

JÜRGEN HABERMAS Y LA FALLIDA MODERNIDAD PERUANA

Jürgen Habermas and the Failure of Peruvian Modernity

Dr. Richard Antonio Orozco C.*

Recepción: 29-05-2017
Aceptación: 18-05-2018

RESUMEN

En este artículo el autor busca explicar por qué la vida moderna en el Perú es caótica. Para ello el autor utiliza los conceptos de Habermas, especialmente el concepto de acción comunicativa. Lo que encuentra el autor con su análisis es que la modernidad en el Perú es fallida debido a la escasez de ese tipo de acción que busca el entendimiento. La modernidad en el Perú se desarrolla mediante acciones que buscan imponerse y eso es más bien un retroceso hacia una acción primitiva y no moderna.

PALABRAS CLAVE

Modernidad, Acción comunicativa, Habermas, Modernidad peruana, Racionalidad.

ABSTRACT

In this paper the author seeks to explain why modern life in Peru is chaotic. To this purpose, the author makes use of the concept of communicative action introduced by Habermas. The author finds that modernity in Peru has failed due to the scarcity of the sort of action that seeks understanding. Instead, modernity in Peru develops through actions that seek to impose themselves, and that constitutes a regression towards a primitive and non-modern action.

Keywords:

Modernity, Communicative Action, Habermas, Peruvian Modernity, Rationality.

* Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad de Lima: Richard.orozco@unmsm.edu.pe

Introducción

La modernidad en el Perú es endeble, paradójica y frustrante. Es tal y como la describió Charles Taylor cuando afirmaba que, así como habrá quienes busquen defenderla también habrá quienes critiquen y busquen distanciarse (Taylor, 1994). Lamentablemente su carácter aporético no es superficial, es que en verdad supone un proceso que es percibido, desde un punto de vista, como un logro, pero desde otro punto de vista es un lamentable deterioro, declive o pérdida. Ese no es un privilegio de nuestra nación, es evidente que dicho carácter describe la modernidad en el mundo, pues, nuevamente desde Charles Taylor, esa parece ser una característica típica de la modernidad (Taylor, 1994).

Mas, a pesar de tal "normalidad", la situación en nuestro país, y peor en nuestra ciudad, es alarmantemente singular. En muchos lugares, la modernidad puede ser aporética, es decir, sentirse como logro y al mismo tiempo como declive, pero tal aporía no llega a los niveles alarmantes en que puede llegar en nuestra vida limeña. Nosotros nos vemos confrontados ante la modernidad a una situación que es frustrante y decepcionante. El tráfico, el estrés, la informalidad, la cultura chicha, la ley del vivo, "el pendejo y medio", son solo algunas formas de tal situación traumática. El problema del centralismo limeño nos obliga a quedarnos aquí, pero muchos de nosotros, si lo pudiéramos, nos iríamos sin pensarlo de esta ciudad asfijante.

La pregunta, sin embargo, que merece la pena hacerse, es si la modernidad es en sí misma tal y como la sufrimos en esta ciudad y en este país. Y la respuesta no parece ser evidente. En muchos lugares del mundo, la modernidad puede también

ser paradójica, pero no a los niveles alarmantes en que llega a nuestra sufrible experiencia. La modernidad puede ser aporética y no necesariamente opresiva. Subsiste algo en nuestra modernidad que debe ser analizado y transformado. Ese algo le da tal carácter insufrible que no necesariamente está en el ser mismo de la modernidad, sino que más bien es expresión de una forma de modernidad, justo aquella forma que ha asumido en nuestros rincones. Honestamente, creo que la filosofía guarda una deuda con la sociedad peruana por no haber logrado brindar una comprensión conceptual de tal situación, y eso es lo que hace que no tengamos conceptos apropiados para mirar la modernidad fallida en nuestro país. Ese algo que la modernidad peruana no logra entender es debido a esa carencia conceptual. Creo que los historiadores han alcanzado varios logros para ayudarnos a comprender esa modernidad fallida, pero creo también que los filósofos no han aportado mucho en esa comprensión. Creo que Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger y Habermas han hecho mucho por Alemania (y Europa) para comprender su tiempo y su cultura. Creo lo mismo de Peirce, James, Dewey, Mead, Quine y Rorty sobre la cultura en EEUU. Creo que ambos grupos han ofrecido conceptos que ayudan a comprender esos procesos históricos de sus culturas, y creo que en nuestro país todavía la filosofía guarda – culposamente – esa incompetencia.

