzado a la lucha, cuando sobrepasa determinada cantidad, la única manera de tenerla es mediante la muerte. Por eso, una dictadura que no está decidida a perdurar mediante una violencia llevada a último extremo, no puede mantenerse.

El segundo rasgo de la violencia es que debe ser sistemática, es decir, debe ser permanente y aplicarse en todos los campos. Si no es permanente, si se suprime la amenaza de muerte cada cierto tiempo, las fuerzas opositoras volverán a desbordarse y se producirá la situación que hemos descrito. Pero además la violencia debe aplicarse en todas las esferas de posible resistencia, incluso en el campo del pensamiento. Porque, ya lo hemos visto, no hay nada que sea tan peligroso para los grupos de poder como la crítica racional. El análisis racional sigue un curso propio y llega a conclusiones totalmente independientes de los intereses de los hombres. En nada influye la voluntad de quien realiza el análisis, la voluntad de la minoría dominante o de las mayorías. Además, los resultados del pensamiento analítico se imponen de manera inevitable a la conciencia de todos aquellos que son capaces de comprenderlos. Si la crítica demuestra que el grupo dominante está en el error, esta demostración (suponiendo desde luego que sea correcta), convencerá a todos los miembros de la colectividad capaces de seguir el razonamiento. Estos miembros son numerosos y ocupan, generalmente, posiciones

importantes en ella. Si se deja en libertad a los críticos, llegará un momento en que el grupo de dominio será incapaz de mantener su posición. Por eso, cuando un grupo que ha llegado al dominio de la maquinaria del Estado decide aplicar la violencia como medio para perpetuarse en el poder, la libertad debe ser suprimida en todos los niveles. La supresión debe ser impuesta, en caso necesario, con la muerte de los hombres que exigen ser libres, pues de otra manera pierde eficacia. Su existencia no depende del pretexto que utilice el grupo de gobierno. Depende exclusivamente de su decisión de mantenerse por medio de la violencia.

Pero si se suprime la libertad se reduce a los miembros ~~de la sociedad~~ a la condición de medios o instrumentos. Porque cuando en una sociedad los hombres no son libres ni siquiera para expresar su pensamiento, entonces no tienen tampoco la capacidad de intervenir en las decisiones colectivas. Es decir no tienen la facultad de decidir por sí mismos cuál debe ser su propio comportamiento. Los gobernantes, son los que imponen los cauces de la conducta. Deciden además sobre la verdad de todas las teorías y doctrinas, sobre la existencia o inexistencia de los hechos históricos. Cuando esta sucede los que tienen que comportarse de acuerdo a decisiones que no son las suyas, se transforman en instrumentos de los que deciden. **Porque lo único que permite saber cuando un hombre es, un fin en sí es su capacidad de decisión.** Mientras un hombre pueda decidir su conducta por sí mismo, es un fin de sí mismo. Pero apenas los otros deciden por él, se transforma en instrumento, porque la esencia del instrumento es precisamente ser un medio para que otro, el que lo utiliza pueda realizar sus fines. El medio o instrumento es **pasivo**, se deja utilizar para que se cumplan fines que lo trasciendan. Lo índole del fin no interesa. Puede ser bueno o malo, noble o infame. Pero todo aquello que se utiliza para que otro pueda realizar un fin, es medio o instrumento en relación a ese fin. En una sociedad justa, en que todos los hombres son fines en sí, no puede, por eso existir la dictadura. Porque la dictadura impone a los demás una conducta que ellos no han elegido para que se puedan realizar las metas del dictador (o del grupo dictatorial). La violencia destruye, así, lo que se propo-

ne crear. La violencia se aplica para romper la resistencia del grupo dominante porque este grupo reduce a la mayoría a la condición de puro instrumento. Más al aplicarla se crea un régimen dictatorial que impone a la mayoría pautas de conducta que ella no ha elegido. Y esto la transforma nuevamente en instrumento del nuevo grupo gobernante. La violencia contradice la motivación del humanismo. El humanismo consiste en hacer que todos los hombres sean fines y no instrumentos. Pero la violencia convierte en instrumentos a los hombres que la sufren. Por eso, es incompatible con el humanismo. Toda revolución humanista que emplee la violencia de manera sistemática, es una revolución contradictoria. Un humanismo libre de contradicciones, un humanismo consistente, no puede considerar a la violencia como parte del sistema.

d) **La violencia como parte del sistema y la ~~violencia~~ último recurso**

El razonamiento que acabamos de hacer parece inescapable. Su fuerza reside en que es puramente lógico. No puede, por eso, ser desmentido por ninguna experiencia. Toda dictadura, sea cual sea su intención, es antihumanista.

Si la afirmación de que es imposible forjar la sociedad justa sin utilizar la violencia sistemática fuera verdadera, entonces el humanismo sería inconsistente y se negaría a sí mismo. Se podría implantar la sociedad justa, pero después de haber pasado por una sociedad violenta de duración indefinida. O sea, después de haber sacrificado a varias generaciones de hombres. Y el humanismo no permite fundamentar este sacrificio. Porque ello significa reducir a varias generaciones a ser un instrumento, contra su voluntad, para la felicidad de las generaciones venideras, y no hay ninguna razón para considerar que esta reducción a la condición de medio este justificada. Si las generaciones presentes deciden por su propia voluntad sacrificarse para que sus descendientes puedan vivir en una sociedad justa, esta decisión no sólo es lícita sino admirable. Pero se trata de un acto libre de decisión, y por eso quienes lo hacen no son instrumentos de nadie. Pero cuando su sacrificio les es impuesto por una voluntad ajena, entonces siguen reducidos a la condición de medios.

La única solución consistente es por eso, la libre decisión, de sacrificarse en el presente para que en el futuro los hombres puedan vivir en una sociedad justa. Pero es utópico suponer que todos los miembros de la colectividad van a asumir esta decisión. El problema surge, precisamente, porque los miembros del viejo grupo dominante no sólo no deciden sacrificarse por nadie sino al revés siguen sacrificando a la mayoría para conservar sus privilegios. Y si el grupo tiene un poder demasiado grande llega un momento en que se plantea el dilema de manera inexorable. O se aplica la violencia, o un pequeño grupo de privilegiados sigue utilizando a la mayoría como medio para la satisfacción de sus propios intereses.

Si se cree que la necesidad de aplicar la violencia es una necesidad de ~~gestor~~ si se cree que es un procedimiento inevitable impuesto por un proceso profundo y misterioso de carácter metafísico, no puede haber salida. Esta es la tesis de las ideologías que utilizan la filosofía especulativa de viejo cunco, como por ejemplo, el marxismo. Según el marxismo la esencia del universo es el proceso dialéctico. Y la violencia es una derivación directa de este proceso. En consecuencia la violencia es inevitable, forma parte del sistema, es resultado del mecanismo de la propia realidad (1). Pero estos puntos de vista no pueden sostenerse frente a las conclusiones de la filosofía y de la ciencia modernas. La crítica racional ha demostrado de manera definitiva que no puede concebirse la realidad a través de unas cuantas generalizaciones simples e ingenuas. La única manera de conocer la realidad es por medio de la observación empírica y del análisis lógico de los datos observados. No tiene sentido, en relación al estado del actual pensamiento filosófico, hablar de la esencia de la realidad, sostener tesis definitivas sobre sus leyes necesarias o sus dinanismos universales. Y mucho menos cuando se trata

1) Sobre el marxismo ver el Segundo Tomo de este Manual: Crítica Ideológica. Allí mostramos cómo la violencia se deriva en forma necesaria del sentido del proceso dialéctico y como la concepción dialéctica de la realidad es una tesis anticuada que no puede sostenerse ante la crítica filosófica actual.

de realidad humana. La violencia es un fenómeno empírico como cualquier otro. Que se produzca o no depende de las condiciones históricas, sociales, económicas y psicológicas de los individuos que están en determinada situación. No hay fundamento para afirmar dogmáticamente que sea inevitable o evitable. Cada caso histórico de violencia es un caso que debe ser estudiado aparte. Y aunque se puede llegar a ciertas leyes sobre la producción de la violencia, estas leyes son, como todas las leyes que encauzan los fenómenos sociales, meramente probabilísticas.

Naturalmente si se parte de una teoría, indemostrable y se cree fanáticamente que lo que dice esa teoría — a saber— que la violencia es absolutamente necesaria para una verdadera transformación social, será inevitable. ~~En~~ enfrentamos a los fenómenos sociales con mentalidad libre de prejuicios y los analizamos racionalmente, llegamos a la conclusión de que la violencia no es una necesidad absolutamente impuesta por la naturaleza de las cosas. Tendremos que reconocer que algunas veces ha sido inevitable y que ciertas situaciones, en que el dominio del grupo privilegiado es demasiado grande, sólo pueden ser superadas por medio de ella. Pero hay muchas situaciones en que la violencia no es inevitable. La historia está llena de ejemplos de cambios profundos producidos de ambas maneras, por la violencia y por procedimientos racionales y pacíficos. La Revolución Francesa, la Revolución Mexicana, la Soviética, etc. son ejemplos notables de cambios producidos por medio de la violencia.

Pero la revolución nórdica es un ejemplo aún más notable de transformación profunda realizada mediante métodos pacíficos. Así mismo, la inmensa transformación social y económica que se está llevando a cabo en Europa Occidental, en Canadá, Nueva Zelandia, Australia, etc., gracias a la cual la distribución de la propiedad y de la renta está produciendo una rápida liberación económica y cultural, es una revolución que se está realizando sin aplicación sistemática de violencia (1).

(1) Todos los procesos revolucionarios mencionados presentan las cuatro notas (características que hemos expuesto en 9—b), I y II.

Las consideraciones que anteceden, permiten llegar a la conclusión de que la paradoja del humanismo no es insuperable. Si se parte del principio humanista, hay que tratar de evitar la violencia. En general, es posible poner en marcha un proceso rápido y profundo de transformación sin que sea necesario romper la estructura democrática. Pero si las circunstancias hacen inevitable el empleo de la violencia, hay que recurrir a ella con la clara conciencia de que se está ante un impase que no puede resolverse dentro del sistema humanista. **Se ejerce así la violencia, no como parte del sistema, sino como último recurso.** Su empleo significa que la realidad ha rebasado el esquema conceptual del humanismo. El ideal es que la realidad pueda encauzarse dentro de este esquema, es decir que pueda liberarse a los hombres de su condición de instrumento, sin que se les transforme en instrumento de los que quiera liberarlos. Pero el hecho de que a veces sea inevitable utilizar la violencia significa que no es siempre posible realizar este ideal. Sin embargo, este rebasamiento del esquema mental por la realidad no es exclusiva del sistema humanista. Es, más bien, característico de todos los esquemas mentales. Por más que haga, el pensamiento no puede nunca abarcar por completo la realidad. En el caso del humanismo la solución es clara. Cuando se llega a una situación insostenible, en que la transformación es imposible por métodos democráticos debido al exceso de fuerza del grupo dominante, se **recurre a la violencia, pero sin olvidar que se ha roto el esquema ideológico.** Si se cumple con esta exigencia, **existirá la capacidad de regresar al esquema apenas sea posible.** No hay ninguna razón que permita probar que es imposible regresar a la libertad inmediatamente después de haber aplicado la violencia. Es cierto que en algunos casos será necesario prolongarla más que en otros. Pero se trata nuevamente de situaciones empíricas, que pueden ser analizadas racionalmente y que muchas veces, si se prevén con la debida anticipación, y no se cree que la violencia es producto de una necesidad metafísica, pueden evitarse.

Llegamos así a una conclusión importante: Si se quiere realizar una revolución dentro de un humanismo consistente, es decir sin romper el esquema humanista que la ha genera-

do se debe tener la voluntad de evitar la violencia. Sólo quien quiere evitar de verdad la violencia, puede evitarla y en caso de que se produzca, puede reducirla al mínimo. No hay ninguna razón ni filosófica, ni científica, ni económica, ni de ninguna especie para que una revolución no pueda hacerse con un grupo de hombres que piensen de esta manera.

a) La desaparición de la violencia como sentido del proceso revolucionario.

Los partidarios de la violencia sostienen que no es la revolución contra el grupo dominante lo que la genera. La sociedad injusta, por ejemplo, la sociedad organizada de acuerdo a los principios de la ideología burgués-liberal, no puede constituirse sino sobre la base de la violencia. Todo sistema injusto se mantiene en contra de la ~~voluntad~~ de las mayorías. Cuando el sistema funciona, la violencia puede pasar desapercibida, pero está latente, existe siempre en forma implícita. Por eso, apenas se enciende una chispa, se manifiesta. Apenas los que están dominados y explotados quieren reivindicar sus derechos, el grupo dominante pone en marcha el mecanismo de represión estatal y obliga a los miembros de la mayoría a retornar al orden. Por ejemplo, si un grupo de campesinos ocupa un pedazo de tierra perteneciente a un miembro del grupo dominante, con la sola intención de aumentar sus posibilidades de sustento, es obligado por la fuerza a devolverlo a quien, dentro del sistema imperante, es considerado como su dueño legal.

Por eso, la violencia que necesita aplicar el grupo revolucionario, no se deriva de una arbitrariedad teórica, sino del mismo sistema que se quiere sustituir. Si el viejo sistema se mantiene por medio de la violencia, la única manera de cambiarlo es utilizar la fuerza. No hay salida ni puede haberla, porque todo sistema social se constituye sobre la base de la lucha de clases. El grupo dominante impone por la fuerza una organización que le permite perpetuarse en el dominio y el grupo dominado trata de manera permanente de romper este dominio. Apenas tiene ocasión de hacerlo, aplica la violencia, lo rompe, e instaura un orden más conveniente a

sus intereses. La lucha de clases es una necesidad histórica, es producto de la estructura misma de la realidad. Es absolutamente inevitable y toda la historia y la cultura reciben su sentido de ella.

Si analizamos esta argumentación nos damos cuenta que se basa en los mismos temas que justifican la violencia por medio de principios metafísicos como por ejemplo la dialéctica. De acuerdo con esta tesis la lucha de clases es también una consecuencia directa del proceso dialéctico. Y por eso se considera una realidad impuesta por condiciones metafísicas. Pero, como en el caso anterior, se trata de una confusión de la confusión de un hecho empírico, históricamente existente, con una ley profunda y misteriosa, que es la quinta esencia de la realidad.

Es ~~esta~~ sociedad injusta, cualquiera que sea su tipo, sólo puede mantenerse por medio de la violencia. Incluso en las sociedades en que las clases oprimidas aceptan su condición debido a la acción de vigencias muy poderosas, el grupo dominante no puede permitir que se critiquen o se trate de cambiar estas creencias básicas. Por eso, la existencia de privilegios supone la aplicación de alguna forma de violencia. Es cierto que esta violencia es, en general, implícita, pero este hecho no le resta su carácter de opresión. La lucha de clases es un fenómeno histórico, que se encuentra en todas las sociedades conocidas. La clase dominante tiende a perpetuarse en su situación de privilegio y la clase o las clases dominadas tienden a romper el sistema que les impone esta condición. Pero como en todos los casos en que se presenta una situación de violencia, se trata de un fenómeno empírico. Se trata de un fenómeno que se encuentra con alta frecuencia a través de la historia, pero que no se deriva de una necesidad metafísica, que no existe porque así lo impone la estructura profunda y universal de la "realidad".

Por tratarse de un fenómeno empírico puede abordarse con la seguridad de que su dinamismo depende de los más diversos factores y que, actuando sobre ellos puede dirigirse y anularse por lo menos en parte. Es cierto que en el punto de partida (la sociedad que se quiere cambiar) existe la violencia. Pero en lugar de tratar de eliminar esta violencia

por medio de otra violencia que a veces es más drástica y cruel que la anterior, se puede tratar de eliminarla mediante una disminución progresiva. La meta final, el punto de llegada es, en los dos casos, el mismo. El resultado final del proceso revolucionario es la eliminación de la violencia. Esto es lógico en toda revolución que pretenda ser de liberación. Si lo que se quiere alcanzar es una sociedad en que ningún hombre sea instrumento de otros, es imprescindible eliminar la violencia, porque como hemos visto, la violencia significa que el que la sufre es medio o instrumento del que la aplica. Pero si se quiere ser consistente, la violencia se debe eliminar mediante una disminución progresiva. Esta disminución se incluye en todos los sistemas, porque incluso se comienza aplicando una nueva violencia, después de una dictadura de duración indeterminada, debe alcanzarse a disminuir e ir disminuyendo cada vez más hasta quedar suprimida. Si no se tuviera la convicción de que el proceso revolucionario va a llegar a un término en que la violencia haya desaparecido de la faz de la tierra, dicho proceso perdería todo su sentido.

Por eso, si se quiere ser consistente, hay que iniciar el proceso revolucionario mediante una disminución de la violencia. Los que creen que la lucha de clases y la violencia son hechos inevitables derivados de "la esencia misma de la realidad", creen que esto no es posible. Pero ya lo hemos visto: se trata de un prejuicio que es contradicho por los hechos. Hay procesos revolucionarios que se han realizado mediante una disminución progresiva y de ritmo acelerado del estado de violencia implícita característico de toda sociedad injusta. La posibilidad o imposibilidad de hacer esto depende de las circunstancias históricas, económicas, culturales, etc., en que se gesta y se inicia el proceso revolucionario. No hay ninguna razón *a priori* para que este tipo de cambio no sea posible. Su posibilidad queda demostrada por la existencia de revoluciones pacíficas y porque los países que las han realizado son los que tienen un más alto nivel de vida y los que más se acercan al ideal de sociedad justa. Esta posibilidad existe a pesar de la lucha de clases. La lucha de clases es una realidad histórica que puede comprobarse empíricamente. Negar-

la es una hipocresía que no puede aceptar ningún humanista. Pero de allí no se deriva que la única manera de resolver el conflicto de clases es mediante el aniquilamiento sanguinario de una clase por otra. Desde luego, la única manera de resolver la contraposición de las clases es mediante su desaparición. Mientras haya clases habrá lucha de clases. La existencia de clases supone siempre que una clase es la que domina y otra (u otras) las que son dominadas. Pero la desaparición de las clases puede hacerse mediante un proceso democrático. Es cierto que hasta el momento no se ha formado una sociedad sin clases de esta manera. Pero es que hasta el momento no hay ninguna sociedad sin clases. La experiencia muestra hasta la sociedad que en los países socialistas se ha formado una nueva clase, la clase de los burócratas que son los administradores de la revolución (1). No negamos que en los países socialistas se haya progresado en relación a la eliminación de las clases. Pero aún se está lejos de llegar al ideal, y los métodos tiránicos del gobierno son una rémora para avanzar más de lo que ya se hecho.

Teóricamente no hay nada que impida concebir un proceso democrático de disolución de clases. El primer paso es la conquista del poder por el grupo que representa a las mayorías nacionales. El segundo paso es la consolidación en el poder y la transformación de la sociedad mediante disposiciones legales. Esta transformación debe seguir hasta que todas las jerarquías sean funcionales, es decir basadas en la capacidad de servir. Cuando se llegue a este nivel, las clases habrán desaparecido. Porque lo que caracteriza a una sociedad clasista es que las jerarquías no se fundan en la capacidad de ejercer la función sino en la condición de clase. Desde luego las jerarquías, en la sociedad real, son de todos los tipos, pero predomina la jerarquía de clase. Llegará un momento en que las jerarquías funcionales comenzarán a primar has-

(1) El famoso libro de Milovan Djilas, "La nueva clase" (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958) es un impresionante testimonio de lo que ha sucedido en los países socialistas. Pero mucho más impresionante es que por haber escrito el libro, el autor haya sido encarcelado. Este es un acto típico de defensa de la clase dominante.

ta que, al final, todas las jerarquías serán de este tipo. Es perfectamente posible que, durante el proceso, las clases colaboren. Históricamente son numerosos los casos de colaboración. Pero la colaboración debe ser siempre para alcanzar la meta final: la sociedad justa, es decir la sociedad sin clases. Hay momentos en que la clase obrera, o la campesina, pueden mitigar la presión en favor de sus intereses si se les demuestra que, dentro de un tiempo prudencial, su actitud va a repercutir en una elevación del nivel de vida. Pero esto sólo puede aceptarse si la clase empresarial se compromete a su vez a redistribuir debidamente el aumento de la productividad. Naturalmente todo este proceso sólo tiene sentido si la meta final es la desaparición de las clases. Conforme la sociedad marcha hacia el desarrollo, — la ~~brecha~~ brecha entre las clases se acorta, las jerarquías se hacen menos arbitrarias y más funcionales, el grupo dominante tiene cada vez menos fuerza, el poder se ejerce en proporción cada vez mayor por la mayoría.

Quienes piensan que lo que es posible en teoría no lo es en la práctica se equivocan. Este proceso de transformación en el que las clases van desapareciendo poco a poco, es lo que está sucediendo en la mayoría de los países de Europa Occidental. Que no haya llegado a su término no quiere decir que no se esté produciendo. Tampoco quiere decir que no se pueda proceder de la misma manera en los países no desarrollados. Es cierto que la clase dominante tratará de perpetuar sus privilegios hasta dónde pueda. Pero también es cierto que una vez conquistado el poder por el nuevo grupo, mediante realizaciones concretas y un empuje auténticamente revolucionario puede ir venciendo, dentro de la estructura democrática, la resistencia oligárquica. Además, conforme se va progresando hacia la meta, el propio grupo dominante se va disolviendo. Sus elementos más jóvenes van adquiriendo conciencia de la irreversibilidad del proceso y muchos de ellos van asumiendo los fines de la revolución. Las propias transformaciones económicas van encauzando todo el dinamismo de manera cada vez más ceñida hacia la transformación total. La lucha de clases queda reducida a la lucha por el poder político dentro del sistema democrática. Las conquistas

económicas, sociales, políticas, culturales de la mayoría van acercando a la colectividad hacia la sociedad sin clases.

Los enemigos de la revolución humanista sostienen que, dentro de la democracia, es imposible realizar las transformaciones con la rapidez necesaria. Porque, en primer lugar, el grupo que ha sido vencido en la pugna electoral puede siempre recuperar democráticamente el poder, y en segundo lugar, debido al total dominio del sistema económico, puede, desde fuera del poder, manejar el mecanismo del Estado, o en última instancia, hacer una contrarrevolución que anule todo lo hecho. La respuesta es la misma que en los casos anteriores. Es cierto que en algunos casos los grupos oligárquicos decretados electoralmente pueden regresar al poder en nuevas elecciones. Pero esto tampoco es una necesidad. Si el grupo revolucionario responde a las expectativas de sus electores, si tiene capacidad política, energía y preparación suficientes no hay nada que le impida continuar en el poder el tiempo suficiente hasta que el proceso revolucionario adquiere un ritmo que no pueda ya ser frenado. Tampoco es cierta que el viejo grupo, mediante procedimientos plutocráticos pueda manejar el mecanismo estatal a su favor. Esto ha sucedido y sucede en múltiples casos, pero no es una necesidad esencial. Si el nuevo grupo tiene vigor, convicción y empuje revolucionario ninguna maniobra plutocrática podrá detenerlo. Puede darse el caso en que, debido a maniobras puramente políticas, una vez en el gobierno, el nuevo grupo no tenga mayoría en el Parlamento. Esto puede ser efectivamente, un factor de frenaje. Pero el Ejecutivo tiene recursos para poner en marcha una serie de transformaciones estructurales de carácter revolucionario. Y a través de una labor auténtica, pueda lograr una victoria política que ponga en sus manos la mayoría parlamentaria en el período siguiente. El hecho de que al iniciarse la marcha de la revolución democrática se encuentren fenómenos parciales de frenaje, no quiere decir que este tipo de revolución sea imposible. No hay razones de ninguna clase para suponer que es imposible conquistar una mayoría parlamentaria después de un lapso en que la inexistencia de esta mayoría ha impedido imponer al ritmo de transformación una aceleración maximal.

Desde luego las circunstancias pueden agravarse. El grupo oligárquico derrotado al ver que, a pesar de sus esfuerzos, el movimiento revolucionario va tomando cada vez mayor cuerpo, puede intentar anularlo por medio de la violencia. Puede tratar de realizar una revolución utilizando fuerzas militares. Pero el hecho de que el grupo desplazado trate de hacer una contrarevolución no significa que esté en condiciones de hacerla. Muchas veces la fuerza armada es un factor decisivo en el proceso revolucionario y apoya francamente las transformaciones estructurales iniciadas por el nuevo grupo. La creencia de que toda fuerza armada tiene que ser necesariamente reaccionaria no es sino uno de los numerosos dogmas en los que creen ciegamente los partidarios de la violencia. De acuerdo con ellos en una colectividad dominada por un grupo oligárquico o plutocrático todas las instituciones no son sino instrumentos de un mecanismo que permite al grupo perpetuarse en el poder. Pero esta tesis es un planteamiento teórico que no recibe verificación empírica en todos los casos. Este tipo de conexión entre el grupo dominante y las instituciones sociales ha existido y existe aún. Pero no hay ninguna necesidad de que sea así. La Iglesia, la Fuerza Armada, la Universidad, etc. pueden favorecer de manera decidida el movimiento revolucionario, y hay ejemplos que verifican esta afirmación de manera indiscutible. Hay momentos históricos en que la mayoría de los grupos que dirigen las instituciones comprenden que la única salida es un cambio profundo y son capaces de respaldar decididamente este cambio sin que nada puedan hacer los grupos de prepotencia económica. Por eso es posible enfrentarse a los intentos subversivos del viejo grupo dominante y anular todo intento contrarrevolucionario. Si el esfuerzo contrarrevolucionario está respaldado por fuerzas aún poderosas, entonces habrá que hacerle frente por medio de la violencia. Nos vemos aquí ante un ejemplo de ruptura del sistema. Pero una vez hecho esto, se podrá retornar de inmediato a la normalidad democrática.

Es importante tener clara conciencia de que las concesiones que hace el humanismo a la violencia son puramente prácticas. Teóricamente, el humanismo es incompatible con la violencia. Prácticamente, la violencia puede aplicarse cuando la

resistencia del grupo dominante es tan rígida que si no se conquista el poder por la fuerza, es imposible iniciar la transformación hacia la sociedad justa. Pero la teoría, la consideración del principio obliga a tratar de eliminar la violencia apenas ha logrado su propósito inmediato: el derrocamiento del grupo dictatorial que impide la transformación (1). Algunos creen que la incompatibilidad del humanismo con la violencia obliga a tomar una posición indecisa, una posición transaccional, algo así como la llamada posición de **centro-izquierda**. Pero este es un flagrante error. Es frecuente confundir el radicalismo con la posición que exige la aplicación del sistema de la violencia. Pero esta confusión se origina en el desconocimiento del significado de la palabra **radical**.

Un radical es un hombre **capaz de llegar a las últimas consecuencias de los principios que predica**. (2) Y es evidente que el verdadero humanista es siempre un radical, porque el humanismo es una doctrina clara, cuyas consecuencias, como hemos visto, se deducen con extraordinaria facilidad y nitidez de su único principio: todo hombre es un fin y no un medio. El que pretende ser humanista pero, por espíritu de equilibrio, o simplemente por prudencia, acepta detener la transformación social en un límite que no sea la **sociedad justa**, se engaña o trata de engañar a los demás. Pero por eso mismo, el que pretenda llegar a este resultado imponiendo una dictadura totalitaria de duración indefinida, ha sido incapaz de llevar al humanismo hasta sus últimas consecuencias. El radicalismo humanista es el más exigente de todos los radicalismos: exige una transformación total, y exige esta realización sin violencia. De allí sus dificultades pero también de

1) O también la necesidad de anular algún esfuerzo **contrarevolucionario**.

2) Por eso no sólo hay radicales de izquierda sino también de derecha.

allí su grandeza y su fuerza avasalladora de convicción. Por- que los hombres anhelan ser libres y vivir en una sociedad justa, pero no quieren ser esclavizados antes de alcanzar la libertad y la justicia.

f) El punto de partida y el punto de llegada

Una vez que hemos determinado con precisión el princi- pio humanista, que hemos derivado de él las principales con- secuencias, que hemos deslindado la meta y que hemos visto cuáles son las exigencias que el sistema impone a la praxis política, no queda por dilucidar sino un último tema: **cómo será el proceso que nos conduzca a la sociedad futura.** Sa- bemos que la meta es una sociedad llamada **justa**, ~~es~~ que ningún hombre pueda ser tomado como medio o instrumen- to por otros hombres. Sabemos también que la actual socie- dad es injusta y que debe ser cambiada hasta que alcance- mos la meta planteada. Si queremos aplicar el esquema de manera consistente y hasta sus últimas consecuencias, el paso de una sociedad a otra debe realizarse sin utilizar la violen- cia, o exactamente mediante una disminución progresiva de la violencia existente implícitamente en la sociedad desde la cual partimos. En los casos límites en que sea imposible no aplicarla, debe utilizarse únicamente como último recurso. La ruptura del esquema debe superarse de inmediato mediante un retorno al proceso democrático encauzado dentro de mar- cos legales. Esto permite reducir la violencia a un mínimo como elemento del proceso de transformación.

El proceso es claro y si se acepta el humanismo no pue- de discutirse su legitimidad. Pero es necesario además, sa- ber cuáles van a ser los lineamientos generales del proceso que nos conduzca hacia la nueva sociedad. En nuestro caso el punto de partida es el Perú en el momento en que el movi- miento político encabezado por Fernando Belaúnde Terry trium- fa en las elecciones de 1963.

Si la violencia debe ser evitada o reducida al mínimo, es necesario comenzar la transformación desde el propio sis- tema social que constituye el punto de partida. En nuestra país, y en todos los países en las mismas condiciones histó- ricas, sociales y políticas que el nuestro, la transformación de- be comenzar a hacerse dentro del sistema capitalista. Esto,

por la única razón de que pasar bruscamente del sistema capitalista a otro completamente distinto, como por ejemplo, el socialista, obligaría a transformar la violencia implícita y a intensificarla hasta límites imprevisibles. Pero el punto de partida dentro del capitalismo no significa ninguna predilección especial por este sistema frente a otro u otros. Se trata únicamente de cumplir la exigencia de consistencia, es decir de evitar la aplicación de la violencia. Si la sociedad en el punto de partida fuera socialista, de tipo totalitario, se tendría que partir de ella, porque todo cambio brusco produciría los mismos efectos. En efecto, pasar de una sociedad en la cual no hay libertad de ninguna especie a una sociedad libre, supone romper un gigantesco mecanismo de opresión. La única manera de lograr este cambio, dentro del esquema humanista, es por eso, partir del propio sistema e irlo modificando progresivamente.

Si se parte del sistema capitalista, la primera pregunta que debemos hacernos es si al llegar a la meta, el sistema habrá desaparecido por completo o si deberán conservarse algunos de sus aspectos. No cabe la menor duda que la sociedad futura será muy diferente del sistema actual. El sistema que encontré en el Perú el movimiento de renovación que conquistó el poder en junio de 1963, es totalmente anticuado y corresponde a una etapa muy atrasada en relación a la meta humanista. Estaba manejado por un pequeño grupo que lo aprovechaba de manera permanente para la defensa de sus intereses y para perpetuarse en el poder. La propiedad estaba concentrada en los miembros del grupo, las mayorías estaban excluidas del mecanismo del poder y de la propiedad. **Hasta en los menores detalles, la oligarquía dominante manejaba el sistema.**

Como es lógico pensar, nada de esto va a quedar en la sociedad futura. Pero ¿quedará algo del sistema capitalista como tal? Para responder a esta pregunta es necesario enunciar las notas principales del sistema capitalista. Este sistema tiene cinco notas básicas: la propiedad de los medios de producción debe ser en su mayor parte privada, la jerarquía en las empresas depende de la cantidad de capital invertido, lo

que significa que los mayores accionistas tienen el poder de decisión sobre la marcha de la empresa y pueden colocar y remover al personal: la empresa capitalista tiene sólo una meta: el lucro; existe un amplio margen de libertad para la dirección y la formación de las empresas, es decir, hay iniciativa privada y competencia, el mercado se constituye sobre la base de las preferencias espontáneas de los consumidores.

Como se ve, el capitalismo incluye entre sus notas aspectos incompatibles y aspectos compatibles con el humanismo. Son incompatibles todos aquellos que permiten utilizar a los hombres como medios o instrumentos de los dueños de las empresas. Entre estos están la manera cómo se determinan las jerarquías y el lucro como meta fundamental de la empresa. El carácter privado de los grandes medios de producción, en caso de que pueda desarrollarse sin límites, permite que un pequeño grupo de empresarios adquiera un poder demasiado grande en relación al Estado y a los restantes grupos sociales, y esto presenta siempre el peligro de que se oriente todo el sistema social hacia la explotación de las mayorías. Pero de otro lado la libertad de iniciativa es perfectamente compatible con el **esquema humanista** (1). La iniciativa basada en la competencia ha producido una serie de extraordinarias creaciones en el orden técnico que ha permitido aumentar la productividad de manera prodigiosa. En una sociedad en que no hay iniciativa económica se pierde muchas veces el interés por la creación y se tiende a caer en la rutina y la burocracia. La respuesta es por eso simple: en la **sociedad justa** el sistema debe impedir todo aquello que en el capitalismo significa posibilidad de explotación, es decir posibilidad de utilizar a los hombres como puros medios de obtener lucro, pero debe permitir la libertad de iniciativa que es importante para incrementar la productividad y para crear una organización en que todas las libertades del hombre estén sóli-

1) La libertad de mercado también lo es, siempre y cuando su mecanismo no entrañe que el trabajo sea considerado como una mercancía.

Esto impone ciertas limitaciones inevitables a la dinámica del mercado, que no son aceptadas por el capitalismo clásico.

damente armonizadas. El camino que debe seguirse para alcanzar este resultado remite a cuestiones técnicas de detalle, que rebasan el margen de los principios. Pero es lógico que existan diversas metodologías que solas o combinadas permitan acercarse a la meta con suficiente aproximación. El sistema cooperativista, por ejemplo, empleado con amplitud suficiente permite conservar la libertad de iniciativa e impedir la concentración del capital en unas pocas manos. Permite, además, satisfacer el deseo normal de lucro que se presenta en la mayoría de los seres humanos (aunque naturalmente no en todos) sin que, para satisfacerlo, sea necesario explotar a las mayorías, porque son éstas las que se organizan cooperativamente. Un sistema de pequeña propiedad, convenientemente estructurado, puede también tener grandes resultados. En general, ambos sistemas se complementan y por eso las sociedades más avanzadas tienden cada vez más hacia formas mixtas. Desde luego, ambos sistemas y su forma mixta, exigen que el Estado intervenga en una serie de importantes aspectos, especialmente como regulador de ciertas fuentes económicas fundamentales y de ciertos servicios que deben ser disfrutados por todos los miembros de la colectividad y para impedir que se formen grupos de poder que inclinen el equilibrio del sistema a su favor. Esto significa que determinados aspectos del sistema económico deben ser nacionalizados.

El sistema final, sería, entonces, un sistema en el cual coexistirían armónicamente coordinados, tres aspectos diversos: la pequeña propiedad privada, el cooperativismo y el socialismo (1).

-
- 1) No es erróneo pensar que un sistema socialista puro, en el sentido de que no exista ningún tipo de propiedad de medios de producción, sea compatible con la organización de la SOCIEDAD JUSTA. Sólo se necesita cumplir una condición: que la sociedad sea democrática, es decir que las mayorías participen en la selección de las jerarquías. La necesidad de que exista iniciativa individual en lo económico es de carácter puramente pragmático, porque en una sociedad verdaderamente democrática, si la mayoría así lo decide, puede regirse la vida económica, siempre y cuando exista la posibilidad

Por tratarse de una cuestión pragmática, el problema de qué sistema es mejor, si el cooperativismo asociado con la pequeña propiedad y con la socialización de las fuentes básicas de producción y de ciertos tipos de servicio o el socialismo total pero democrático, es un problema puramente técnico. Lo único que interesa desde el punto de vista de los principios es que el sistema impida que unos hombres utilicen a otros como instrumentos para saciar su afán de lucro (o para cualquier otro fin). Si en ambos sistemas se logra este resultado, la superioridad del uno sobre el otro dependerá de la rapidez con que permita llegar a la meta, de su eficacia para aumentar la productividad, de su flexibilidad para encarar situaciones imprevistas, etc. Todos estos son problemas que pueden resolverse técnicamente. Algunos de ellos presentan aspectos sumamente complejos que exigen métodos de análisis muy evolucionados. En estos últimos tiempos, gracias al enorme progreso de los métodos matemáticos de análisis económico y social y al empleo de las nuevas computadoras, la posibilidad de llegar a una solución definitiva sobre la mayor eficacia de los diferentes sistemas económicos es cada vez mayor.

Si no existiera sino el problema de cambio de sistema, la solución teórica sería fácil. Pero lo difícil es que para organizar una sociedad en que todos los hombres sean considerados como fines y no como medios es imprescindible crear ciertas condiciones materiales de bienestar y determinadas condiciones culturales de valoración que permitan realizar el cambio. Mientras las mayorías vivan en condiciones miserables y mientras no exista una atmósfera cultural adecuada, es imposible alcanzar la meta. La pobreza, las tensiones sociales,

dad de cambiar de sistema cuando así lo vuelva a decidir el pueblo. Dentro del sistema socialista es posible satisfacer el deseo natural de lucro mediante el método de las bonificaciones y de la participación en las utilidades de las unidades de producción. En esta forma se alienta el interés individual y puede lograrse que los miembros de la empresa se esfuercen por mejorar el rendimiento con su consecuente aumento de productividad.

los prejuicios causados por la ignorancia, la incomprensión del momento histórico que se vive crean inestabilidad social, generan situaciones en que los hombres se desconocen y se niegan y tienden a utilizarse como instrumentos de sus propias vehemencias. Mientras una colectividad esté aquejada por estos males, por más esfuerzos que se haga, no puede crear un sistema con jerarquías funcionales que sea suficientemente estable. Por eso es necesario aumentar de todas maneras dos factores fundamentales (que, desde luego, sólo es eficaz si se crea un sistema adecuado de distribución de lo producido) y la formación cultural. Más para aumentar ambos factores partiendo desde el capitalismo, es menester incrementar la inversión y para lograr ésto hay que ofrecer ciertos incentivos a los inversionistas, pues mientras el sistema capitalista perdure, es imposible dejar de tomar en cuenta el afán de lucro. La existencia de esos incentivos pueden ser incompatible con las transformaciones estructurales que es necesario hacer para evitar que el trabajador sea explotado. Tanto los medios directos de liberación (redistribución de la propiedad, forjación de la infraestructura) como los indirectos (impuestos, leyes sociales), inhiben el empuje del empresario y pueden constituir una traba para la productividad.

El problema es complicado pero puede resolverse por medio de las modernas técnicas de análisis utilizadas por las ciencias sociales, especialmente por medio de la planificación. La planificación permite prever con probabilidad aceptable (1) los resultados de ciertas transformaciones estructurales utilizadas en el proceso de cambio. Las técnicas de análisis económico permiten saber que es posible cambiar rápidamente ciertas estructuras, como por ejemplo la de la propiedad agraria, mientras el ritmo de cambio es menor en otras, como en la estructura industrial. También permiten probar que, en rela-

1) Toda predicción científica, incluso la de las ciencias naturales es probabilística. En ciertas ciencias, como la astronomía, la probabilidad de que se verifique la predicción es muy grande (cercana del 1). En las ciencias sociales, la probabilidad es menor, pero lo suficientemente grande como para utilizar la teoría con eficacia. Debido al rápido progreso de los métodos analíticos utilizados por las ciencias sociales la probabilidad de las predicciones aumenta con velocidad creciente.

ción al sistema capitalista, que es, en nuestro caso, el punto de partida obligado, el tipo más conveniente de planificación es el indicativo. Es decir, una planificación en que el encauzamiento de la inversión privada se realice mediante incentivo o penas tributarias y no mediante una acción directa de la fuerza. Pero, desde luego, esto no significa que todo tipo de transformación y de encauzamiento deben hacerse de esta manera. Hay ciertas medidas que tienen que tomarse de todas maneras si no se quiere frustrar todo el proceso. Pero el estudio de estos problemas rebasa el horizonte de la ideología. (2). Para aumentar la productividad de la industria es conveniente ofrecer determinados incentivos al inversionista tanto nacional como extranjero. Pero al hacer esto, es necesario tomar las precauciones del caso para que los grupos de poder económico no adquieran demasiado predominio dentro del sistema. Al hablar de los grupos de poder deben considerarse tanto los nacionales como los extranjeros. En la mayoría de los países en condiciones económicas e históricas similares al nuestro, los grupos de poder económico nacionales están íntimamente asociados con los grupos internacionales. Existe por eso un estado de dependencia económica en relación a algún país extranjero o a varios. En la actualidad, gracias al proceso de liquidación mundial del imperialismo que constituye una de las glorias de nuestro siglo y que es índice del avance de la historia hacia la meta humanista, la dependencia no es tan marcada. Pero nadie puede negar que existe. Y esto constituye un problema en relación a las inversiones del capital extranjero. Porque, como hemos visto, en la etapa inicial, es necesario aumentar la productividad y para ello debe ampliarse a ritmo acelerado el sistema industrial. Para hacer esto hay que ofrecer incentivos al capital, incluyendo al extranjero, y el aumento del capital foráneo puede intensificar la dependencia económica del país frente a las potencias extranjeras. (3).