La comprensión de la modernidad en el Perú supone un trabajo complejo con variables holísticas y enlazando procesos entrecruzados. Por esa razón es que la famosa pregunta de Zavalita - ¿en qué momento se jodió el Perú? – parece difícil de responder (Vargas Llosa, 1969). Pensamos que fue la corrupción, pero Alfonso Quiroz (2014) nos ha mostrado que tal virus nos ha acompañado desde,

por lo menos, la época de la Colonia. Pensamos entonces en una forma de política instrumental que maximiza los intereses personales sobre el bien común, una pseudo política o política barata, pero no sabemos cuándo nació ni cómo se formó. Lo peor es que no tenemos conceptos claros para definirla. Pensamos en la exclusión de los indios, en la doble república, en la cholificación del país, en los cerros poblados y en el rey de la papa, y no encontramos cómo explicar tales procesos. Por eso digo que la filosofía nos debe mucho a la sociedad peruana. La función del filósofo es justamente crear los conceptos que puedan permitirnos esa autocomprensión y eso es justamente lo que la filosofía en el Perú no ha logrado todavía.

Es evidente, sin embargo, que si quisiéramos satisfacer dicha necesidad podríamos pensar en ayudarnos de los conceptos foráneos, no para copiarlos al pie de la letra, sino para iluminar el largo camino que nos queda seguir. En ese sentido, yo quisiera ayudarme primero de los conceptos propuestos por Jürgen Habermas en su famosa Teoría de la Acción Comunicativa, texto clave para comprender la modernidad europea (Habermas, 1999). Específicamente quiero servirme del concepto de *acción comunicativa*. No me quepa duda de que dicho concepto puede ser muy útil para comprender la modernidad fallida peruana e iluminar también por qué podemos llamarla fallida. No creo tampoco que pueda ser la panacea, creo que en el intento por comprender la modernidad fallida peruana hacen falta muchos más conceptos y, hasta que logremos uno más particular, es preferible una actitud humilde de quien está dispuesto a aprender de los otros, en lugar de aquel que cree que es mejor negarse a todo apoyo foráneo.

1. La acción comunicativa y la búsqueda del entendimiento

Habermas entiende la acción comunicativa como la acción sociolingüística de quien busca el entendimiento. Es sociolingüística porque es un hecho que se realiza en el mundo social, no un ejercicio ideal o teórico. Más adelante explicaré que el mundo en el que se realiza se denomina *mundo de la vida*. Según Habermas es importante que este concepto de *acción comunicativa* nos lleve hacia el mundo social, pues así evitamos la nefasta tendencia de la filosofía de querer mirar la consciencia y pretender reconocer una interpretación válida de nosotros, y de nuestras acciones, a partir de la determinación de facultades al interior de esa consciencia. La tradición moderna, desde Descartes, siempre ha pensado en la razón como esa entidad ubicada en el espíritu humano que valida y da sentido a nuestro mundo. El intento por querer comprender dicha razón se ha planteado como viaje hacia el interior, hacia los objetos mentales. La filosofía de Habermas evita tal tradición basando su reflexión en un esquema que toma como objeto de estudio la acción que busca el entendimiento. Esta es un tipo de acción humana especial, pero posee particularidades. Los logros de esa otra tradición basada en la consciencia han sido escasos. Frente a dicha propuesta, Habermas busca una filosofía de la acción que dé sentido a nuestras prácticas y que, a partir de dichas prácticas, dé sentido a nuestra modernidad, reconstruya nuestra identidad. Así, el sentido de las acciones humanas ya no puede ser definido como un atributo de nuestra consciencia, sino más bien ahora es definida como una forma de acción, específicamente, la acción que busca entenderse.

Antes de pasar a explicar ese tipo de acción comunicativa, es necesario que

explique primero por qué el modelo de acción en Habermas no está regido por un modelo positivista, ni tampoco se ciñe a un modelo de acción puramente naturalista, es decir, no se encierra a mirar lo objetivo, sino que busca hacer confluír lo objetivo con lo subjetivo y lo intersubjetivo. El positivismo definiría a la acción como un hecho observable, concreto, descriptible y por lo tanto objetivo. En Habermas, la acción comunicativa envuelve mucho más que solo lo observable y concreto. Una acción comunicativa también supone lo subjetivo, es decir, las expectativas del autor, las intenciones y los fines. Y no solo eso, también supone todo el aspecto social de la acción, es decir, todo el conjunto de normas que posibilitan y validan una acción (Habermas, 2011). Más adelante explicaré con más detalle toda esta complejidad de la acción comunicativa, pero ya desde el comienzo quiero dejar en claro que aquí la palabra acción no es solo un hecho que se refiera a una transformación objetiva en el mundo. En este sentido, el silencio o la ausencia de alguien a una reunión también pueden ser considerados una acción comunicativa.