- 2) Hablamos del ritmo en el cambio de la estructura (cambio cualitativo). Desde un punto de vista cuantitativo el cambio puede (y debe) ser muy veloz.
- 3) La necesidad de inversiones de capital existe incluso en los casos en que, como sucede en el Perú, el pueblo es capaz de con-

Estas potencias tendrán una tendencia natural a oponerse a las reformas estructurales que afecten los intereses de sus inversiones y se valdrán de diversos medios para evitarlas. Pueden utilizar la presión política directa y sobre todo la presión económica, retirando capitales y dejando de hacer préstamos con fines de desarrollo.

Contra esta doble incidencia —nacional e internacional de los grupos de presión— hay que luchar a la vez con energía y con habilidad. En el ámbito nacional pueden fomentarse ciertas industrias de manera decidida, pero tomando precauciones legales para que no puedan formarse monopolios. Deberá hacerse, además, una transformación adecuada del sistema crediticio (revolución del crédito) y coordinar el aumento de la productividad con una mejora creciente del sistema de distribución de lo producido. Habrá que transformar el sistema legal para impedir que los miembros de poder sigan manipulando las corporaciones estatales y para-estatales. En el ámbito internacional habrá que luchar también contra los monopolios y se tendrá que presionar de manera enérgica para que los contratos de explotación de los recursos naturales sean mejorados y dejen una utilidad adecuada a la economía nacional. Es difícil prever el curso de este proceso. Es evidente que la necesidad de capital extranjero impone una determinada dimensión de prudencia. Un rechazo de la ayuda extranjera basado en el fanatismo doctrinario o en un nacionalismo mal entendido puede tener fatales consecuencias para el movimiento revolucionario (1). Pero también es evidente que si no se cambia el estado inicial, en el que deter-

tribuir con su trabajo a la construcción de la infraestructura. Este hecho es de extraordinaria importancia, pues si no fuera por esta posibilidad, el desarrollo no podría producirse. Las condiciones sociales y económicas que imperan en el subdesarrollo son tan severas que no basta la inversión monetaria para superarlas. Pero tampoco basta la inversión en trabajo del pueblo. Ambos tipos de inversión son necesarios. En el Perú se están utilizando las dos clases y esto constituye una gran ventaja en el punto de partida.

- 1) La necesidad de ayuda extranjera es tan cierta para los procesos de países subdesarrollados que se inician partiendo del sistema capitalista como para los que se inician pasando brús-

minadas empresas extranjeras tienen ventajas excesivas e incluso humillantes para la colectividad, el proceso puede frustrarse y perder su carácter revolucionario.

Esta contraposición entre la necesidad de capital extranjero y la necesidad de un mejor aprovechamiento de los recursos naturales y de la producción industrial puede constituir un serio impase para el éxito del proceso. Hay sin embargo una salida. En primer lugar la actitud imperialista de las grandes potencias va disminuyendo rápidamente. No se trata aquí de decidir si esta disminución se debe a un progreso histórico de las propias potencias o a la presión de los países explotados. Pero el hecho existe. Y esto permite a los países que inician su desarrollo presionar a estas naciones mediante movimientos organizados y agresivos de propaganda nacional e internacional. Mediante denuncias públicas, mediante organismos internacionales, utilizando asociaciones regionales, etc., los países subdesarrollados pueden obtener mejores precios para sus productos y mejores contratos con las empresas extranjeras. Las grandes potencias no están en condiciones de resistir incondicionalmente esta presión. Si no fuera por esta posibilidad, no habría salida, como no la hubo en el pasado. En el pasado las potencias esclavizaron o pueblos enteros y nadie pudo liberarlos. Pero en la actualidad los pueblos oprimidos han comenzado a liberarse y esto hace posible que puedan enfrentarse a la presión económica de los grandes potencias con crecientes posibilidades de éxito.

En segundo lugar, el propio desarrollo del país hace que, de manera progresiva, las necesidades de las inversiones extranjeras sean menos urgentes. Las propias condiciones objetivas que se van creando, van haciendo imposible el rendimiento que persiguen los inversionistas con mentalidad imperialista. Todo esto refuerza las posibilidades de oponerse a las presiones del capital extranjero a la vez que aprovechar las inversiones dentro de condiciones aceptables para ambas partes.

camente al socialismo. El caso de Cuba es revelador. La ayuda que este país ha recibido de la Unión Soviética es superior a la que ha recibido cualquier otro país latinoamericano de los Estados Unidos.

Es infantil preguntarse cuánto va a durar el proceso. Lo único claro es que si es revolucionario debe tener un ritmo acelerado dentro de las posibilidades materiales y culturales de la colectividad que se transforma. Este ritmo es impuesto por la propia exigencia del esquema humanista y por la presión incontenible de las mayorías hacia su liberación. Si el ritmo decae, entonces el esquema se enfrenta a su destrucción inevitable. La transformación tomará el camino de la violencia. Un factor positivo de aceleración es que la velocidad de cambio puede ser incrementada de manera imprevisible por los adelantos de la técnica. En los actuales momentos es ya un lugar común que el mundo está frente a un horizonte de asombrosas posibilidades. Las sociedades más desarrolladas podrán disminuir las horas de trabajo, gracias a los métodos de la cibernética, hasta extremos difíciles de imaginar. ■■■■ liberará en tal forma a las mayorías trabajadoras que se creará el problema de ofrecerles actividades de los más diversos tipos para que no pierdan sus energías creadoras. En cuanto a los países subdesarrollados, no puede aún calcularse hasta dónde la técnica puede adelantar el ritmo de transformación. Es muy posible que su impacto sea tan grande que la productividad pueda ser aumentada sin que sea necesario aplicar el esquema de desarrollo dentro de la libre empresa encauzado por una metodología planificadora que, en las actuales circunstancias, es el más conveniente cuando se parte desde el sistema capitalista.

Las consideraciones que anteceden permiten formarse una idea general de las etapas en la marcha hacia la sociedad justa (siempre y cuando los adelantos fabulosos de la técnica no obliguen a cambiar todo el esquema). **Primero:** se parte del sistema existente en la sociedad injusta, en nuestro caso, el capitalismo. **Segundo:** se comienza a realizar transformaciones profundas con la mayor velocidad posible. Estas transformaciones deben armonizarse con las exigencias del desarrollo económico que exige un aumento de la productividad a través de la industrialización. La planificación es la metodología que permite lograr esta coordinación. **Tercero:** la colectividad alcanza la etapa del desarrollo y las transformaciones

se hacen cada vez más sistemáticas y profundas. Las clases se van desdibujando progresivamente. El grupo que maneja el capital va teniendo cada vez menos fuerza y tiene menos capacidad para imponer sus decisiones a las mayorías. El sistema social se va transformando rápidamente y no puede reconocerse ya como capitalista en el sentido en que lo hemos definido. Las jerarquías se tornan en alta proporción funcionales. **Cuarto:** se alcanza la etapa de la **sociedad justa**. Ya no hay grupo de dominio. Las jerarquías de todo tipo, sociales, económicas, políticas son funcionales, quienes las ocupan son elegidos por su capacidad de servir (preparación intelectual y condición moral). El Estado ya no puede ser utilizada por ningún grupo para conservar sus privilegios y perpetuarse en el poder, **ya no es un órgano de clase, sino un órgano de servicio colectivo**. Es un error pensar en que el Estado va a desaparecer. La experiencia y la teoría demuestra que el Estado, es decir el sistema jurídico-económico que permite encauzar la vida de la colectividad es necesario para organizar y armonizar los múltiples y complejos aspectos de la sociedad. En lugar de anularse, se va haciendo cada vez más eficiente y complejo. El Estado como estructura dinámica es en sí neutral. Es un instrumento, un órgano que puede ser manejado por una clase, un grupo o por toda la colectividad. Ya hemos visto repetidas veces que el Estado, de acuerdo con **El Perú como Doctrina** debe ser un **Estado de Servicio** (1). Y hemos mostrado también, cómo de acuerdo con el humanismo, las jerarquías deben ser funcionales (2). (3). Ambas tesis son equivalentes. Porque es evidente que, si las jerarquías funcionales son aquellas que se fundan en la capacidad de

1) Ver, Primera Parte, 2-h) I.

2) Ibid, 2-h) IV — También Segunda Parte, 9-a) y e)

3) Desde luego las jerarquías funcionales se derivan del sistema de cooperación social de nuestros comuneros. Uno de los aspectos vertebrales de nuestra ideología es la comprobación de que todo lo que supone y contiene el humanismo está también explícito o implícitamente contenido en **EL PERU COMO DOCTRINA**. Esto no debe llamarnos la atención porque **EL PERU COMO DOCTRINA** es un humanismo situacional, y en conse-

servir (4), son las jerarquías que deben conformar la estructura del poder en el Estado de Servicio. Un auténtico Estado de Servicio no puede constituirse mientras las jerarquías se determinen con criterio clasista. Mientras haya un grupo dominante, aprovechará su posición jerárquica para utilizar el mecanismo del Estado en su provecho. La concepción humanista, así como **El Perú como Doctrina** (que es un humanismo situacional) permite, como muestran las largas consideraciones que nos han conducido a esta concepción de las jerarquías, desarrollar una **teoría sistemática del Estado**. Se trata de un tema que rebasa la exposición puramente ideológica, pero este planteamiento constituye una verdadera teoría del Estado que puede (y debe) ser desarrollada sistemáticamente. Ante la teoría liberal, que sostiene que el Estado debe reducir su función al mínimo para que el juego de la oferta y la demanda y la libre competencia permitan a la iniciativa privada alcanzar la perfección, el Estado de Servicio significa evitar los abusos de una clase dominante que, con el pretexto del libre juego del mercado reduce el trabajo a la condición de mercancía y explota sin compasión a los trabajadores. Frente a la teoría marxista que sostiene que el Estado es un órgano de clase que debe desaparecer, sostiene que **el Estado es un órgano** al servicio de la colectividad, que debe ser cada vez más perfecto para que sus servicios sean cada más eficientes. Contra la concepción organicista del Estado que sostiene que el individuo debe estar a su servicio, opone la concepción contraria. No es el individuo el que debe servir al Estado, sino el Estado el que debe servir al individuo. El Estado no es una hipóstasis, una entidad que existe sobre los individuos y que es más que ellos. El Estado es un tipo especial de organización social, mediante la cual existe un grupo que ejerce el poder por medio de la ley respaldada por la fuerza y que encausa determinados aspectos de la conducta de los individuos. El Estado de Servicio se constituye cuando dicho mecanismo está controlado por un grupo que es selec-

cuencia debe contener los mismos principios ideológicos que cualquier humanismo.

4) Segunda Parte, 9-a).

cionado por toda la colectividad. En este caso el poder se funda en la capacidad de servir y la jerarquía del poder se identifica con la jerarquía intelectual y moral. El Estado de Servicio es la materialización de la sociedad justa y constituye la última etapa de todo el proceso revolucionario que genera el humanismo.

g) De la revolución en el Perú

Una vez planteados los principios humanistas y desarrollada la teoría de la revolución, es natural pensar en su conexión con nuestra propia realidad. Esto nos lleva a preguntarnos si el movimiento encabezado por Fernando Belaúnde Terry e inspirado en **El Perú como Doctrina** que culmina con el triunfo de la Alianza en las elecciones de junio de 1963 constituye una auténtica revolución democrática. Se trata, sin embargo de un punto que rebasa los marcos de una exposición ideológica. La ideología indica únicamente los principios que deben justificar y encauzar la acción política. Pero la manera cómo se cumplen, la descripción de este proceso y su enjuiciamiento pertenecen a la crítica política. Nosotros, los populistas creemos desde luego, que el actual régimen está cumpliendo con los principios proclamados en **El Perú como Doctrina** y que, en consecuencia, por ser esta ideología un tipo especialmente vigoroso de humanismo, se está realizando en el Perú una profunda revolución democrática. Pero la demostración de este hecho no corresponde al presente Manual (1). No está demás, sin embargo, que hagamos algunas consideraciones sobre la manera cómo el esquema ideológico se está realizando, porque todo planteamiento de principios recibe claridad y plenitud de su conexión con los hechos.

1) La demostración de que el presente régimen ha iniciado la revolución democrática en el Perú se hace a través de diversas publicaciones sobre la obra que está realizando, tanto material, como, sobre todo, de transformación estructural. En estas publicaciones se muestra también cómo la oposición trata de frenar la obra del Ejecutivo, impidiendo que ciertas leyes de decidido carácter revolucionario sean aprobadas por el Parlamento.

Como recordará el lector, la nota más característica de los procesos revolucionarios verdaderos, la nota que es condición de la existencia y de la eficacia de todas las demás, es el **cambio de vigencias**. Lo primero que debe hacerse, por eso, para saber si un movimiento político es efectivamente revolucionario, es ver si se inspira en el cambio de los vigencias de una sociedad en un momento determinado de su historia. Y basta el más ligero análisis para llegar a la conclusión de que todo el movimiento que culmina en la conquista del poder por Fernando Belaúnde y las fuerzas que lo acompañan, significa un profundo cambio de vigencias. Más aún, significa el cambio de vigencias más radical de la historia política del Perú y probablemente de América Latina. Porque hasta el momento en que Fernando Belaúnde ingresa en la arena política existía en el Perú un **sistema de vigencias oficiales** que imponía un orden determinado y una manera de ser peculiar a la historia de nuestro país. Y **El Perú como Doctrina** significa la proclamación de **vigencias radicalmente diferentes de las oficiales**. De acuerdo con el sistema imperante, **el indio era un factor negativo en la realidad nacional**. La cultura autóctona era una cultura inferior, nada podía esperarse de ella fuera de ciertos aspectos puramente folklóricos de interés turístico. La gran masa campesina era una carga para el Estado, un peso muerto que constituía una rémora para el progreso de la nación. Los descendientes de los occidentales eran el elemento positivo, los que estaban llamados a dirigir nuestros destinos, los únicos capaces de resolver los problemas nacionales.

Es cierto que estas vigencias sólo eran convicciones profundas, verdaderos artículos de fe (cómo debe ser toda vigencia fundamental) de cierto conjunto de peruanos. Pero se trataba de un conjunto muy grande, muy superior al pequeño grupo dominante que manejaba las riendas del Estado. El impacto de la Conquista y de la Colonia fue tal que una gran mayoría de mestizos adoptaron la nueva concepción del mundo. En la costa, es decir en la región más occidentalizada del Perú se aceptaba implícita o explícitamente que el indio era un ser inferior incapaz de crear nada importante y mucho menos de intervenir con éxito en la solución de los problemas na-

cionales. El tradicional abandono de las masas autóctonas, su situación disminuida, contribuyó a que sus propios elementos adoptasen el sistema en sus líneas generales. Desde su abandono, nuestras mayorías miraron con ojos absortos la "grandeza" y la "importancia" del grupo privilegiado y de su mundo oficial. Y aunque es difícil saber a ciencia cierta cómo vivían las vigencias extrañas que les imponía la historia, es indudable que estaban integrados al sistema. Tal vez no vivían las vigencias oficiales con intensidad, y en lo hondo de sus corazones guardaron siempre un hosco resentimiento (recórdese los brotes de rebeldía). Pero jamás pensaron que ellos podían contribuir de manera decisiva a resolver los problemas del Perú. Y esto es lo fundamental, porque las creencias últimas se revelan en lo que los hombres piensan sobre sí mismos. Y no darse cuenta de que ellos eran la clave de la solución era, de hecho y sin poder evitarlo, situarse en el sistema de vigencias impuesto por el grupo dominante.

Por eso el mensaje de Belaúnde conmovió al Perú de manera tan intensa. Porque era el mensaje más revolucionario que se había escuchado en toda nuestra historia. En cada una de sus vibrantes palabras se revelaban nuestras más propias posibilidades. Al encontrar una fuente de inspiración doctrinaria que permitiese encauzar la acción política, en la historia y la tradición del pueblo peruano, la vida nacional cambió de signo. Los olvidados, aquellos de quienes nadie hablaba en el Perú, repentinamente emergieron del brumoso horizonte del pasado. Sus torsos bronceados surgieron poderosos y brillantes bajo la luz del gran mediodía. Las que hasta ayer habían sido ignorados, se transformaron, de un sólo golpe, en protagonistas de la historia del Perú. El sistema oficial de vigencias que había atado los brazos del Perú durante siglos, se rompió en mil pedazos. Los valores y las creencias comenzaron a cambiar rápidamente. Se vió claramente que esa oligarquía que había vivido orgullosa de sí misma, no había podido resolver los problemas nacionales. Que su dominio había sido un fracaso y que debía terminar. Y que en cambio aquellos que habían sido negados, eran ahora los que ofrecían soluciones. Pero todo esto se hizo mediante un noble reconocimiento humano. Al reconocer el valor de los humildes,

se reconoció el valor de todos los hombres, se superaron los odios y los desprecios y se creó de una vez para siempre la posibilidad efectiva de la integración nacional. Una integración verdadera, un mestizaje de raza y de alma, una morada para todos los peruanos. Una integración verdadera, que por fundarse en el reconocimiento humano sólo puede hacerse dentro de la libertad.

Este cambio de vigencias ha iniciado un dinamismo incontenible. La prédica que enseñaba a los peruanos a conocer sus propias posibilidades y que desplegaba una nueva y fascinante realidad, fue avasalladora. El movimiento creado por Belaúnde conquistó el poder. Y comenzó a actuar a ritmo acelerado. Las transformaciones de la estructura legal comenzaron a hacerse desde los primeros momentos. La única dificultad grave es la de no tener mayoría en un Parlamento que está dominado por el viejo grupo de poder. Pero la fuerza del movimiento es tan grande que, a pesar de la permanente política de frenaje de la oposición, la revolución avanza. El único efecto que puede producir esta limitación en el dinamismo revolucionario, es el de disminuir en algo su aceleración. Esta disminución no puede ser muy grande ni permanente porque el impulso es irresistible. Si la ceguera de los viejos grupos de prepotencia fuera tan absoluta que los llevara a atender contra la marcha de la historia, el tremendo empuje de la revolución arrasaría todos los obstáculos. Y sólo su constitutivo carácter humanista podría evitar al Perú los horrores de la dictadura totalitaria. Tenemos la seguridad de que esto no sucederá. Nuestro movimiento es demasiado fuerte para que el frenaje de cualquier origen obligue a romper los diques. Su punto de partida es un cambio radical de vigencias y sólo los ingenuos o los ciegos pueden pensar que un cambio semejante no va a producir una revolución inmensa. Esto es lo que debe entenderse de todas maneras. Porque es exactamente lo que ha sucedido en el Perú. Todo lo importante que acontece ahora en nuestra Patria se debe al enorme proceso revolucionario que pone en marcha el reconocimiento de los que tradicionalmente fueron negados. No darse cuenta de esto es no comprender nada de lo que está pasando.

TERCERA PARTE:

El concepto de ideología
Tipo ideològico de

EL PERU COMO DOCTRINA

10.—Diversos conceptos de ideología.

a) La ideología como tratado de las ideas.

Parece que el primer escritor que usó el término **ideología** fue un filósofo francés, Antoine Destutt de Tracy, en 1801. Como muchos de los pensadores que contribuyeron a forjar la Revolución Francesa o que una vez producida, trataron de esclarecer sus principios, Destutt de Tracy, era un noble de ideas revolucionarias. De acuerdo con la época se afanaba en forjar una nueva sociedad, basada en la razón y en la justicia, que fuera superior a la monarquía de raigambre medioeval que había imperado hasta fines del siglo XVIII. Para fundar esta sociedad era necesario poseer una ciencia rigurosa, que permitiese pensar con claridad. Esta ciencia, según Destutt de Tracy, debía ser la **ideología o ciencias de las ideas**. Ideología se deriva del griego *idea* (ἰδέω), que significa ideas y logos (λόγος) que significa palabra, verbo, ciencia, tratado. Etimológicamente es, pues, la ciencia de las ideas.

Según Destutt de Tracy, que sigue en esto a Condillac y a la escuela empirista que se origina en Hobbes y, sobre todo, en Locke, todos los pensamientos que puede concebir la razón humana, están compuestos de ideas simples. Las ideas simples se derivan de la experiencia, es decir, de las impresiones de los sentidos. Si se logra aislar todas estas ideas es posible derivar todo el edificio de la ciencia mediante la composición y combinación de las ideas positivas. En su libro **Elements d' idéologie**, publicado en 1801, Destutt de Tracy trata de llevar a cabo este plan ambicioso. La ideología o ciencia de las ideas es una ciencia tan rigurosa como las ciencias físicas y matemáticas. Pero mucho más universal y completa. Partiendo de las ideas simples, se puede determinar la totalidad de nuestros conocimientos sobre la naturaleza, el mundo, el hombre y la sociedad. El análisis de las ideas y de sus combinaciones, nos permiten llegar a conocimientos racionales definitivos sobre la naturaleza de la sociedad justa y del lugar que deben ocupar los hombres en ella. La verdad del análisis teórico, garantiza

la justicia del orden social. Pero es también el fundamento de la acción política, puesto que, una vez decidida como debe ser la sociedad justa, la acción política debe orientarse hacia la transformación de la sociedad para realizar en el mundo el ideal planteado por la teoría (1).

Ya en esta primera concepción se perfila el sentido moderno del término. Es cierto, que en sentido general, la **ideología** no es sino la ciencia de las ideas. Es una ciencia que incluye la lógica y la psicología. Pero como esta ciencia es universal y partiendo de los elementos últimos, es decir de las ideas derivadas directamente de la experiencia, permite derivar todas las verdades conocidas y cognoscibles por el hombre, resulta que la ideología incluye también la teoría de la sociedad y de los principios morales que deben ser el fundamento de su organización. Así, la ciencia de las ideas nos lleva a plantear un ideal de sociedad justa y sirve de fundamento a la praxis política, (2) porque la política tiene por finalidad realizar en la historia lo que la razón proclama como bueno y justo. Por eso la **ideología es la ciencia que sirve de fundamento a la acción política**. Desde su nacimiento, la palabra **ideología**, tiene, como significación básica, la fundamentación racional de la acción política. Destutt de Tracy no hace sino acuñar un término para expresar algo que la filosofía occidental venía haciendo desde la época de Bacon: buscar un fundamento racional o filosófico de la política.

b) **La ideología como expresión e instrumento de clase.**

Desde antes que Destutt de Tracy escribiera su *Elément d'*

1) Sobre el desarrollo histórico del concepto de ideología, ver Hans Barth, *Verdad e Ideología*, Fondo de Cultura, México, 1951. Ver también Karl Mannheim *Ideología y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

2) La palabra PRAXIS es la misma palabra griega Tipáxis que significa ACCION.— PRAXIS POLITICA significa, por eso, acción política.— El término PRAXIS es muy empleado en la literatura política de todas las tendencias. Está tan ligado al concepto de acción política que muchos autores, para decir ACCION POLITICA, dicen solamente PRAXIS. Cuando el texto lo permita, para evitar repeticiones, nosotros también la emplearemos de esta manera.

ideología los filósofos europeos habían llegado a la conclusión de que los grupos dominantes utilizaban ciertas ideas y doctrinas para justificar su posición privilegiada. Algunas de ellas eran filosóficas pero otras eran de carácter científico, religioso, social, etc.

Francisco Bacon es probablemente el primer hombre de la historia que denuncia esta utilización inauténtica de ideas y teorías para justificar la posición de los grupos dominantes. Inicia así la gloriosa tradición de la filosofía política de Occidente que se sirve del análisis racional y de la verdad para desenmascarar los argumentos y los sofismas que utilizan los poderosos para perpetuarse en el poder. Bacon, Hobbes, Locke —probablemente el primer ideólogo en sentido moderno— Hume, el movimiento enciclopedista con Diderot, D'Alambart, Voltaire, Rousseau, Helvetius y la extraordinaria figura del Barón D'Holbach, analizan las teorías y doctrinas que utilizaban los dueños del poder para conservar sus privilegios (como por ejemplo el derecho divino de los reyes a gobernar a sus pueblos) y demuestran que son falsas. A través de un implacable proceso de análisis llegan a la conclusión de que todos los hombres son iguales y que, por eso, la sociedad debe ser una organización en que todos los hombres sean libres y tengan los mismos derechos. El pensamiento filosófico destruye todos los prejuicios, todas las trabas, todas las barreras y solamente deja lo esencial: el hombre mismo, fundamento de todas las teorías y de todas las organizaciones, el hombre libre, digno y dueño de su destino.

Marx, partiendo de esta tradición y llevando a sus últimos extremos las tesis de Helvetius y del Barón D'Holbach, plantea la tesis de que la **condición de clase** determina el pensamiento y la conducta de los hombres de manera integral. El hecho de pertenecer a una clase, significa que se tiene una manera determinada de pensar, de sentir y de actuar que se canaliza a través de una **concepción del mundo**. La clase dominante, es decir la que detenta el poder y maneja el mecanismo de la producción a través del orden estatal, concibe el mundo de

tal manera que su posición de privilegio sea considerada como una consecuencia justa de la estructura del universo. Debido a su condición de dominio, es capaz de desarrollar un sistema completo sobre el mundo, el hombre y la sociedad. La filosofía, la ciencia, la religión, el arte, la política, el derecho, todas las formas culturales expresan su condición de dominio y le sirven, de manera consciente o inconsciente, de medidas de justificación. Esta concepción del mundo predomina en la sociedad dominada por la clase privilegiada. Las clases oprimidas se encauzan dentro de sus moldes. Pero debido a un proceso que a veces puede ser muy largo, pero que, por una necesidad interna de la realidad no puede dejar de cumplirse (1), las clases dominadas van adquiriendo poco a poco conciencia de la situación hasta que llega un momento en que son capaces de contraponer una nueva concepción del mundo a la concepción impuesta por la clase dominante. Cuando una clase que antes era oprimida, logra, mediante un proceso de revolución violenta, derrocar a la clase dominante y la reemplaza en el poder, impone su propia y nueva concepción del mundo. Esto sucedió, por ejemplo, cuando la burguesía triunfó en su lucha contra la aristocracia de origen feudal. Y esto ha sucedido cuando, en los países socialistas, el proletariado ha triunfado en su lucha contra la burguesía.

Los marxistas denominan **ideología** a la **concepción del mundo que expresa una determinada condición de clase**. Ideología no es para el marxista una doctrina elaborada con fines exclusivamente políticos, sino todo aquello que, mediante alguna forma cultural (que desde luego puede ser política), expresa la condición de una clase. Así las concepciones religiosas, económicas, metafísicas, artísticas de una clase determinada, son todas manifestaciones ideológicas (1).

11.— La ideología como fundamentación de la praxis política

a) La ideología como justificación.

En la época actual el concepto de ideología se emplea

1) Este proceso es producido por el inevitable desajuste entre las relaciones de producción y las fuerzas de producción.

en un sentido más restringido. El sentido marxista está aún muy generalizado sobre todo en los círculos socialistas y comunistas. El sentido actual está conectado con los planteamientos originarios porque considera que la ideología es la fundamentación racional de la praxis política. Se trata, como se ve, de una significación depurada, que no corresponde al sentido amplísimo en que utilizó el término Destutt de Tracy, pero que está incluido en él. El empleo moderno del término deja de lado la etimología y reduce la significación. Pero expresa directamente la manera como el hombre de Occidente concibe la vida política. Para el occidental la razón es el instrumento supremo de juicio. Todos los grandes problemas teóricos y prácticos deben ser resueltos por medio del análisis racional. Por eso los problemas políticos deben ser encarados mediante principios teóricos y técnicos de análisis que permitan llegar a conclusiones objetivas y válidas para todos los hombres. La acción política debe fundarse en la razón. La razón y en consecuencia la teoría, debe orientar la praxis. Sólo una política racional, que permita a los hombres organizar la sociedad en que viven de manera justa, puede considerarse como una política que responda a las más profundas exigencias culturales y espirituales del hombre de Occidente.

Esta concepción de la ideología es independiente de cualquier posición que se tome frente al marxismo. La ideología consiste en la fundamentación racional de la praxis política. Esta fundamentación puede o no estar determinada por la condición de clase. Pero lo esté o no lo esté es innegable que el hombre moderno fundamenta su acción política en el análisis

-
- 1) El concepto marxista ideología ha tenido mucha influencia en los más diversos tratadistas de la política. También ha influido en la sociología, especialmente en la sociología del saber, por ejemplo en Mannheim y Scheler. Pero la moderna sociología del saber acepta que es posible llegar a verdades culturales con independencia de la condición de clase. Desde luego para llegar a este resultado es necesario tomar precauciones metodológicas.

lisis racional y que parte de principios para justificar sus grandes movimientos políticos. Los partidos políticos modernos tienen **ideología**, es decir una teoría o una doctrina que permite fundamentar y justificar su acción política. Existe una relación constitutiva entre los principios y la praxis política y puede analizarse esta relación con independencia de que se utilice para mantener privilegios de clase o para realizar principios justos.

Basta un análisis elemental para cerciorarse de que la palabra ideología se refiere a algo esencialmente vinculado con la acción política pero diferente de ella. La ideología no es acción sino pensamiento. Pero es pensamiento que se utilizó para la acción. Se le utiliza para **justificar o fundamentar la acción**. Toda acción política tiene una meta determinada (o metas determinadas). La ideología es lo que justifica dicha meta, lo que explica por qué se le ha escogido, por qué es superior a las metas escogidas por otras agrupaciones políticas. La ideología **da razón** de la acción política, permite comprender por qué debe ser de una manera y no de otra.

Fundamentar o justificar una cosa es considerarla como consecuencia de alguna otra cosa. Todo fundamento o justificación es un **antecedente**, es decir, un principio, lo que va primero, y todo lo fundado o justificado es un **consecuente**. La ideología es el **fundamento** que antecede a la acción; la praxis política **se funda, se justifica, se deriva** a partir de ella (1).

La justificación de las acciones de la vida corriente, se basa en un procedimiento análogo. Así, una persona que quiere justificar una acción, por ejemplo el haber agredido a otra persona, acude a algo **diferente de y anterior** a su acción. Puede decir que dicha persona lo ofendió gravemente en su honor y que esta ofensa le hizo perder la ecuanimidad. O en el caso de homicidio, puede probar que mató en defensa propia. En ambos casos el fundamento o justificación (aceptable o no) de su acción reside en ciertos antecedentes. Así en el primer caso su justificación es el derecho que tiene toda persona de defender su honor y en el segundo caso el derecho que tiene de de-

fender su vida. La agresión y el homicidio se fundan en estos derechos, se trata de justificarlos por medio de ellos.

Lo mismo sucede en relación a la acción política. Es porque existen ciertas normas, ciertos principios, y que estas normas y estos principios plantean determinadas exigencias de acción, que la acción se justifica. La ideología proclama la validez de ciertos planteamientos, y si se acepta esta validez, tiene que aceptarse también la exigencia de actuar de cierta manera. Por eso se justifica que se actúe de dicha manera, porque así se cumple con determinadas exigencias éticas e intelectuales de carácter superior.

Los principios y las normas que contiene una ideología son, como veremos a continuación de carácter muy variado, pero incluyen siempre planteamientos éticos y sociales. Y no puede ser de otra manera, porque la finalidad de una ideología es justificar la acción política y esta acción está encaminada a transformar la estructura de la sociedad en que vivimos. Por eso plantea siempre una exigencia, porque los planteamientos éticos y sociales exigen, por naturaleza, su realización. En esencia los principios de una ideología nos dicen cómo debe organizarse la sociedad en que vivimos.

Si nosotros enunciamos como debe ser la sociedad, tenemos que tratar de forjar una sociedad real que corresponda a lo que hemos enunciado. De otra manera estaríamos consin-

1) El lector especializado en filosofía habrá notado que empleamos la palabra FUNDAMENTACION y JUSTIFICACION como si fueran sinónimas. En realidad no lo son. La palabra FUNDAMENTACION tiene un significado más general que el de JUSTIFICACION. Pero en relación a la praxis política se pueden emplear como si ambos términos fueran sinónimos porque la fundamentación de las acciones humanas se denomina, precisamente, JUSTIFICACION. Como hemos dicho, toda fundamentación de algo, consiste en derivar este algo de otra cosa. Aquello de lo cual se hace la derivación es el FUNDAMENTO (o principio) y aquello que se deriva es lo FUNDADO (o consecuencia). La fundamentación puede hacerse en relación a múltiples aspectos de la realidad. Pero

tiendo en vivir en una sociedad que no es justa. Por eso puede decirse que, en general, el fundamento de la acción política reside en un determinado tipo de sociedad ideal que debemos realizar. La praxis tiene por objeto realizar la meta suprema de un nuevo tipo de sociedad

Pero el contenido de una ideología no se reduce a esta sola exigencia. El solo hecho de plantear un nuevo tipo de sociedad nos obliga a compararlo con el de la sociedad existente. Esta comparación nos muestra que la realidad está muy lejos del ideal planteado. En consecuencia para aproximarnos al ideal tanto como se pueda es necesario realizar determinadas transformaciones. Por eso en toda ideología se indican las transformaciones que deben hacerse para pasar de la sociedad real a la sociedad ideal. Estas transformaciones también deben considerarse como metas, puesto que son fines inmediatos, son condiciones que deben cumplirse para que pueda formarse la nueva sociedad. La ideología contiene así diversos enunciados que son otras tantas exigencias de acción. Estos enunciados que nos dicen como debe ser la nueva sociedad y cuales son las transformaciones que debemos realizar para alcanzarla, son los principios ideológicos.

Naturalmente una ideología tal como la hemos descrito es una abstracción. Toda ideología es, en esencia, un conjunto de expresiones que proclaman la necesidad de realizar un determinado tipo de sociedad y enuncian las transformaciones

hay dos grandes tipos o especies de fundamentación: fundamentación de las verdades y fundamentación de las acciones. El primer tipo se denomina FUNDAMENTACION TEORICA O EPIS-TEMICA y el segundo tipo FUNDAMENTACION PRACTICA — El proceso mediante el cual se lleva a cabo la fundamentación teórica se denomina VERIFICACION; el proceso mediante el cual se lleva a cabo la fundamentación práctica se denomina JUSTIFICACION. Las teorías se VERIFICAN, las acciones se JUSTIFICAN. La ideología es un tipo especial de fundamentación práctica. Por eso es equivalente decir que LAS IDEOLOGIAS SE UTILIZAN PARA FUNDAMENTAR O PARA JUSTIFICAR LA PRAXIS POLITICA

que deben efectuarse para alcanzarla. Pero, en general las ideologías no son tan ordenadas como aparecen en la presente descripción. Ello se debe al hecho de que no sólo plantean la necesidad de realizar un determinado tipo de sociedad ideal, sino que ofrecen diversas razones para demostrar que el tipo elegido, es en verdad, el que debemos elegir. Y cuando se trata de ofrecer criterios, de selección, se cae siempre en complicaciones. Algunas ideologías como la enciclopedista y la marxista utilizan complejas teorías filosóficas de carácter metafísico para probar que el tipo que ellas proponen es el mejor de todos. De manera que los principios éticos y sociales que integran el contenido de dichas ideologías forman parte de doctrinas filosóficas sumamente elaboradas. Y como son estas doctrinas las que permiten probar la superioridad del tipo de sociedad elegido, en último término ellas constituyen la verdadera justificación de la acción política. Hay algunos casos, como el de la ideología marxista, en que se parte de doctrinas metafísicas y epistemológicas, que, a primera vista, nada tienen que hacer con la política. Pero a través de un largo y complicado razonamiento, se llega a la exigencia deseada: realizar determinado tipo de sociedad. Esta exigencia es el fundamento directo de la acción política, pero la doctrina filosófica que ha utilizado es, a su vez, el fundamento de aquella. De manera que, en último término, la doctrina filosófica como un todo es el fundamento o justificación de la praxis, y debe considerarse como un integrante del contenido ideológico.

Más no sólo la filosofía puede servirnos de fundamento de la acción política. También la ciencia, la religión, el mito, etc. Por ejem., los nazis utilizaron la biología para demostrar la superioridad de la raza aria sobre las demás razas. Desde luego esta demostración es falsa. Pero fue utilizada por los nazis para justificar su política de dominio mundial. Todas estas posibilidades de fundamentar y justificar la acción política complican enormemente el contenido de las ideologías históricas, elaboradas y utilizados por los diversos partidos políticos. A veces los contenidos ideológicos

son tan complicados que se hace difícil captar con precisión cuál es la conexión entre el sistema filosófico utilizado, el tipo de sociedad ideal que se exige y las diversas transformaciones que deben hacerse para realizarla. Pero con la debida paciencia y la suficiente habilidad analítica, en toda ideología pueden siempre encontrarse estos tres factores esenciales: una sociedad ideal, la exigencia de realizar esta sociedad y las transformaciones que deben efectuarse para hacer posible su realización.

d) Diversas maneras de justificar la praxis política

Como hemos dicho, la fundamentación consiste en dar razón de algo, o sea, en derivarlo de algún principio. En toda fundamentación, lo fundado es siempre la consecuencia de algo. En el caso de la ideología, la praxis política es la consecuencia de los principios ideológicos, y por eso queda justificada.

Ahora bien, hay muchas maneras de fundar o justificar algo. Esto se debe a que dos principios diferentes pueden justificar la misma cosa, o, para hablar con mayor rigor, a que de dos principios diferentes se puede derivar una misma consecuencia (1). Por eso, se puede llegar a la misma exigencia de transformación partiendo de principios filosóficos, o científicos o religiosos, etc. Hay ciertos tipos de transformaciones por ejem., en los que están de acuerdo los liberales, los social-cristianos y los marxistas (1). Esto complica el problema de las ideologías porque se hace difícil compararlas y clasificarlas. Pero creemos que en medio de la enorme variedad posible, hay un criterio que permite agruparlas en dos grandes clases o conjuntos. El criterio consiste en la manera

1) Esto no quiere decir que todas las consecuencias que se deriven de dos principios diferentes sean las mismas. Pero sí que algunas de ellas e incluso muchas (según sean los principios) pueden ser idénticas. Esto sucede con las teorías científicas. Por ejm. la física clásica y la física moderna (relativista y cuántica), tienen principios diferentes, pero ambas permiten derivar numerosas consecuencias idénticas.

como la ideología considera sus propios principios. Hemos visto, que los principios sirven para fundamentar la acción política. Si se aceptan, tiene que aceptarse su consecuencia fundamental, que es la modificación de una determinada sociedad. Pero si se prosigue el análisis del proceso de fundamentación se presenta de inmediato la pregunta: ¿en qué nos basamos para aceptar la validez de los principios? ¿Por que, por ejm., debemos aceptar los principios de la ideología burgués-liberal, o los principios del marxismo, o del humanismo o de la democracia cristiana? La respuesta nos da una clave eficaz para clasificar a las ideologías. Porque hay ciertas ideologías que basan la aceptación de sus principios en la pretensión de que son verdades filosóficas o científicas, mientras que otras ideologías no basan la aceptación de sus principios en esta pretensión. Las ideologías que consideran que sus principios deben ser aceptados por que son verdades filosóficas o científicas, o, más genéricamente hablando, porque son verdades racionales pueden denominarse **ideologías teóricas o epistémicas** y las que no utilizan este criterio pueden denominarse **ideologías estimativas o tíméticas** (3). Las ideologías que no son epistémicas fundan la pretensión de realización de sus principios en estimaciones de valor, en creencias, en dogmas religiosos, o simplemente en la voluntad colectiva, es decir basan la pretensión de sus principios en criterios extrateóricos.

La mayoría de los grandes ideologías políticas del mundo Occidental son epistémicas, porque derivan de la filosofía racionalista de los siglos XVII, XVIII y XIX. Por eso sus principios pretenden ser verdades fundamentales de la filosofía

3
 Por ejm. que un pueblo no puede desarrollar si no se pasa de la estructura bipolar a la estructura homogénea
 2) Del griego episteme (*ἐπιστήμη*) ciencia, conocimiento racional, y del griego timé (*τιμή*) estimación, valor.

(especialmente de la metafísica) y de la ciencia. La ideología enciclopedista, su derivado burgués-liberal, la ideología del socialismo utópico premarxista, la ideología marxista con su enorme cantidad de derivados socialistas, como la social-democracia, el laborismo, el fabianismo, etc., son todas **ideologías epistémicas**, porque sus principios son enunciados filosóficos y científicos. En cambio las ideologías social cristianas y buena parte de las ideologías humanistas son ideologías **estimativas** porque no utilizan ningún sistema filosófico o científico. Los principios ideológicos de los movimientos políticos cristianos son los Evangelios que proclaman verdades basadas en la fe y no en la razón (1), los principios ideológicos de humanismo como el principio autotético, la dignidad de todos los hombres, la necesidad del reconocimiento humano, no se fundan en teorías de ninguna clase, sino en una expresión de la voluntad de los oprimidos de afirmarse frente a sus opresores como hombres libres y dueños de su destino (2).