La segunda precisión necesaria sobre el concepto de acción es que la acción en la que piensa Habermas, no es un hecho meramente natural, sino propiamente social o cultural o más específicamente, un hecho humano. Habermas hace eco aquí de una concepción de acción humana que está en Hannah Arendt, quien más bien diferenciaba a la acción, propiamente humana, de la labor o el trabajo, actividades que compartimos con los animales (Arendt, 2003). Ese tipo de acción que se puede rastrear hasta Aristóteles, se distingue justamente por ser una actividad social, dependiente de los otros y de la capacidad comunicativa. Según tal concepción, la acción humana es lingüística, es decir significativa. La actividad de los animales

no-humanos puede llevar algún significado, pero este es bastante más reducido, pues ellos no gozan de la palabra. Lo propio del ser humano, decía Arendt, es su capacidad de vivir en la *polis*, esto es, su capacidad de organizarse lingüísticamente. Arendt afirma que la organización de las hormigas es diferente de la organización humana, pues aquellas no gozan de la palabra, mientras que estos sí. Es por ello que Arendt no utiliza el concepto *acción* para ninguna otra especie que no sea la humana. Solo el ser humano es quien realiza una acción, porque la acción supone el lenguaje (Arendt, 2003). Habermas retoma esta tradición para hablarnos directamente de una acción comunicativa. Las acciones humanas son comunicativas porque cargan un significado.

No obstante, requerimos ahora una aclaración: no toda acción humana, que siempre es significativa, puede ser una acción comunicativa. Esta es solo la acción de alguien que busca el entendimiento. Prender el equipo de sonido a todo volumen sin considerar a los vecinos, conducir un auto contra el tráfico, imponer a alguien en un puesto de trabajo, negar la entrada a alguien a causa de alguna característica particular, todas esas son acciones significativas, pero en sentido estricto no son acciones que buscan el entendimiento. La acción comunicativa supone la pretensión de que el otro quiere aceptar mi entrada en el mundo. Tal aceptación es un elemento importante para poder decir que soy entendido. La acción autoritaria lo que dice es "no me importa lo que tú pienses, si te gusta o no, si me aceptas o no, es lo que yo quiero y puedo, por eso lo hago". La acción comunicativa es una forma de relacionarnos con nuestros pares de una manera que, en términos generales, podríamos denominar "moderna y racional". Es moderna, pues es opuesta a la forma de relación "salvaje" o "primitiva"

que suponía "la ley del más fuerte". En la relación interhumana basada en la acción comunicativa, el agente entiende que el entendimiento es un espacio común de acuerdo que se construye "negociando" (ceder y exigir) mis anhelos y expectativas, frente a los anhelos y expectativas de los otros. Podríamos decir sin duda que la fallida modernidad peruana es tal debido a la falta de esa "negociación" que supone el intercambio de ideas y la búsqueda del consenso. Jon Elster llamaba a la negociación (a la discusión) "el cemento de la sociedad" (1991). El latinobarómetro señaló en alguno de sus interesantes resúmenes sobre la democracia en Latinoamérica que la precariedad de nuestras democracias latinas se debe justamente a que "hemos colocado ladrillos, sin ese cemento que fortalezca la construcción". Es claro que nuestra modernidad es fallida porque no se construye sobre esa búsqueda del entendimiento.

Decimos, además, que la acción comunicativa es racional pues, en sentido estricto, "racional" significa el ejercicio de la razón. En términos prácticos, este modelo de acción supone actuar bajo esa guía que es la razón. ¿Qué nos exige la razón? Buscar el bien, amar la verdad y respetar al otro. Pues, la acción comunicativa supone la visión perenne de esos ideales. Pero para entender mejor de qué forma la acción comunicativa es racional, debemos entender a qué tipo de racionalidad nos referimos y de qué forma de interpretar la racionalidad nos estamos distanciando.