La diferencia anotada es de enorme importancia para la crítica ideológica. En efecto, las ideologías que contienen entre sus principios proposiciones filosóficas y científicas permiten realizar una crítica de las verdades proclamadas que puede conducirnos a resultados definitivos. Porque si se demuestra que las pretendidas verdades no son tales, sino que son proposiciones falsas, entonces es posible demostrar que la ideología que las contiene es falsa, y en consecuencia, inoperante. Una ideología cuyos principios ideológicos son teorías filosóficas o científicas falsas, no puede aceptarse de ninguna manera. El hombre moderno, que está totalmente envuelto

-
- 1) La ideología de algunos movimientos cristianos, como por ejm. la democracia cristiana es, en realidad mixta, porque además de los Evangelios, incluyen entre sus principios ideológicos, las encíclicas papales y las encíclicas contienen muchos enunciados provenientes directamente de la filosofía tomista. O sea que este tipo de ideología contiene enunciados filosóficos pertenecientes a la metafísica medieval
 - 2) Ya hemos visto (Segunda Parte 8—b) que en el origen del humanismo occidental encontramos las expresiones más acendradas del cristianismo

por el ámbito de la cultura Occidental, considera que la verdad es el valor supremo y no puede aceptar las exigencias de acción política y de transformación impuestas por una doctrina falsa. Por eso, **demostrar que una ideología es una teoría falsa es destruirla definitivamente como ideología (3)**

Muy diferente es la situación de las ideologías estimativas, porque no pretenden fundar las exigencias de sus principios en verdades racionales (2). Así una ideología que utilice creencias religiosas, funda la praxis mediante principios que se aceptan por medio de la fe y no mediante un proceso de análisis racional. Que los resultados del análisis racional coincidan o no con las verdades reveladas es una cuestión interesante, pero que en nada influye en la validez de la ideología. Sus principios se aceptan o no se aceptan porque se cree o no se crea en ellos. Y si se cree no hay argumento capaz de convencer que son falsos, porque la creencia no se basa en argumentaciones racionales. Lo mismo sucede en el caso del humanismo, pero por diferentes causas. La proclamación de la dignidad de todos los hombres no es una teoría ni filosófica, ni científica, y no es posible tampoco probar que es verdadera o falsa. Proclamar que todos los hombres deben ser fines y no medios, o que todos los hombres deben ser libres etc., es algo distinto a enunciar una proposición científica o filosófica. Las proposiciones describen hechos y por eso pueden ser verdaderas o falsas, porque pueden o no coincidir con lo que describen. Pero las proclamaciones de normas son actos de voluntad que indican cómo deben comportarse los hombres. Nadie puede probar, por eso, que la ideología humanista se basa en teorías falsas, porque la ideología humanista no pretende expresar una verdad, sino un acto de vo-

1) Sobre esto regresaremos más adelante, en el segundo tomo de **MANUAL IDEOLÓGICO: Crítica ideológica.**

2) Sobre este punto que consideramos central de la crítica ideológica ver, Francisco Miró Quesada: **Fundamentación metafísica y fundamentación lógico-axiológica de la praxis política** —Revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Bogotá, 1962 y también **The impact of metaphysics in latinamerican ideology.** *Journal of the History of Ideas.* Octubre-Diciembre de 1963

luntad: la decisión inquebrantable de luchar por la liberación de los hombres. La doctrina humanista se acepta o se rechaza de acuerdo con la actitud que hayamos asumido en relación a nuestros semejantes. Por eso el problema de la crítica ideológica es completamente distinto en el caso de las ideologías epistémicas y en el de las estimativas. En el primero se trata de probar una verdad o una falsedad, en el segundo de aprobar o desaprobar una actitud.

c) **Unidad estructural del proceso de fundamentación.**

Los principios que justifican la praxis política pueden ser, como acabamos de ver con cierto detalle, de diversa índole.

Y, naturalmente, la acción política que se deriva de determinados principios será diferente a la acción que se deriva de otros principios. Pero, a pesar de esta variación, **la manera como la praxis se deriva de los principios es siempre la misma.** Mientras no se comprenda este hecho, no puede comprenderse lo que es verdaderamente una ideología, ni el tipo de influencia que tiene en la dinámica de la acción partidaria.

Lo primero que debe observarse para comprender la estructura de la fundamentación ideológica es que los principios ideológicos son principios **teleológicos** (1), es decir son principios que prescriben una determinada meta, que dicen **cómo deben ser las cosas.** Esto es esencial. Si ninguno de los principios de una ideología es teleológico, entonces no son principios ideológicos, la ideología o lo que pretende ser tal, no puede llevar ese nombre. Una ideología no puede reducirse a describir algo, por ejemplo, la realidad social. Si una ideología nos dice sólo **como son las cosas,** entonces de ella no puede derivarse la necesidad de cambiarlas, ni puede derivarse ninguna justificación de la acción política. En este sentido todas las ideologías, sea cual sea su tipo, son iguales. Tanto las ideologías teóricas como las estimativas, son siempre teleológicas, prescriben siempre normas,

1) **Teleológico** es aquello que señala un fin. Del griego $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ fin, y $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ expresión adjetivamente derivada que confiere la calidad que significa la palabra a la cual se agrega.

plantean exigencias de realización (1). Las metas, los fines que deben ser realizados, son siempre sociales y humanos. La ideología es la justificación de la acción política y la acción política consiste siempre en un determinado tipo de relación humana. Las metas planteadas por la ideología son por eso **determinados modelos de relaciones humanas**. Lo que exige una ideología, es que los hombres se relacionen de cierta manera, o lo que es lo mismo, **que la sociedad sea de un tipo determinado**. Porque la sociedad no es sino eso: es un sistema de relaciones humanas. Toda vida colectiva se constituye mediante tipos de relaciones humanas. La diferencia entre una sociedad y otra (por ejemplo la diferencia entre la sociedad aristocrática, la sociedad democrática, la sociedad totalitaria, etc.) se debe a que en cada una de ellas, los hombres se relacionan entre sí de manera diferente. Por eso, toda ideología contiene entre sus principios **algún ideal de sociedad**. De manera explícita o implícita, toda ideología debe decir cómo debe ser la sociedad humana, cómo debe organizarse la colectividad. La meta suprema y última de una ideología es el **ideal social que prescribe**.

El segundo aspecto de una ideología es el enfrentamiento con la realidad social existente. Un ideal social predicado in abstracto, **no tiene sentido ideológico**. Decir cómo debe ser la sociedad, sin comparar el ideal planteado con la sociedad real dentro de la que se predica la ideología, es quedarse en el ámbito de la filosofía pura. Para que los fines planteados tengan sentido ideológico, es decir para que puedan utilizarse como fundamentación o justificación de la acción política, debe de compararse el ideal proclamado con la realidad

1) La manera como plantean estas exigencias varía de acuerdo con el carácter teórico o estimativo de la ideología. Las ideologías estimativas plantean las metas de manera directa, pues parten siempre de valores determinados. Las ideologías teóricas proceden, por lo general, de manera indirecta. Parten de ciertas verdades sobre la naturaleza del hombre, del mundo, del ser, etc. y de ellas derivan las metas que deben ser realizadas. Sobre la manera cómo, partiendo de postulados teóricos, se pueden derivar normas de acción, ver: Filmer. S. C. Northrop: *The Logic of the sciences and the humanities* Mac, Millan, New York 1951.

existente. Y esta comparación debe llevar a a la convicción de que **ambas son diferentes**. Sólo si se comprueba la existencia de un desajuste, de un hiato, entre la sociedad tal como debe ser y la sociedad tal como es, puede justificarse la acción política encaminada a cambiar la realidad presente. Este segundo paso es fundamental porque es el **paso justificatorio**, es decir, el que confiere plena fundamentación a la praxis política. En efecto, si se plantea una meta sobre la sociedad, si se proclama que la sociedad debe organizarse de acuerdo a un modelo determinado, y se comprueba que la sociedad en que vivimos no corresponde al ideal proclamado, entonces se justifica plenamente, que se trate de cambiarla. Más aún, no tratar de cambiarla sería proceder de manera contraria a las normas de la ética. La fundamentación ideológica tiene así, un doble aspecto: uno condicional y pragmático y otro absoluto de carácter ético. Cuando se ha comprobado que la realidad social no corresponde al ideal proclamado, es evidente que si se quiere cambiar la realidad hay que actuar de tal y cual manera. Pero además, es obvio que no sólo hay que actuar si se quiere cambiar la realidad, sino **que hay que cambiarla de todas maneras**. Porque si no se trata de cambiarla, entonces aceptamos vivir en una sociedad deficiente, en una sociedad contraria al bienestar de nuestros semejantes y faltamos hacia nuestro deber de ciudadanos al dejar que subsista una situación que es éticamente negativa.

Un tercer aspecto de las ideologías es la enuñeración de las cosas que deben cambiarse en la sociedad real para que pueda realizarse la meta de la sociedad ideal. Este aspecto también es constitutivo, porque sin él no puede justificarse la acción política de manera concreta. No basta tener como meta última la realización de una determinada organización social ni haber llegado a la convicción, mediante un proceso de comparación, de que debe de cambiarse la sociedad real. Mientras no se diga qué cosas deben cambiarse, no puede saberse cuál debe ser la orientación de la acción política. La comparación entre el ideal y la realidad, permite saber en qué estructuras y dinamisismos coinciden las dos sociedades (la ideal y la real) y en cuáles no coinciden. La consecuencia es que, si se quiere realizar el ideal, será necesario cambiar los espec-

tos que no coinciden. Este cambio permitirá tener la seguridad de que la nueva sociedad que habrá de emerger del proceso de transformación, será el fiel reflejo de la sociedad que hemos tomado como modelo. Una vez indicadas las cosas que deben cambiarse, **la acción política queda encauzada**. En efecto, si para alcanzar el ideal, es necesario cambiar determinados aspectos de la sociedad real, **la acción política debe estar dirigida a realizar estos cambios**. La justificación se torna, además de principista concreta: el partido político que utiliza ideología actúa de tal y cual manera, porque tiene un ideal determinado de sociedad, y la única posibilidad de realizar este ideal es cambiar ciertos aspectos de la sociedad existente.

En esta última etapa del proceso ideológico se descubre una estructura lógica. En efecto, una vez efectuada la comparación es indudable que, desde el punto de vista de la lógica, se debe cambiar todo aquello que no coincide con el tipo de sociedad exigido. Porque si alguien quiere realizar un ideal de sociedad, y este deseo implica que debe cambiar determinados aspectos de la sociedad existente, el hecho de que no trate de cambiarlos implica, a su vez, que no quiere realizar el ideal. Por eso, un sujeto que proclama un ideal de sociedad, pero que no hace esfuerzos por cambiar los aspectos de la realidad que son incompatibles con el ideal proclamado, se contradice a sí mismo (1). Este proceso deductivo hace que, además de principio que establece el tipo ideal de sociedad que se desea realizar, existan otros principios de carácter más concreto, que indican cuáles son los cambios que deben hacerse para que el tipo ideal pueda realizarse. Así, si el tipo de sociedad que

- 1) Este razonamiento, esencial a todo planteamiento ideológico se puede formalizar con facilidad, empleando el capítulo más elemental de la lógica. Empleando el principio de contradicción implicativa y proposiciones conjuntivas, disyuntivas implicativas, se puede mostrar cómo el paso de la comparación de las dos sociedades (la ideal y la real) a la necesidad de cambiar ciertos aspectos de la sociedad real, es un paso puramente lógico. La formalización de este tipo de razonamiento fue hecha en el curso que dictó el autor en el segundo semestre de 1965, en la Facultad de Letras de la Universidad San Marcos, titulado: Filosofía e Ideología.

desea implantar es la sociedad democrática, y la ideología es utilizada dentro de una sociedad aristocrática, entre los principios que deben incluirse estará la anulación de los privilegios, el cambio de la estructura política para que pueda existir control popular del poder, el cambio de la estructura económica para evitar que el exceso de concentración de riqueza, característico de la aristocracia, incida con demasiada fuerza sobre el poder político, etc. Una vez fijado el modelo, el carácter y el número de los principios que indican las transformaciones que deben hacerse, depende de la índole de la realidad social que se quiere transformar. A través de ellos la ideología se conecta con la realidad, se arraiga en el humus de la historia.

Las anteriores consideraciones permiten dividir los principios ideológicos en dos clases: principios que enuncian qué tipo de sociedad es el que se quiere realizar, y principios que enuncian qué cambios deben hacerse en la sociedad existente para hacer posible dicha transformación. Los primeros pueden denominarse **principios tipológicos** y los segundos **principios metamórficos** (1).

La necesidad de que una ideología contenga principios metamórficos, se deriva, como hemos visto, de dos factores: uno empírico y otro lógico. El factor empírico es la comparación entre el modelo y la realidad. El factor lógico es la necesidad de cambiar los aspectos de la realidad que son incompatibles con el modelo, porque si no se cambian, quienes pretenden la ideología asumen una posición contradictoria. Pero el constituyente lógico de una ideología no se agota en la justificación de los cambios que deben hacerse. Hay además otro aspecto en el que interviene la lógica como factor constitutivo: el de la **derivación de consecuencias principistas**. Toda ideología contiene las dos clases de principios que acabamos de mencionar. Estos principios asumen la forma de proposiciones y de normas. Su tipo lógico puede variar, pero todos ellos son expresiones con una estructura determinada. Y por esta razón pueden deducirse de ellos una cantidad inagotable de consecuencias. Con los principios de una ideología, sucede lo mis-

1) Tipológicos, porque indican el TIPO o MODELO de sociedad que se quiere implantar; metamórficos, de METAMORFOSIS, transformación.

mo que con los postulados de una teoría. Una vez planteados los postulados se derivan las consecuencias mediante un procedimiento puramente lógico. Por ejemplo, si una ideología contiene un principio que enuncia que **todos los ciudadanos deben tener las mismas oportunidades**, mediante un razonamiento simple, se deduce que **deben eliminarse las clases sociales** porque la existencia de clases significa la existencia de grupos supraordinados y grupos subordinados, y los miembros de los grupos subordinados jamás tendrán las mismas oportunidades, que los de los supraordinados (1).

La deducción de nuevos principios partiendo de los que contienen explícitamente la ideología tiene un doble interés. En primer lugar enriquece la ideología. Hay ideologías pobres en el sentido de que de sus principios explícitos no pueden deducirse principios interesantes, e ideologías ricas de cuyos principios se deduce una enorme cantidad de nuevos e importantes principios. En segundo lugar, la deducción de nuevos principios está ligada al famoso problema de la **línea partidaria**. Hay casos en que el desviacionismo es evidente, y que un grupo partidario pretende orientar la praxis política en un sentido claramente incompatible con los principios explícitos. Pero en la mayoría de los casos, la situación es mucho más compleja. Se discute sobre situaciones que no se rela-

-
- 1) Desde el punto de vista intuitivo, este razonamiento es bastante simple. Cuando se trata de rigorizarlo, es decir, de indicarlo en forma lógica y de señalar explícitamente todos los elementos que intervienen en la estructura deductiva, la situación torna siempre mucho más complicada. Sin embargo, es posible lograr una buena formalización sin mucho trabajo, en gran número de casos. En el ejemplo anterior, la conclusión no se deriva simplemente del único principio enunciado, requiere de proposiciones auxiliares. Por ejemplo, si las clases son grupos complementarios y jerarquizados, la igualdad de oportunidades consiste en que todas las condiciones sociales culturales sean las mismas desde el comienzo de la educación del individuo, etc. Una persona entrenada en lógica puede encontrar todas las proposiciones necesarias para alcanzar la conclusión, puede luego formalizarlas, determinar los conectivos, cuantificadores, y lograr un razonamiento riguroso. Otros casos presentarían mayores dificultades.

en de manera directa con los principios explícitos. Y muchas veces, es por medio de deducciones cómo se puede verificar si la acción propuesta por determinado grupo o persona es o no compatible con los principios (1), (2). El hecho de que, por general, los políticos e ideólogos no hayan visto con claridad este proceso inferencial, ha causado graves problemas partidarios, especialmente en los partidos de índole totalitaria en donde se pretende imponer una línea de acción monolítica.

Los aspectos que hemos descrito son constitutivos de toda ideología. Puede decirse, por eso, que constituyen la estructura de las ideologías, es decir, la forma o manera cómo se relacionan entre sí los elementos que la integran. Su análisis permite diferenciar a las ideologías de los puros sistemas filosóficos, nos muestra el mecanismo de la fundamentación o justificación ideológica —que es aquello que confiere a la ideología su carácter específico—, nos permite comprender el tipo de relación que una ideología tiene con la acción política con la realidad social, y permite encontrar un hilo de unidad en la enorme variedad potencial de los principios y de sus consecuencias políticas.

Esclarecida la estructura, es conveniente ofrecer algunos ejemplos concretos de la manera como funciona el proceso de fundamentación ideológica. Desde luego los ejemplos no pueden ser completos porque serían demasiado complicados. Pero basta una presentación parcial, para comprender el mecanismo justificatorio que es siempre el mismo en todos los casos.

Supongamos que en una sociedad dada hay dos partidos políticos que tienen un principio ideológico común: la

Gran parte de los problemas de DESVIACIONISMO se deben a que tanto los principios explícitos, como los criterios deductivos que se utilizan son sumamente vagos. Sobre este punto, ver más adelante.

Además de este carácter estrictamente lógico, los problemas de LINEA se deben también a factores semánticos, es decir INTERPRETATIVOS o HERMENEUTICOS. Todo esto nos muestra que los análisis ideológicos presentan una problemática, que cuando es abordada con seriedad, conducen a planes sumamente profundos del pensamiento teórico.

explotación económica debe ser eliminada. Si la explotación económica consiste en utilizar el trabajo de unos hombres para el provecho exclusivo de otros, entonces debe forjarse una nueva sociedad en que no exista la posibilidad de que suceda tal cosa. En las sociedades en que hay explotación, el conjunto de las estructuras sociales y económicas permite que quienes dominan el mecanismo del Estado, imponen condiciones de trabajo que les proporcionen una cuantiosa utilidad reduciendo al mínimo la ganancia del trabajador. Mientras el sistema siga igual un pequeño grupo, usualmente denominado **oligarquía**, tiene el poder suficiente para evitar que la explotación sea eliminada. En consecuencia para poder cambiar la situación de explotación existente, la praxis política tiene que orientarse hacia la lucha contra el grupo oligárquico que impide la transformación de la realidad. La lucha contra la oligarquía se **justifica** porque se quiere cambiar la sociedad real en la que existe explotación por una nueva sociedad en que no exista, y el obstáculo para que este cambio sea posible es el pequeño y poderoso grupo de privilegiados que maneja la totalidad del sistema. **Lógicamente** es inevitable, que si se quiere cambiar de manera efectiva la sociedad para evitar la explotación de los trabajadores se tenga que anular el poder del grupo oligárquico que es el que impide la transformación.

Supongamos además, que el principio enunciado es el único que utiliza uno de los partidos, que llamaremos A, para justificar su praxis política. Esto significa que el cambio de la sociedad, para alcanzar la meta, sólo debe cumplir una condición: quitar el poder a la oligarquía. Lo único que interesa al que acepta el principio es crear un nuevo tipo de sociedad en que no haya ni explotadores ni explotados. Si para lograr esto con la máxima eficacia y en el mínimo de tiempo se tiene que hacer una revolución sangrienta, la ideología permitirá justificar la revolución. Y si es necesario imponer una dictadura implacable de duración indefinida, también podrá hacerse, puesto que a través de ella se cambiará el sistema económico y será imposible que el producto del trabajo de las mayorías beneficie únicamente al grupo privilegiado.

Supongamos ahora que el otro partido, que llamaremos el partido B, tiene, además del principio enunciado, otro según el cual todos los hombres deben ser libres. Según este principio la sociedad debe organizarse de tal manera que todos sus miembros tengan libertad para elegir su propio destino, para expresar su pensamiento y para criticar a los elementos gobernantes. Ahora bien, si se acepta el primer principio a saber, la exigencia de una sociedad sin explotación, se debe cambiar el orden existente, pero si además, se acepta el principio de la libertad, se imponen límites definidos al tipo de acción que debe realizarse para cambiar el sistema económico y social. Porque toda acción que, para lograr el cambio del sistema, significase supresión de la libertad, sería **contradictoria**, es decir **lógicamente incompatible** con dicho principio. En este ejemplo se ve claramente, como lo que conecta los principios con la praxis es la lógica. La praxis se deriva de los principios porque es su consecuencia lógica. Y asimismo, cuando determinado tipo de acción es lógicamente incompatible con algún principio, entonces debe tratarse de evitarlo so pena de contradecir el esquema ideológico. En el ejemplo considerado la incompatibilidad no se establece entre los dos principios. El principio que exige la eliminación de la explotación no es incompatible con el principio que exige la libertad. La incompatibilidad se establece entre el **tipo de praxis** que se emplea para realizar el primer principio, y el segundo principio. Si el primer principio sólo pudiera realizarse por medio de la violencia, entonces la incompatibilidad se extendería a los dos principios. Pero si el primer principio puede realizarse mediante otro u otros tipos de acción, la consistencia lógica del esquema ideológico puede mantenerse.

Un ejemplo muy diferente del anterior contribuirá a esclarecer aún más la naturaleza lógica de la conexión entre los principios y la acción política que se funda y justifica en ellos. La ideología nazi contenía los siguientes principios: los hombres se dividen en dos clases: los superiores y los inferiores. Los superiores tienen el derecho indiscutible de dominar a los inferiores y a **utilizarlos como medios o instrumentos** a su favor, porque sólo los superiores son capaces de

realizar las grandes creaciones del espíritu. Los hombres se agrupan en razas con caracteres definidos (1). Los hombres superiores pertenecen a la única raza superior que existe, que es la raza nórdica (2). Los hombres inferiores pertenecen a las diversas razas inferiores. El destino de la raza superior es la apoteosis del hombre a través de las grandes creaciones del espíritu. El sentido de la historia reside en la creación de una nueva sociedad —el nuevo orden o milenio— en que la raza superior pueda realizar plenamente su destino.

Si se aceptan estos principios, se desprende con necesidad lógica, que la praxis política del partido que justifica su acción por medio de ellos, debe estar orientada a la conquista del mundo. Mientras existan razas inferiores libres, se correrá el riesgo de que se trunque el destino de la raza superior. En consecuencia la raza superior debe alcanzar la supremacía mundial porque de otra manera la torpeza y ceguera espiritual de las razas inferiores pueden imprimir direcciones negativas a la historia, como por ejemplo, cuando los pueblos democráticos sostienen que todos los hombres son iguales. El dominio del mundo puede lograrse por cualquier medio con tal de que sea efectivo, porque lo único que importa es el destino de la raza superior. La ética consiste en hacer posible este destino. No es necesario seguir la argumentación para ver cómo la lógica es la que justifica la acción, porque le impone un cauce sin el cual no puede alcanzarse la meta proclamada en los principios.

Si se compara este ejemplo con el anterior se observa que tanto los principios ideológicos como la praxis, son en ambos casos, muy diferentes. Pero la manera como se conectan los principios con la acción es exactamente la misma.

(1) Observe el lector cómo al lado de temas míticos (por ejem. el de la superioridad) la ideología nazi utiliza temas científicos como el hecho de que los hombres se dividen en razas. Puede verse aquí la enorme variedad de contenido que es capaz de presentar una ideología.

(2) Así como el enunciado de que los hombres se dividen en razas es una verdad científica, el enunciado de que hay razas superiores y razas inferiores es una afirmación falsa.

es un razonamiento, un proceso deductivo, un proceso lógico.

d) **Ideología y programa.**

La ideología, al fundar la praxis política, impone una exigencia de transformación. El tipo de transformación que debe hacerse se determina al comparar el esquema ideal de la sociedad exigida por los principios con la sociedad real dentro de la que se desenvuelve la acción política. En general se trata de pautas muy generales, más no es posible que existan exigencias de cambios concretos referentes a tal o cual institución.

Sin embargo si se quiere realizar el cambio de la realidad social, es necesario disponer de una **metodología** adecuada, porque de otra manera no puede tenerse la seguridad de que las transformaciones realizadas van a ser eficaces. Hay que saber cómo van a realizarse los cambios propuestos, y para ello es necesario conocer cuáles son los recursos disponibles y cuál es la manera más eficaz de utilizarlos. La ideología es una **exigencia de transformación** que sólo puede cumplirse si se dispone de una **metodología de transformación**. Esta **metodología es el programa**. Entre el programa y la ideología hay una relación de medio a fin. La ideología determina los fines, prescribe las metas, exige las transformaciones necesarias; el programa presenta los medios para alcanzar las metas, indicando de manera concreta cómo deben hacerse las transformaciones. Así, casi todas las ideologías modernas exigen la reforma de la estructura de la propiedad rural porque es evidente que sin esta reforma no puede alcanzarse la meta de una sociedad más humana y más justa. La reforma de la estructura de la propiedad rural se lleva a cabo mediante una determinada metodología, como la redistribución de la tierra, el crédito supervisado, la formación de cooperativas de producción, la extensión agraria, la limitación de la propiedad a determinada extensión de tierra, etc. Todo esto se enuncia en el **programa**.

Debido a que la organización de los recursos disponibles para realizar las metas exige, a veces, operaciones muy complicadas, no puede pensarse que el programa corresponde punto por punto, a la ideología. Hay algunos métodos que son necesarios para realizar diversas transformaciones

exigidas por la ideología. Así la transformación de la estructura de la propiedad, el desarrollo industrial, la creación de un sistema adecuado de vivienda, etc. exigen por igual la transformación de la estructura crediticia. Por eso, una transformación de esta estructura, que es un punto necesario del programa, corresponde a diversas metas de la ideología. Todo esto hace a veces difícil distinguir claramente la relación exacta entre el contenido de la ideología y el contenido del programa. En la política real, debido a que los enunciados ideológicos y los planteamientos programáticos son hechos bajo la urgencia de la acción, es frecuente que las cartillas y los folletos partidarios los expongan de manera indiscriminada. En muchas ideologías partidarias se incluyen puntos programáticos y en numerosos programas se incluyen principios ideológicos. Pero el análisis permite, en general, separarlos. Es algo parecido a lo que sucede con la estrategia y la táctica. La estrategia contiene las consideraciones generales y la táctica, las particulares; pero a veces se hace difícil distinguirlas y hay un límite en el cual ambas pueden confundirse. Sin embargo, esto no es un problema grave. En general, con cierta práctica analítica, los principios se distinguen con relativa facilidad de los puntos programáticos.

Es frecuente, como hemos visto al analizar las relaciones entre la ideología de Acción Popular y su programa (1) que se emplee una misma expresión para designar un principio de la ideología y un punto del programa. En estos casos hay que saberlos distinguir para evitar confusiones. Así la reforma de la propiedad rural puede ser un principio ideológico, especialmente en los casos de sociedades con estructuras arcaicas de tipo semifeudal que están muy alejadas de las metas exigidas por el planteamiento de una sociedad justa de tipo humanista. A esta reforma se le puede llamar **reforma agraria**. Pero se trata sólo de una exigencia. Cuando al hablar de **reforma agraria** se dice como debe ser esta reforma y cuál debe ser su metodología, se ha pasado de la ideología al programa. Lo mismo puede suceder con la planificación. La planificación del dinamismo económico es una

1) Primera Parte, 5—, b).

exigencia ideológica si se quiere forjar una sociedad en que la explotación no exista. Pero la creación de un Instituto de Planificación es un punto del programa.

La relación entre la ideología y el programa puede, de acuerdo con todo lo dicho, expresarse de la siguiente manera: la ideología, debido a su carácter de exigencia, consiste en el planteamiento de metas, el programa contiene las maneras como deben realizarse las metas de la ideología, los métodos de transformación que deben aplicarse. En una palabra, la ideología expresa el fin de la acción política y el programa el cómo.

12. Breve historia de la ideología

a) La etapa de las pre-ideologías

Desde el punto de vista de la lógica, los principios ideológicos anteceden a la acción. Esto es natural, porque la acción se deriva de la exigencia planteada por los principios. **se funda y se justifica en ellos.** Es muy interesante observar que históricamente ha existido la misma prioridad de los principios ideológicos frente a la acción (1). Al principio, en el siglo XVI y comienzos del XVII el pensamiento filosófico europeo comienza a incluir, entre sus múltiples temas, análisis de los problemas sociales de la época: como debe ser la sociedad, cuáles son los defectos de las sociedades reales, cuál es el origen del poder, cuál es el valor de los argumentos que

(1) Desde luego esto no significa que muchas veces la acción política no se deba a meros intereses de grupo, o la explosión de rebeldías desesperadas. Además es innegable que muchas ideologías expresan de alguna manera la situación de clase de los individuos que las han elaborado. La situación histórica de una clase determinada impone siempre un sello a la ideología pero, como hemos ya dicho, esto nada tiene que ver con la estructura misma de la ideología y de su relación con la praxis política. Sea cual sea la influencia de las tensiones históricas de los grupos y clases, toda ideología tiene una estructura objetiva que no depende de la situación histórica. Toda ideología consiste en fundamentar la acción política por medio de un sistema de principios que presenta una definida exigencia de realización. En este sentido los principios anteceden a la acción política, aunque la acción de los grupos reales pueda influir, a su vez, en los principios.

esgrimen los grupos, dominantes para justificar su posición de dominio, etc. De acuerdo con el espíritu de la Cultura Occidental lo que interesa al filósofo es la verdad. El pensamiento filosófico de la época considera que su misión suprema es expresar libremente, a pesar del peligro que ello significa, los resultados de sus meditaciones sobre los grandes problemas del hombre y de la sociedad en que vive. Estos resultados son contrarios a los intereses de los grupos de dominio que manejan el mecanismo político y económico del Estado.

Es un rasgo constitutivo de la Cultura Occidental que toda verdad demostrada de manera racional se impone de manera inevitable a los miembros de la colectividad. El análisis filosófico conduce a la disolución de las creencias y los prejuicios sobre los que se asentaba la justificación de los grupos privilegiados. En consecuencia los grupos de dominio deben tomar medidas para neutralizar esta nueva fuerza que por el hecho de no ser material, es mucho más difícil de combatir. El pensamiento filosófico reacciona con una agresividad creciente. Con extraordinaria lucidez de su misión histórica comienza a desenmascarar el inauténtico procedimiento de los grupos privilegiados y de sus servidores que utilizan argumentos falsos y principios inaceptables para perpetuarse en el poder. De manera implacable la filosofía occidental ataca el empleo inauténtico de la religión, de la moral, de la propia filosofía y de la ciencia, cuando se hace para satisfacer la voluntad de dominio de los poderosos.

Pero el pensamiento es siempre constructivo. Por eso conforme va disolviendo el cúmulo de prejuicios y falsedades sobre el que los grupos dominantes fundan sus privilegios, va creando una nueva visión del mundo, del hombre y la sociedad. Partiendo de principios racionales evidentes o de valores que expresan los anhelos más profundos de la colectividad, la filosofía de Occidente va concibiendo un mundo ideal, una sociedad justa en la que todos los hombres puedan vivir con libertad y dignidad. Surge así una filosofía política que despliega ante la mirada ávida de una sociedad en efervescencia, la visión de un mundo nuevo que debe ser conquistado. Los filósofos revelan principios y normas que exigen ser realizados. Y la sociedad ar-

caica, heredada del pasado medieval comienza a cruzir y a remecerse, primero lentamente, luego con rapidez creciente hasta que llega al borde del derrumbe.

La ideología Occidental comienza a nacer en este grandioso movimiento de disolución y de afirmación. No existen aún movimientos políticos organizados que utilicen los principios proclamados como justificación de su praxis. Bacon es probablemente el primer hombre que desenmascara de manera directa la inautenticidad de las clases dominantes y que plantea exigencias definidas de creación de una nueva sociedad. Pero su pensamiento no es aún suficientemente sistemático. Luego Hobbes, con su teoría del Leviathan hace planteamientos claros sobre el Estado utilizado como órgano de opresión. Locke y Hume elaboran ya verdaderas ideologías en las que se despliega todo un sistema de organización social. Lo único que falta es el partido o grupo político que las utilice como fundamentación de la praxis. Por eso estos sistemas pueden considerarse como **preideologías**. No llegan a ser ideologías porque permanecen aún en el campo de la filosofía. Pero constituyen un paso decisivo hacia el advenimiento de las ideologías futuras un avance hacia la utilización del pensamiento, para orientar y justificar la acción política.

b) Las ideologías especulativas.

El pensamiento filosófico desarrolla de manera cada vez más sistemática sus concepciones sobre lo que debe ser la nueva sociedad. Comienzan a formarse grupos organizados, a veces públicos a veces secretos, que persiguen la clara meta de la transformación social. Estos grupos justifican su acción en el pensamiento filosófico. La ideología en el sentido moderno del término, tal cual lo hemos analizado en las páginas que antecedente, queda constituida.

Arrancando del pensamiento de Locke y luego de Hume los hombre de la Ilustración crean la primera ideología de la historia. Los principios utilizados son extraídos de la filosofía racionalista y empirista de los siglos XVII y XVIII. Por tratarse de una ideología que se forma de manera espontánea como resultado de una larga evolución del pensamiento filosófico contiene entre sus principios elementos heterogéneos. Principios de la metafísica racionalista como el carácter atómico de

las sustancias espirituales, lo que conduce a su vez a la igualdad y libertad de todos los hombres, (1), elementos de la ciencia del siglo XVII, como la concepción de los efectos necesarios de las causas sociales y cierto tinte materialista y mecanicista, vaga mezcla de ciencia y de metafísica característica de la época; elementos del pensamiento empirista como la pretensión de derivar los principios de la organización social partiendo de las ideas provenientes de la experiencia, etc. Pero a pesar de este maremagnum teórico, la ideología enciclopedista llega a una concepción coherente y sistemática de lo que debe ser la sociedad. La sociedad debe ser una organización que se base en la igualdad de todos los hombres, en que no existan privilegios ni arbitrariedades, en el que el poder provenga de la voluntad colectiva, en que exista un mecanismo para controlar los abusos del poder (los famosos tres poderes concebidos por Locke y expuestas sistemáticamente por Montesquieu). Los grandes enciclopedistas, Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Alambert, Helvetius y sobre todo el Barón D'Holbach logran constituir un sistema de principios cuya exigencia de realización se impone definitivamente a las conciencias de la época. Estos principios son tomados como fundamento y justificación de una acción política concertada y deben ser considerados por eso como los primeros principios ideológicos de la historia (2)

Lo más característico de esta ideología desde el punto de vista de sus principios es que éstos son el resultado de una fi-

- 1) Si las conciencias son como átomos, son iguales, porque los átomos son iguales, y son libres porque aisladas y no pueden influir unas sobre otras.
- (2) Naturalmente la Revolución no puede explicarse únicamente por la ideología enciclopedista. Otros factores intervienen en ella, como el poder de los nuevos grupos sociales, la incipiente revolución industrial hecha posible gracias al adelanto de las ciencias físicas, etc.

Por eso la ideología enciclopedista no puede ser considerada como condición suficiente de la Revolución Francesa pero sí debe ser considerada como una de sus condiciones necesarias pues el cambio social que se produce a fines del siglo XVIII está esencialmente ligado a la historia del pensamiento filosófico Occidental y no puede explicarse sin ella.

lososofía sistemática de carácter especulativo. Es la época del gran racionalismo europeo, la época en que el occidental, ébrio de teoría, cree ingenuamente que la razón puede resolver todos los problemas. En la etapa de la Ilustración el pensamiento filosófico elabora sistemas gigantescos que pretenden llegar a soluciones definitivas y globales. Persigue, mucho más que el rigor y la prueba inobjetable, los resultados amplios, el conocimiento universal del mundo en todos sus aspectos, naturales, humanos y sociales. Por eso se ha llamado a este tipo de teoría, **filosofía especulativa**. Y por eso también las ideologías que la utilizan para constituir sus principios pertenecen a lo que puede denominarse la clase de las **ideologías especulativas**.

Hegel lleva a sus últimos extremos el empuje del pensamiento especulativo occidental. Rebasando todos los límites del rigor se lanza a la especulación más desenfrenada de la historia de la filosofía. Aplicando el método dialéctico trata de construir una filosofía que abarque la totalidad de lo real y de lo pensable en un sólo sistema. Su propio carácter de totalidad le confiere un efecto ideológico de alto impacto. El hegelianismo es utilizado como instrumento ideológico por diversas tendencias políticas alemanas. Una de éstas culmina en el marxismo que es una síntesis de la metodología hegeliana, de la metafísica materialista del siglo XVIII y de la naciente sociología científica. También presenta un fuerte carácter especulativo la ideología burguesa liberal que influye fuertemente en los dos últimos tercios del siglo XIX y que se deriva directamente de la ideología enciclopedista. Una de sus diferencias principales es involucrar entre sus principios el dogma de la inmutabilidad de las leyes económicas, dogma que es la versión ideológica del presupuesto epistemológico-metafísico de la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza.

Las ideologías especulativas han tenido una enorme influencia en la praxis política de Occidente. La filosofía especulativa debido a su vaguedad característica y a su vigoroso empuje imaginativo es sumamente flexible y permite justificar con gran facilidad los más diversos movimientos políticos.

cos. De allí la enorme proliferación de movimientos democráticos de corte burgés liberal y de movimientos socialistas de todo tipo que utilizan este tipo de ideología.

c) Las ideologías axiomáticas.

Con la ideología sucede exactamente lo mismo que con la técnica: el fundamento teórico avanza mucho más rápidamente que la aplicación práctica. Las teorías científicas que se utilizan para realizar las transformaciones técnicas de la realidad, son siempre antiguas en relación a los últimos adelantos. Y esto es explicable porque en general las teorías científicas se crean con una finalidad puramente cognoscitiva y a veces pasan muchos años antes de que se descubran sus posibles aplicaciones. En cuestiones de ideología sucede algo análogo. Las doctrinas filosóficas a diferencia de las científicas, presentan muchas veces aspectos relacionados con la modificación de la realidad. Pero la realidad social presenta no sólo la inercia que opone toda realidad, cualquiera que sea su tipo a ser transformada, sino que opone una resistencia activa a la modificación. Por eso la mayoría de las veces los sistemas filosóficos que son utilizados en todo o en parte como principios ideológicos, han sido creados con gran anterioridad a su función ideológica. Todas las concepciones metafísicas que son utilizadas por la ideología enciclopedista fueron creadas a su función ideológica. El hegelianismo y el marxismo son seguramente una excepción, pues tuvieron un inmediato impacto político. El marxismo sobre todo fue creado directamente como una filosofía ideológica de corte nuevo (aunque naturalmente siempre dentro del ambiente de la filosofía especulativa). Pero debido a la enorme resistencia que presenta el medio circundante al avance de las ideas socialistas, la ideología marxista prolonga su existencia hasta nuestros días. Y debido al dogmatismo intrínseco de la doctrina, en los países socialistas, es erigida en dogma oficial lo que impide el progreso ideológico. Por otro lado la filosofía del siglo XX realiza un progreso metodológico de dimensiones prodigiosas a través de un proceso de rigorización progresiva. Esto crea un campo de difícil acceso a los teóricos de la política que, en general, no son especialistas en filosofía pura. El resultado es que, hasta el presente se

siguen usando ideologías de tipo especulativo para fundamentar la praxis política. Y esto significa que se utilizan filosofías que, aunque tienen un indiscutible mérito histórico, no corresponden ya a las exigencias de rigor y claridad del pensamiento filosófico contemporáneo.