2. La racionalidad compleja y los límites del entendimiento.

La acción comunicativa se entiende como un modelo particular de la racionalidad. Hay dos modelos clásicos

para determinar la racionalidad, y la acción comunicativa pretende ser una novedad frente a ambos (Olivé, 1988). El primer modelo clásico de la racionalidad es el formalista: racional es la decisión que se sigue en coherencia con los deseos y las creencias. Si yo tengo deseo de salir de la habitación y creo que la salida de la habitación está hacia el frente, lo racional es que yo me dirija hacia el frente. El irracionalismo, por el contrario, sería actuar en desacuerdo con mis deseos y creencias. Este es un modelo formal, porque el cumplimiento del estándar que significa la racionalidad se reconoce por el acatamiento de la fórmula: acción = deseos + creencias. El otro modelo clásico de la racionalidad podríamos definirlo como el modelo matemático: racional es elegir sobre la base del índice de *utilidad máxima esperada*. Los economistas utilizan de sobremanera este modelo de racionalidad para definir el comportamiento y las decisiones de los agentes en el mercado. Bajo este modelo, todo comprador o vendedor siempre persigue cuantificacionalmente la *utilidad máxima*. La teoría matemática de los juegos utiliza dicho modelo de racionalidad y así define lo que sería un apostador racional considerando las posibilidades de acierto y la posible ganancia. Se cuantifican las posibilidades, se sigue un algoritmo y se determina cuál sería la decisión racional en la apuesta (Schick, 1999).

Podrían parecer muy ajenas, en referencia a nosotros, ambas teorías clásicas de la racionalidad, pero eso no es así. De hecho, es muy difícil negar que todas nuestras decisiones "racionales" respondan, en un sentido, a una coherencia con nuestras creencias y deseos. El problema es que en su formalismo parece lograr que todo encaje. También es evidente que todas nuestras decisiones podrían ser interpretadas bajo

la consigna de la utilidad. Incluso una decisión marcadamente altruista podría ser definida como utilitaria; pensamos por ejemplo en la actividad de la madre Teresa de Calcuta y esta podría ser pensada, desde una perspectiva de interpretación, también en una actividad utilitaria. Bajo esta perspectiva, ella habría buscado alcanzar la utilidad máxima considerando que su interés era la salvación de su alma, la identificación con Cristo o el desarrollo humano de sus congéneres. De lo cual se deduce que la utilidad máxima es un índice bastante relativo que puede ser encajado con cualquiera de nuestras posibles acciones. En definitiva, ese es el mayor problema de nuestras diferentes propuestas clásicas sobre la racionalidad: el hecho de que resultan ambas ser fácilmente pertinentes para cualquier forma de acción humana. Incluso, la consecuencia más inmediata es que resulta ser bastante difícil reconocer las diferentes formas de irracionalidad que pudieran presentarse en nuestras sociedades modernas.

La propuesta de Habermas intenta salvar dicha característica clásica de la racionalidad, pues en esta sí es posible establecer lo que significaría una acción que es lejana a la acción racional. Si identificamos la acción racional como aquella que busca el entendimiento, entonces, toda acción humana que no busque tal cometido puede ser definida como irracional. Sin embargo, también es cierto que tal criterio no se presenta con elevado grado de claridad, pues el mismo concepto de racionalidad resulta ser un concepto complejo. Según Habermas, hay tres formas distintas de ser racional en nuestra forma moderna de acción. Esta es la principal crítica a los modelos clásicos de la racionalidad, el hecho de que estos modelos no reconocen las particularidades de nuestra vida moderna y confunden en

un solo criterio, coherencia o utilidad, la explicación definitiva de la racionalidad. Como expresamos, en la explicación habermasiana de la racionalidad hay que distinguir tres formas distintas de racionalidad y luego reconocer, además, que estas tres formas se entrecruzan en cualquiera de nuestras acciones, aunque en diferentes proporciones (grados) de combinación (Habermas, 1999).

La primera forma de ser racional en la sociedad moderna es lo que Habermas llama ser racional *con arreglo a fines*. Se trata de la misma racionalidad definida por la búsqueda de la *utilidad máxima*. Habermas lo explica como aquella racionalidad que nos lleva a encontrar la forma más beneficiosa y rendidora de actuar. Es, en definitiva, la racionalidad que usamos cuando queremos enfrentar el mundo para lograr nuestros fines. Pensemos, por ejemplo, en Max Weber, quien denominó a esta como *racionalidad instrumental*, es decir, guiarse por el criterio de costo-beneficio. Weber interpretó la modernidad como reducida toda ella a esta racionalidad económica. Habermas, en cambio, consideró que este modo de ser racional es quizá una de las formas más típicas de la cultura moderna, pero no necesariamente la única. Desde su perspectiva, existen otras formas de ser racional distintas a este modelo.