Los filósofos saben que es posible la aplicación práctica de la nueva metodología. Desde el segundo decenio del presente siglo Bertrand Russell comprende que la filosofía especulativa que se utiliza para fundamentar la praxis de los principales movimientos políticos no puede sostenerse teóricamente. De allí en adelante diversos pensadores comienzan a analizar las posibilidades de una fundamentación ideológica aplicando los resultados y los métodos de nuevo pensamiento filosófico que se diferencia del pensamiento especulativo por su rigor y su claridad, cercanos en general, y superiores a veces, al de la propia ciencia. Investigaciones de Karl Manheim (1) sobre sociología del saber, los análisis de Schumpeter (2) sobre los fundamentos filosóficos de las teorías económicas, las críticas de Karl Popper a las ideologías de carácter especulativo (3), los estudios histórico-filosóficos de Hans Barth (4) sobre la relación entre ideología, verdad y praxis contribuyen a esclarecer cada vez más la relación

-
- 1) Karl Manheim: *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1941
 - 2) Joseph Schumpeter: *Capitalism, Socialism, and Democracy*. Traducción al Inglés. Harper and Brothers, New York, 1942. Más importante aún su *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York, 1959.
 - 3) Karl Popper: *La Sociedad abierta y sus enemigos*, Editorial Paidós Buenos Aires, 1957. Karl Popper: *The poverty of historicism*, Routledge and Kegan Paul London 1957. Estas dos obras son decisivas en el proceso moderno de la crítica de las ideologías especulativas. El famoso economista Wilfredo Pareto que en su obra de Economía publicada en 1906, aunque muy influenciada aún por el concepto marxista de ideología, hace críticas de su interés a la falta de objetividad de las fundamentaciones ideológicas especulativas, puede ser considerado como un pionero de la moderna crítica ideológica.
 - 4) Hans Barth: *Verdad e Ideología*, Fondo de Cultura Económica, México 1951.

entre teoría, principio e ideología y abren la posibilidad de elaborar una ideología que pueda fundamentar la praxis política utilizando los resultados y sobre todo los métodos del moderno pensamiento filosófico. Una vez abierta la posibilidad comienza a arraigarse rápidamente. Algunos pensadores no sólo critican el tipo de fundamentación de las ideologías especulativas clásicas sino que tratan de encontrar un nuevo método de análisis y de fundamentación ideológicos. Trabajos del propio Karl Manheim (1) de Gunnar Myrdal (2) de Filmer S.C. Northrop (3), de Francis Myers (4) muestran que es posible fundamentar la praxis de manera mucho más rigurosa que en el pasado, si se utilizan instrumentos de análisis más poderosos que los utilizados en los siglos XVIII y XIX. Manheim realiza magistrales críticas de las ideologías tradicionales y propone una nueva fundamentación teórica de la democracia (1) Gunnar Myrdal hace referencia a los postulados de valor que están contenidos implícitamente en las teorías económicas, que al utilizarse como justificación de la acción política, ya sea partidaria o gubernativa tienen claro carácter ideológico. Propone, aunque sin desarrollar el tema sistemáticamente, justificar la acción transformadora partiendo de postulados o axiomas claramente definidos, (2) Northrop, de manera independiente y algunos años antes desarrolla toda una metodología de análisis utilizando como instrumento conceptos de lógica y de epistemología moderna (3) Myers analiza la influencia en la praxis de la democracia de diversas tendencias filosóficas clásicas contemporáneas (4).

- 1) Karl Manheim: Diagnóstico de nuestro tiempo, Fondo de Cultura Económica México, 1961 (1ª edición original es anterior en veinte años). También Karl Manheim Libertad, poder y planificación democrática, Fondo de Cultura Económica, México 1960 1ª edición original cuya fecha exacta no hemos podido conseguir es también muy anterior).
- 2) Gunnar Myrdal: Desarrollo y subdesarrollo, Fondo de Cultura Económica México, 1959.
- 3) Filmer S.C. Northrop: The meeting of East and West. Macmillan Co. New York 1952. Ver también del mismo autor: The taming of national.
- 4) Francis Myers: The warfare of democratic ideals. The Antioch Press, Yellow Springs, 1956.

Los panteamientos varían con cada autor pero tienen rasgos comunes: el rechazo de los métodos y de los resultados de la filosofía especulativa (especialmente de la metafísica) como instrumento de fundamentación ideológica, la utilización de métodos más rigurosos para justificar la praxis de manera más efectiva que en el pasado, la enunciación precisa de los presupuestos o postulados teóricos o normativos (o de ambos tipos) desde los cuales se parte de (manera explícita e implícita) para fundamentar la acción. Debido a que los métodos empleados en el esclarecimiento de la naturaleza de las ideologías muestran que toda fundamentación de la praxis para ser rigurosa, debe partir de **axiomas** o **postulados** bien definidos, denominamos **ideologías axiomáticas** a todas las que presenten los caracteres enumerados.

La filosofía actual ha dado ya los pasos necesarios para que exista una ideología del tipo descrito. La crítica de las ideologías especulativas ha llegado a resultados negativos incontravertibles. La concepción axiomática ha sido ya concebida con toda claridad en relación a la elaboración de un nuevo tipo de ideología. Pero hasta dónde llega nuestra información, fuera del Perú, no existe aún una ideología elaborada de acuerdo con las anteriores pautas que se utilice como fundamentación de la praxis de algún movimiento político importante.

13.-Tipo ideológico de El Perú como Doctrina.

a) La tradición especulativa de las ideologías nacionales.

Como recordará el lector, al analizar la definición de **El Perú como Doctrina** vimos que una de sus características más notables es la de haber roto con la tradición ideológica de la política nacional (1).

Más aún, esta ruptura no es sólo con la tradición peruana, sino con la tradición ideológica de los demás países. Todas las grandes ideologías que han sido utilizadas por los movimientos políticos modernos tanto occidentales como no occidentales, han utilizado la metafísica como instrumento conceptual básico, es decir han sido o son, **ideologías especulativas**. El comunismo en todas sus expresiones utiliza el sistema marxista que es típicamente metafísico y de un carácter es-

(1) Ver Primera Parte 1-c), VI.

peculativo sumamente marcado (1). Los movimientos socialistas de origen marxista, como la social-democracia, el laborismo, etc., utilizan la misma filosofía (2). Los movimientos democráticos clásicos, de corte burgés-liberal, fundan su acción en una metafísica híbrida que contiene elementos racionalistas, materialistas y atomistas, elaborados en los siglos XVII y XVIII. Después de la Segunda Guerra Mundial la ideología liberal ha experimentado profundas transformaciones y está tratando de conciliar la concepción capitalista con el humanismo. Pero no hay todavía signo de que haya abandonado el concepto de la metafísica. La política norteamericana utiliza una ideología inspirada directamente en el enciclopedismo y en el movimiento burgés-liberal que es uno de sus derivados. La Revolución Mexicana fue en gran parte producto de la acción espontánea del pueblo mexicano, pero en su aspecto ideológico es corte enciclopedista, liberal y en algunos de sus aspectos, marxista. La interpretación ideológica hecha por Zea, que es vigorosa y original y marca época en la historia de la filosofía política mexicana utiliza ideas existencialistas e historicistas de carácter metafísico (3). En cuanto a las ideologías demócrata y social cristianas, ya hemos visto que utilizan conceptos metafísicos de la filosofía medioeval.

En cuanto a países de otras regiones del mundo la situa-

-
- 1) Los comunistas niegan este carácter metafísico y especulativo del marxismo. Se trata naturalmente de una cuestión terminológica. El marxismo tiene una terminología propia, sumamente arbitraria, muy diferente de la tradicionalmente empleada por la filosofía europea. Pero si se considera que la metafísica especulativa presenta una concepción global y completa del mundo y trata de llegar a soluciones definitivas sobre la esencia de la realidad y sobre los grandes problemas del hombre, del mundo y de la sociedad, es innegable que el marxismo pertenece a la metafísica especulativa de corte clásico.
 - 2) Ultimamente (en especial el movimiento social-demócrata alemán) los viejos movimientos socialistas cuyo origen se encuentra en los planteamientos de la Segunda Internacional, han hecho intentos de superar el dogmatismo marxista. Hay síntomas de que están tratando de encontrar un nuevo fundamento de carácter marcadamente humanista, pero hasta el momento no existe aún una ideología sistemática que les sirva de nuevo fundamento.
 - 3) Leopoldo Zea, *El Occidente y la conciencia de México*.

ción es la misma. China utiliza ahora el marxista. Japón es un mosaico en donde hay grupos de las más diversas tendencias. Pero todas ellas son, en lo ideológico, de origen Occidental. Unos grupos utilizan la ideología marxista, otros la burgués-liberal, otros el tipo tipo de ideología que persigue la armonización del capitalismo con el humanismo de origen enciclopedista. El principal movimiento político de la India tiene una posición muy original pues utiliza entre, otros fundamentos de su praxis política, concepciones inspiradas en la filosofía rrahmánica y védica y estas filosofías son profundamente metafísicas.

En el Perú los primeros movimientos políticos con orientación ideológica, como el liberalismo de Luna Pizarro y Sánchez Carrión, se inspiraron en el enciclopedismo. El civilismo utilizó la ideología burgués-liberal. Piérola es sobre todo un caudillo y no tiene una ideología muy definida. Pero es indudable que sus motivaciones ideológicas fueron de origen enciclopedista y y también burgués-liberal. El comunismo peruano, en todas sus expresiones, utiliza la filosofía marxista. El aprismo en su primera etapa también utiliza el marxismo y en su segunda etapa del espacio-tiempo histórico, trata de hacer una síntesis del marxismo con la filosofía relativista. No deja en ningún momento de utilizar ciertos esquemas marxistas básicos como la dialéctica, que son típicamente metafísicos. En cuenta a la filosofía relativista, la ideología aprista la confunde, mediante una interpretación aberrante, con la teoría de la relatividad de Einstein (1).. Puede por eso afirmarse, con plena certeza, que la tradición ideológica nacional es una tradición especulativa.

b) El Perú como Doctrina es una ideología axiomática.

Cuando mostramos el hecho notable de que **El Perú como Doctrina**, a pesar de ser una ideología esencialmente ligada a la historia y a la tradición (o mejor por ese mismo hecho), significaba una ruptura radical con nuestra tradición ideológica, no podíamos decir aún cuál era su tipo ideológico. Sólo anotamos un hecho negativo, aunque preciso. Fernando Ee-

1) En el segundo tomo de este Manual, CRITICA IDEOLOGICA, se explica detalladamente en qué consiste esta aberración interpretativa.

laúnde al rechazar las filosofías foráneas como medio de justificación de la praxis política, rechaza las ideologías de carácter metafísico. No tiene importancia que Belaúnde asuma esta actitud partiendo de la reflexión filosófica sistemática o de un enfoque intuitivo del significado de las ideologías. Lo importante es que tiene el convencimiento de que las ideologías de los demás movimientos políticos nacionales son eficaces para resolver los problemas del Perú. Es indudable que su rechazo de las filosofías foráneas se refiere concretamente al marxismo, al oprismo, tanto en sus aspectos marxistas como en su segunda etapa del espacio-tiempo histórico, y al conservadorismo de tendencia burgués-liberal. A hora bien, todas estas ideologías son de carácter marcadamente especulativo. Y lo importante es el hecho de que **El Perú como Doctrina** no tenga nada que ver con los sistemas filosóficos utilizados por las ideologías rechazadas.

Si **El Perú como Doctrina** no es una ideología especulativa de contenido metafísico, es natural pensar que se trata de una ideología de tipo axiomático. Pero naturalmente, esta afirmación debe ser probada. Para hacerlo hay que comparar sus rasgos principales con las notas características de las ideologías axiomáticas. Estos caracteres, como se desprende de los análisis efectuados en la sección 12-c) son los siguientes: Primero, las ideologías axiomáticas prescinden por completo de toda utilización de la metafísica o de cualquier tipo de filosofía especulativa. Segundo, emplean conceptos claros que se pueden utilizar de manera concreta y precisa. Tercero, parten de principios claramente establecidos, que se utilizan como verdaderos axiomas o postulados. Cuarto, de estos principios se derivan todos los demás, y todas las exigencias de acción transformadora, que son las que fundan y justifican la acción. Veamos si **El Perú como Doctrina** cumple con estos requisitos.

Sobre la primera nota no puede existir duda. La prescindencia de la metafísica y, en general, de la filosofía especulativa como elemento ideológico, es la primera que se observa en los planteamientos de Belaúnde. En **El Perú como Doctrina** no se encuentran las frases características de las ideologías tradicionales, esos giros que revelan de manera tan típica el origen metafísico y especulativo de la filosofía

utilizada: leyes inmutables de la naturaleza humana, esencia racional de la realidad, contradicciones de la dialéctica, alienación y autocreación del ser, armonía producida por la oposición de las fuerzas individuales, etc., etc. El rechazo que hace el autor de las ideologías fundadas en las filosofías extranjeras (1) no es una actitud efectista. Se deriva de un profundo convencimiento. Belaúnde está persuadido de que las ideologías que utilizan filosofías extranjeras no son adecuadas para resolver los problemas de la política nacional. Por eso **El Perú como Doctrina** emplea otro tipo de fundamentación y es tan distinta de las tradicionalmente utilizadas. Esta diferencia desconcierta a muchos ideólogos y críticos de la política. Al encontrarse con un lenguaje que no es el suyo, que formula principios completamente distintos de los acostumbrados, tienen la impresión de que los planteamientos no son sistemáticos, que no corresponden a lo que debe ser una ideología. Sin embargo, la situación es la opuesta. En relación a las exigencias de rigor del moderno pensamiento filosófico, las ideologías clásicas carecen de precisión y de carácter sistemático, porque las filosofías que utilizan son especulativas, contienen principios y conceptos vagos, y derivaciones de consecuencias falaces e inexactas son en una palabra, demasiado literarias.

El Perú como Doctrina, en cambio, emplea conceptos claros, puesto que utiliza palabras tomadas de las ciencias sociales y del lenguaje común. No son conceptos tan rigurosos como los que emplean las disciplinas lógico-matemáticas, porque ningún conocimiento de la realidad puede tener el rigor de las ciencias formales. Pero no puede esperarse que una ideología tenga un rigor superior al que, en general, tienen las ciencias sociales. Las palabras **tradicición, historia, cooperación popular, equilibrio hombre-tierra, planificación, trabajo**, etc. son palabras claras, utilizadas por las diversas ciencias sociales, que pueden entenderse de manera objetiva, es decir, que tienen un sentido prácticamente igual para todos.

Además de estos conceptos, **El Perú como Doctrina** utiliza conceptos del lenguaje común. Desde luego, estos concep-

1) Ver Primera Parte, I-c), III

tos no son tan rigurosos como los utilizados por las ciencias sociales, pero tienen, sin embargo, una notable precisión. Es frecuente creer que el lenguaje común es vago e inseguro.

Pero esto es un error. Lo que sucede es que todo lenguaje común o natural presenta expresiones problemáticas que se distinguen por su vaguedad y ambigüedad significativa. También existe vaguedad y ambigüedad en algunas de sus formas de razonamiento. En los lenguajes utilizados por las ciencias, estas vaguedades y ambigüedades son mucho menores (aunque nunca pueden eliminarse del todo). Pero fuera de estas dificultades que son casos límites, las palabras y las proposiciones del lenguaje natural, así como sus razonamientos, son claros y seguros. La mayor parte de las veces, cuando se utiliza el lenguaje común para comunicar conocimientos, para expresar sentimientos, para dar órdenes, se obtienen resultados inobjetables. En cambio esto no sucede con el lenguaje empleado por la metafísica y la filosofía especulativa tradicional. Los modernos análisis lingüísticos, hechos posibles gracias al progreso extraordinario de la lógica y de la semántica, muestran sin lugar a duda, que el lenguaje natural es mucho más claro y seguro que el lenguaje de la metafísica.

En cuanto a la tercera nota, es un hecho que **El Perú como Doctrina** se funda en ciertos postulados o axiomas que cumplen una clara función de **principios ideológicos**. La tesis de que se deben tomar la tradición y la historia del pueblo peruano, como fuente de inspiración para resolver los problemas políticos es uno de sus axiomas. Es fundamental porque es explícito y cumple además una **función metodológica de selección**. Es el punto de partida para encontrar los demás axiomas o principios. Una vez que se decide que la historia y la tradición del pueblo peruano deben ser la fuente de inspiración para la acción política, se despliega una amplia gama de posibilidades de encauzamiento de la praxis. Ya hemos visto (1) cómo la búsqueda en el pasado es un verdadero método, que hemos denominado **anabásico**, que consiste en encontrar la solución dada por el pueblo a un problema

(1) Primera Parte 1-b), V.

similar o análogo al problema actual. El presente sirve de orientación dentro de la inmensidad de posibilidades que ofrecen la historia y la tradición. La existencia de un problema de urgente solución nos induce a buscar en el pasado la manera cómo reaccionó nuestro pueblo ante problemas análogos. En esta forma se van descubriendo nuevos principios ideológicos que son otros tantos axiomas o postulados de la doctrina. Ya hemos visto que estos principios, tal como han sido enunciados por Fernando Belaúnde, son seis, y que el método permite seguir descubriendo muchos más. En el presente Manual, incluimos cinco más. En total once **axiomas claramente formulados. El Perú como Doctrina** enuncia la tesis de que la historia y la tradición del pueblo peruano deben ser una fuente de inspiración para la acción política. Esto quiere decir que el pueblo puede enseñarnos el camino para hallar la solución de nuestros problemas nacionales. En realidad Belaúnde lo dice claramente: (1) **el pueblo es nuestro maestro**. Hasta aquí lo explícito. Pero si el pueblo es el maestro, es el que tiene la capacidad de enseñarnos el camino, entonces es **el primer protagonista de la historia del Perú**. Porque el Perú actual es, sobre todas las cosas, un dramático conjunto de problemas, una urgencia inaplazable de solución. Belaúnde descubre que esta solución se encuentra en el pueblo mismo, en aquel pueblo que fue olvidado y despreciado durante tanto tiempo. Nuestra ideología lo ubica en el centro del proceso histórico y descubre en él el máximo valor humano. Pero si el pueblo es el máximo valor, los individuos, las personas son valores intangibles, porque **el pueblo es la reunión de los hombres y las mujeres que constituyen la nación**.

El Perú como Doctrina consiste en afirmar este valor intangible de todos los peruanos, este valor que obliga a considerarlos como fines e nsi, como la meta de toda praxis política. Implícitamente, descubrimos así un axioma fundamental, un axioma típicamente **humanista**. El hecho de que sea un axioma implícito no le resta su carácter axiomático, ni le resta importancia en relación a los demás. Al revés. Su ca-

(1) Primera Parte 1.b), I.

rácter implícito muestra que está supuesto por todos los demás. No puede objetarse tampoco que una ideología tenga postulados implícitos. Hemos visto que **El Perú como Doctrina** es una ideología sistemática que tiene, en su punto de partida, como primer postulado, un principio implícitamente formulado de carácter metodológico que nos permite descubrir otros principios igualmente explícitos. Nuestra ideología cumple, así, su función fundadora sin que sea necesario explicitar nada que no haya sido ya formulado explícitamente. Pero la riqueza misma de sus principios permite descubrir en ellos supuestos de la mayor importancia. El análisis y la sistematización permiten formular estos supuestos y contribuyen así a una comprensión más profunda de la doctrina. La evidenciación de los supuestos implícitos en relación a las ideologías puede compararse a lo que sucede en relación a las teorías científicas. La mayor parte de las teorías científicas matemáticas y físicas, en su formulación inicial contienen, además de los axiomas explícitamente indicados, axiomas implícitos que son posteriormente evidenciados mediante un elaborado proceso de análisis.

De los principios considerados se desprenden diversas consecuencias. De acuerdo con lo que hemos dicho, cada principio ideológico es una exigencia de realización, porque es lógico que si queremos realizarlos tengamos que cambiar la sociedad en un sentido determinado. Así, del principio de la cooperación popular, se deriva que tenemos que crear un sistema nacional de cooperación popular, del principio del equilibrio hombre-tierra, se deriva la necesidad de la reforma agraria, del principio de la planificación, se deriva la necesidad de planificar nuestro desarrollo, etc. La conexión lógica entre el principio y la modificación de la sociedad real, rasgo esencial a toda ideología, es una nota evidente en **El Perú como Doctrina**.

Pero además de este carácter derivativo, en toda ideología existen derivaciones en el plano de los principios. Cada principio impone cierto tipo de modificación de la realidad social dentro de los que funciona la ideología, pero además, del conjunto de los principios se pueden derivar o deducir nuevos principios. Este lo hemos hecho en relación al princi-

pio implícito, es decir, en relación al principio humanista. La segunda parte del manual consiste, sobre todo, en la deducción de las consecuencias que se derivan de dicho principio. Si este principio es realmente un supuesto de **El Perú como Doctrina**, nuestra ideología conduce lógicamente hacia determinadas consecuencias. Creemos haber demostrado esta tesis de manera precisa (1). Pero además es posible derivar de los once principios explícitos de la ideología, nuevos principios. Es posible mostrar por ejemplo como del principio de la **sociedad justa** se pueden derivar alguno de los principios restantes, como por ejemplo el principio de la democracia, de la propiedad como función social, de la justicia distributiva. Estas derivaciones se prestan a diversos análisis lógicos y semánticos del mayor interés, pero habrían alargado demasiado el contenido del presente Manual y por eso hemos preferido dejarlas para futuras investigaciones. Otro aspecto interesante de la ideología es que contiene principios de diversos grados de generalidad; así el principio de justicia distributiva es más general que el del equilibrio-hombre-tierra. Sin embargo, el segundo no puede deducirse del primero porque indica algo más que la justicia en relación a la distribución de la tierra. La justicia se puede alcanzar mediante la propiedad estatal de la tierra, y aunque es cierto que técnicamente, para que el pueblo esté bien alimentado, el producto de la tierra debe armonizarse con el crecimiento de la población, el principio del equilibrio-hombre-tierra inspirado en la organización del Imperio remite no sólo a la justicia sino también a la pequeña propiedad rural. Es decir, a un determinado tipo de reforma agraria. Es un principio muy concreto, ya muy cerca del programa, aunque aún lo suficientemente general para pertenecer a la ideología porque no determinan la extensión de la tierra, ni los procedimientos mismos de la redistribución, cosas que dependen no solamente de la necesidad de hacer justicia y de la conveniencia de la pequeña propiedad, sino además de las condiciones técnicas de la producción agraria. Otro aspecto de gran interés es el paralelismo entre las con-

1) O sea, con el tipo de precisión que puede lograrse en un texto no formalizado.

secuencias del principio humanista implícito y los principios explícitos de la ideología. Hemos visto que Belaúnde supone un principio de carácter humanista, que sirve de transfondo al desarrollo de toda la ideología y que le confiere su último sentido. Este principio es de una enorme riqueza de contenido y por eso se desprenden de él una serie de importantes consecuencias. El hecho de que estas consecuencias coincidan en su mayor parte con los principios explícitos, que reciben su sentido de la historia y de la tradición del pueblo peruano, es uno de los aspectos más extraordinarios de la doctrina. Para explicar esta coincidencia es necesario remontarse a la historia de la cultura y a la antropología cultural, que, como hemos visto, nos revelan el carácter antropocéntrico de la civilización andina.

Como se ve **El Perú como Doctrina** es una ideología sistemática cuyos principios son de extraordinaria riqueza de contenido y que ofrece al análisis tanto lógico como semántico una materia prácticamente inagotable. Conforme se profundice el análisis se irán descubriendo nuevas e interesantes relaciones. Pero no es necesario ir más lejos por el momento pues, el nivel analítico del pte. texto rebasa el de los contextos tradicionales (1) y es más que suficiente para probar la hipótesis planteada al comienzo de la presente sección. **El Perú como Doctrina es una ideología axiomática.** Ninguno de sus planteamientos remite a la filosofía especulativa de tipo metafísico, sus términos primitivos y sus enunciados son claros y precisos, sus principios son verdaderos axiomas que tienen además la ventaja de que no son proposiciones de carácter cognoscitivo que requieren ser probadas. Son simplemente normas para la acción, actos de voluntad que constitu-

1) Las ideologías tradicionales han estado tan sumidas en el ambiente ingenuo y semiliterario de las filosofías especulativas que ninguna de ellas se ha planteado siquiera el problema de la conexión entre los principios y sus consecuencias lógicas, especialmente en relación a las exigencias de acción. Hasta donde llega nuestra información los ideólogos clásicos, ni en el Perú ni en otros países, habían diferenciado con claridad entre principio y consecuencia, ni habían intentado un análisis preciso de la estructura de las ideologías.

yen un proyecto colectivo. Por último, hay una trabazón lógica entre los principios y sus consecuencias para el encauzamiento de la acción. Si se tiene en cuenta que hasta 1959, fecha en que aparece *La conquista del Perú por los Peruanos*, el libro fundamental de Fernando Belaúnde, solamente existían planteamientos filosóficos incompletos sobre los caracteres que deberían tener las nuevas ideologías axiomáticas, se puede asegurar sin ningún peligro de parecer movido por un espíritu exclusivista o partidario que *El Perú como Doctrina* es la primera ideología axiomática utilizada de manera eficaz por un partido político. Fernando Belaúnde al crear una ideología de contenido simple y claro, inspirada en la tradición y la historia del pueblo peruano, al rechazar las ideologías basadas en filosofías extranjeras, al expresar su pensamiento político a través de supuestos humanistas, ha dado un paso importante en la historia del pensamiento ideológico. Estamos convencidos de que ya terminó la era de las viejas ideologías de carácter especulativo que, por lo mismo que eran vagas y complejas, permitían justificar todo y hacer interpretaciones contradictorias. La evolución del pensamiento filosófico impone de manera inimitable la iniciación de una nueva etapa.

Los síntomas son inequívocos. Gracias a Fernando Belaúnde Terry el Perú ha dado el primer paso en esta dirección colocándose en la vanguardia del pensamiento ideológico.

INDICE TEMATICO

- Acción Popular, definición partidaria de... págs. 28, 84,
(ver Perú como Doctrina).
- Análisis Racional... pág. 141, 142.
- Anti-Imperialismo, concepto de... pág. 168.
- Arcaísmo (en relación al Perú como Doctrina)... pág. 110.
- Capitalismo, características del... págs. 194, 195, 196.
- Clases, lucha de... págs. 187, 188.
- Cristianismo, aporte positivo del... págs. 122, 138, 139, 140
141.
- Crisis económica .. pág. 64.
- Crédito, revolución del... pág. 91.
- Conquista del Perú, resultado de la... págs. 15, 16, 20, 84,
y 254.
- Conquistadores, actitud de los... pág. 20.
- Cultura occidental... págs. 19, 21, 117, 118, 119, 140.
- Conquista del Perú por los peruanos, concepto ideológico de
la... págs. 80, 81, 82, 83.
- Cooperación Popular... págs. 40, 41, 54, 89.
- Cooperación Popular, antecedente histórico de... págs. 41, 149
- Cooperación Popular, principio ideológico de... págs. 41, 42,
43, 44, 89, 90.
- Cooperación civil militar... págs. 81, 83.
- Clase media, surge la... pág. 23.
- Chauvinismo (en relación al Perú como Doctrina)... pág. 113.
- Desgarramiento inicial, concepto del... págs. 15, 17, 33, 162.
- Desprecio, (a los aborígenes)... pág. 24.
- Desprecio, superación del... págs. 25, 26, 129.
- Desarraigo, concepto y antecedentes históricos del... pág. 49.
- Democracia, concepto de la... págs. 76, 86.
- Democracia, tradición de (en el antiguo Perú)... págs. 77, 78.
- Desarrollo, concepto de... pág. 82.
- Distribución y redistribución, conceptos de... pág. 56.
- España, sentido civilizador de... págs. 21, 121.
- España, influencia positiva de... págs. 22, 121, 122.

- Equilibrio hombre-tierra, concepto del... págs. 45, 55, 80, 90.
 Equilibrio hombre-tierra, antecedente histórico del... pág. 46.
 Estado de servicio, concepto del... págs. 60, 61, 62, 63, 74, 80, 87, 93, 99, 105, 203, 204.
 Estado, concepto de... págs. 97, 98.
 Empleo pleno, importancia del... págs. 65, 66.
 Estructuras, cambio de las... págs. 82, 84, 124, 144, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 183, 184, 188, 189, 194, 201, 202, 203
 Educación... pág. 92.
 Emancipación del Perú, proceso ideológico de la... págs. 157, 158, 159, 160.
 Exilados, concepto de... pág. 17, 18.
 Grupos dominantes... pág. 143.
 Humanismo, definición de... pág. 136.
 Humanismo... págs. 104, 118, 127, 136, 137, 138, 141, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157.
 Humanismo situacional, concepto de... págs. 127, 135, 150, 156, 157, 160, 161, 162.
 Humanismo, concepción revolucionaria del... págs. 144, 170, 171, 172.
 Humanismo abstracto, concepto de... pág. 162.
 Humanismo como sistema, el... págs. 165, 166, 167, 168.
 Humildes, dignidad de los... pág. 39.
 Ideología, concepto de... págs. 9, 86, 88, 92, 211, 212, 213, 214, 215, 219, 224, 225, 227, 228, 229.
 Ideologías europeas... pág. 39.
 Ideología y política... págs. 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 227, 228, 229, 230, 231, 232.
 Ideología y programa... págs. 233, 234, 235, 236.
 Ideología, proceso histórico de las... págs. 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244.
 Indigenismo (en relación al Perú como Doctrina)... pág. 114.
 Indígena, el llamado problema... págs. 128, 129, 130.
 Integración, necesidad de la... págs. 67, 68.
 Justicia distributiva... págs. 55, 56, 80.
 Justicia social (en el Incario)... págs. 101, 102.
 Mestizaje... págs. 23, 53, 54, 81, 114.
 Mestizaje, aurora del... pág. 20.
 Mestizaje de la economía... págs. 52, 80.

- Meta**, concepto político de... págs. 89, 90.
Mitimaes, importancia y opiniones sobre los... págs. 50, 51.
Nacionalismo, concepto de... págs. 34, 85, 113, 114.
Nacionalismo populista, concepto de... págs. 114, 126, 127.
Ocupación plena, conceptos sobre la... pág. 64.
Oligarquía, concepto de... pág. 231.
Perú como doctrina, definición de... págs. 7, 8, 28, 29, 93, 110, 111, 117, 120, 126, 127.
Perú como doctrina, respuesta ideológica al desgarramiento inicial... págs. 33, 115, 164.
Perú como doctrina, tesis revolucionaria del... págs. 35, 36, 84, 85, 111, 112, 122, 123, 125, 149, 172, 173, 174.
Perú como doctrina, el contenido ideológico del... págs. 40, 59, 60, 79, 86, 87, 93, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 128, 130, 131, 146, 147, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252.
Perú como doctrina, ubicación ideológica del... págs. 135, 163, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253.
Perú como doctrina, interpretación humanista del... págs. 136, 145, 146, 147, 148, 163, 164, 250, 251, 252.
Perú como doctrina, esencia mestiza del... págs. 115, 116, 117.
Perú, nacimiento del... pág. 17.
Perú, país mestizo... págs. 24, 114, 116.
Perú, fuente de inspiración populista... págs. 31, 92, 109, 110, 111.
Pueblo, importancia del... págs. 32, 33.
Pueblo peruano, tradición del... págs. 37, 38, 92, 109, 110, 112.
Pueblo, concepto populista del... págs. 146, 147, 148.
Planificación... págs. 48, 91, 105.
Planificación, antecedente histórico de la... págs. 48, 49, 115.
Producción, problemas de la... págs. 56, 93, 94.
Propiedad, función social de la... págs. 69, 70.
Propiedad, evolución histórica de la... págs. 71, 72.
Programa, concepto político de... págs. 88, 91, 92.
Programa de Acción Popular... págs. 88, 89.
Praxis política, justificación de la... págs. 220, 221, 222, 233.
Poder, conquista del... pág. 175.

- Poder, grupos de...** págs. 199, 200, 201.
Racionalismo, aparición del... pág. 141, 142.
Racismo... pág. 167.
Reforma Agraria, inspiración histórica de la... pág. 47.
Revolución... (ver... Perú como Doctrina, tesis revolucionaria del...)
Revolución pacífica, concepto de... págs. 183, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 205, 206.
Selva, conquista de la... pág. 81.
Sociedad Adiafórica, concepto de... págs. 96, 98, 99, 104.
Sociedad Antropocéntrica, concepto de... págs. 96, 99, 103, 105, 106.
Sociedad sin clases... págs. 168, 169, 170.
Sociedad justa... págs. 73, 74, 75, 76, 82, 85, 118, 119, 120, 168, 169, 178, 186, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 218, 252.
Tradición e historia... págs. 30, 35, 37, 38, 85, 96, 109, 110, 112.
Trabajo y técnica... págs. 55, 94, 95.
Trabajo, culto al... págs. 57, 66.
Trabajo, conceptos ideológicos sobre el... págs. 58, 59, 63.
Trabajo, la Sociedad Andina y el... págs. 58, 59, 75, 93, 94.
Violencia, conceptos sobre la... págs. 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191.

INDICE ONOMASTICO

- Bacon, Francis... págs. 213, 238.
Barth, Hans... págs. 212, 242.
Baudin, Luis... págs. 47, 50, 58, 63, 66, 72, 100
Belauñde, Fernando... págs. 5, 7, 8, 26, 28, 29, 30, 33, 37,
40, 45, 52, 54, 57, 59, 60, 61, 81, 83, 108, 114, 126,
128, 130, 131, 132, 146, 147, 149, 193, 205, 206, 207,
247, 248, 250, 253, 254.
Carlos V, Emperador... pág. 16.
Castilla, Ramón... pág. 22.
Castro Pozo, Hildebrando... págs. 128, 131, 132.
Cieza de León, Pedro (Cronista)... págs. 47, 49, 56.
Constantino (Emperador Romano)... pág. 177.
D'Alambert, Jean Le Rond... págs. 213, 239.
Descartes, Renée... pág. 174.
Diderot, Denis... pág. 213.
Djilas,, Milovan... pág. 188.
Einstein, Albert... pág. 240.
Filmer S. C. Northrop... pág. 243.
 Garcilaso Inca de la Vega (Cronista)... págs. 41, 47, 63, 101,
102.
Gregorio VII (Papa)... pág. 139.
Helvétius, Claude-Adrien... págs. 213, 214, 239.
Hobbes, Thomas... págs. 213, 238.
Hume, David... págs. 213, 238.
Kant, Manuel... pág. 142.
López Martínez, Héctor... págs. 10, 21.
López Raygada, Jaime... pág. 10.
León Díaz, Jorge... pág. 67, 83.
Locke, John... págs. 213, 238, 239.
Luna Pizarro, Francisco Javier de... pág. 246.
Manyard Keynes, Lord... pág. 64.
Mannheim, Karl... págs. 212, 215, 242, 243.
Marías, Julián... págs. 172, 176.

- Mariátegui, José Carlos... págs. 128, 130, 131, 132.
 Marx, Karl... pág. 214.
 Métraux Alfred... págs. 50, 51, 77, 102.
 Mendoza, Enrique... págs. 10, 72, 172.
 Miró Quesada, Francisco... págs. 3, 11, 28, 127, 136, 176,
 214, 233.
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de... pág. 239.
 Myrodat, Gunnar... pág. 243.
 Myres, Francis... pág. 243.
 Ortega y Gasset, José... pág. 109, 172, 176.
 Pachacutec, (Inca... pág. 50.
 Ferraux, Francois... págs. 95, 169.
 Pizarro, Pedro (Cronista)... pág. 58.
 Pize, Kennetti... pág. 162.
 Polo de Ondegardo, Juan (Cronista)... pág. 77.
 Popper, Karl... pág. 242.
 Romero, Francisco... pág. 157.
 Rostov Walt... pág. 95.
 Rousseau, Juan Jacobo... pág. 213, 239.
 Russell, Bertrand... pág. 242.
 Sánchez Carrión, José Faustino... pág. 246.
 Scheler, Max... pág. 215.
 Schripoter, Joseph... pág. 242.
 Sartre, Jean Paul... pág. 157.
 Sarmiento de Gamboa, Pedro (Cronista)... pág. 77.
 Seoane, Edgardo... págs. 28, 48.
 Stern, William... pág. 142.
 Tola, Enrique... pág. 10.
 Toledo, Francisco de... págs. 22, 77.
 Toynbee, Arnold... págs. 51, 68, 100, 101.
 Tracy, Destutt de... págs. 211, 215.
 Valera, Blas (Cronista)... págs. 41, 47.
 Valcárcel, Luis E... págs. 41, 56, 62, 66, 68, 74, 77, 83, 103.
 Valle, Manuel... pág. 69.
 Vega, Juan José... págs. 10, 16.
 Voltaire, Francois-Marie Aronet... págs. 213, 239.
 Zea, Leopoldo... pág. 245.

INDICE GENERAL

Dedicatoria	Pág.	5
Prólogo	"	7
I PARTE		
El Perú como doctrina	"	13
Introducción: despliegue del horizonte histórico	"	15
a) El desgarramiento inicial	"	15
b) El exilio de los olvidados	"	17
c) La aurora del mestizaje	"	20
d) El Perú como doctrina y el puente sobre el abismo	"	24
I.— EL PERU COMO DOCTRINA ES LA IDEOLOGIA DE ACCION POPULAR	"	28
a) El Perú como doctrina es la única ideología de Acción Popular	"	28
b) Definición del Perú como doctrina	"	29
c) Análisis de la definición	"	32
1.—El Pueblo	"	32
2.—El nacionalismo	"	34
3.—Fuente de inspiración	"	35
4.—Tesis revolucionaria	"	35
5.—Criterio de selección del problema de la tradición	"	36
6.—Ruptura con la tradición ideológica	"	38
II.— EL CONTENIDO IDEOLOGICO DEL PERU COMO DOCTRINA	"	40
a) Cooperación Popular	"	40
b) Equilibrio hombre-tierra	"	45
c) Planificación	"	48
d) Mestizaje de la economía	"	52
e) Justicia distributiva	"	55
f) Culto al trabajo	"	57

g) El Perú como doctrina es una ideología abierta y una fuente inagotable de inspiración	"	59
POLITICA DE OCUPACION PLENA	"	64
INTEGRACION	"	67
FUNCION SOCIAL DE LA PROPIEDAD	"	69
LA SOCIEDAD JUSTA	"	73
DEMOCRACIA	"	76
III. - DERIVACION DE LOS DEMAS PRINCIPIOS IDEOLOGICOS	"	79
a) Principios y consecuencias ideológicos	"	79
b) La conquista del Perú por los peruanos	"	80
c) Acción Popular es un partido nacionalista y democrática	"	84
IV. - DE LA IDEOLOGIA AL PROGRAMA	"	86
a) La ideología es la transformación de la realidad	"	86
b) El Perú como doctrina y la ideología de Acción Popular	"	88
V. - FUNDAMENTO HISTORICO-CULTURAL COMO DOCTRINA	"	92
a) El enigma del pasado como solución del presente	"	92
b) Sociedades adifóricas y sociedades antropocéntricas	"	96
c) Sociedad andina y sociedad occidental	"	99
d) Caracteres generales de las sociedades antropocéntricas	"	105
VI. - RESPUESTAS A POSIBLES OBJECIONES	"	107
a) Diversos tipos de objeciones	"	107
b) El Perú no puede ser doctrina	"	109
c) Arcaísmo	"	110
d) Chauvinismo	"	113
e) Indigenismo	"	114
f) El Perú como doctrina es una ideología anti-	"	

occidental y anti-hispánica	" 117
g) Ideología revolucionaria y programa moderado	" 122
h) El nacionalismo es incompatible con la universalidad de las ideologías	" 126
i) El Perú como doctrina pretende ser humanista pero el humanismo es incompatible con el nacionalismo	" 127
j) El Perú como doctrina no es una ideología nueva ni original	" 128

II PARTE

VII.— EL PERU COMO DOCTRINA ES UNA IDEOLOGIA HUMANISTA	" 135
a) Ubicación ideológica del Perú como doctrina	" 135
b) El humanismo como actitud y como ideología	" 136
c) Prueba de que el Perú como doctrina es una ideología humanista	" 145
VIII.—EL PERU COMO DOCTRINA ES UN HUMANISMO SITUACIONAL	" 150
a) Humanismo abstracto y realización concreta	" 150
b) Humanismo, situación histórica y teoría moderna de las significaciones	" 155
c) Humanismo situacional	" 160
d) Paso del humanismo al Perú como doctrina	" 163
e) Paso del Perú como doctrina al humanismo	" 164
IX.— TEORIA DE LA REVOLUCION	" 165
a) El humanismo como sistema	" 165
b) El humanismo como exigencia de transformación y los caracteres generales de los procesos revolucionarios	" 170
Cambio de vigencia	" 171
Conquista del poder, transformación de estructuras y ritmo revolucionario	" 175

c) La sociedad justa como meta de la praxis revolucionaria y el problema de un humanismo consistente	.. 178
d) La violencia como parte del sistema y la violencia como último recurso	.. 181
e) La desaparición de la violencia como sentido del proceso revolucionario	.. 185
f) El punto de partida y el punto de llegada	.. 193
g) De la revolución en el Perú	205

III PARTE

X.— DIVERSOS CONCEPTOS DE IDEOLOGIA	.. 211
a) La ideología como tratado de las ideas	.. 211
b) La ideología como fundamentación de la praxis política	.. 215
XI.— LA IDEOLOGIA COMO FUNDAMENTACION DE LA PRAXIS POLITICA	.. 216
a) La ideología como justificación	.. 216
b) Diversas maneras de justificar la praxis política	.. 220
c) Unidad estructural del proceso de fundamentación	.. 224
d) Ideología y programa	.. 233
XII.—BREVE HISTORIA DE LA IDEOLOGIA	.. 236
a) Etapa de las pre-ideologías	.. 236
b) Las ideologías especulativas	.. 238
c) Las ideologías axiomáticas	.. 241
XIII.— TIPO IDEOLOGICO DEL PERU COMO DOCTRINA	.. 244
a) La traducción especulativa de las ideologías nacionales	.. 244
b) El Perú como doctrina es una ideología axiomática	.. 246
Indice Temático	.. 257
Indice Onomástico	.. 261
Indice General	.. 263

F I N