Una segunda forma de ser racional en las sociedades modernas es lo que Habermas denominó *racional de acuerdo a normas*. Se trata de la racionalidad social, es decir, se trata de la manera de ser racional cuando la intención es buscar respetar los acuerdos sociales implícitamente aceptados. Cuando un conductor se detiene frente a un semáforo en rojo, a las 3 de la madrugada, aunque no pase ninguna persona ni vehículo por su intersección, no puede ser interpretada

su acción como irracional. Puede ser *inútil* pero solo significaría que se le está midiendo bajo un modelo de racionalidad inapropiado. En el caso propuesto, se trata de una interiorización de la norma que lleva al conductor a respetarla, más allá de sus conveniencias personales. El respeto a las normas de tránsito, la participación en las elecciones sin ser exigido por la multa y el estricto cumplimiento del reglamento de la institución, son formas racionales de actuar, pero no de acuerdo a fines, sino a normas.

La tercera forma de la acción racional es la acción que busca la vida auténtica del individuo. Habermas la llama *racionalidad dramática*, aunque más claramente sería una racionalidad de la autenticidad. Se trata de interpretar la acción del individuo que busca el respeto a sus derechos más elementales como una elección racional. Cuando me refiero a "derechos", no estoy señalando los indicados en la constitución, sino que más bien se trata de los gustos y placeres más auténticos de la persona. Habermas usa el ejemplo del señor que busca a su amigo para conversar. En ese caso, propiamente hablando, no hay un fin que me lleve hacia el mundo para transformarlo – como sería la primera forma de racionalidad – ni tampoco hay el cumplimiento de una norma – como sería la segunda – nos encontramos más bien con el deseo de expresar quién soy de la forma más auténtica. También podrían servir de ejemplo para esta forma de racionalidad, el hacerse tiempo para tener un día o una tarde libre. Los griegos usaban la palabra *ocio* para referirse, no a la flojera o al desperdicio del tiempo, sino más bien, al momento en que el individuo es capaz de procurarse las condiciones necesarias para dedicarse a aquello que lo apasiona, movido por una plena libertad. Una modernidad deformada ha llevado a pensar que se debe evitar o reprimir

este deseo profundo del ser humano. Se piensa erróneamente que se es "más importante" cuando no se guarda ningún espacio vacío en la agenda, lo que nos dirige hacia una vida de estrés y ansiedad. Habermas resalta como válida esta forma de ser racional, de manera contraria a la interpretación que haría el modelo de la *utilidad máxima*, pues este más bien la señalaría como una "pérdida de tiempo".

El modelo de Habermas no reconoce por separado estas formas de racionalidad, sino que las encuentra entrecruzadas en todas nuestras acciones, aunque con distribuciones distintas. Aunque he utilizado ejemplos que pudieran parecer marcados por una sola forma de racionalidad, con una interpretación más precisa encontraríamos que hay algo de las tres formas de racionalidad en cada uno de los ejemplos. De hecho, es la acción comunicativa el modelo de acción que realmente haría justicia a las tres formas de racionalidad. La acción tiránica podría estar reconociendo el derecho a buscar su fin en el mundo, e incluso su derecho a ser auténtico en sus deseos más propios; pero, evidentemente no reconoce las normas básicas de la convivencia. Incluso, como veremos más adelante, muchas veces el fin que se persigue en el mundo podría estar mal planteado, pues podría estar sosteniéndose sobre una visión distorsionada de la realidad. Es por ello que, en verdad, es la acción comunicativa, la acción de quien busca entender a otros y ser entendido por aquellos, el modo más pleno de ser racional, pues involucra las tres formas propuestas: hay un mundo que queremos transformar a partir de fines que nos proponemos; se respetan las normas y los acuerdos; y finalmente respetamos nuestros anhelos más profundos. Habermas argumenta que la acción comunicativa puede ser interpretada como el respeto de tres

mundos: el mundo objetivo, el mundo subjetivo y el mundo intersubjetivo. Veamos ahora cómo se puede dar ese respeto.

3. El mundo de la vida, problema y posibilidad.

Habermas reconoce que existen tres mundos distintos y que la acción que busca el entendimiento debe necesariamente hacer justicia a esos tres mundos (Habermas, 2011). Pues dicho "hacer justicia" pasa por el respeto de tres criterios distintos, uno para cada uno de los mundos, y solo por dicho respeto se puede considerar una acción comunicativa, es decir, una acción de quien busca el entendimiento.

El primer mundo es el mundo objetivo. El mundo concreto, el mundo de las sillas y mesas, de los árboles y las paredes. Dicho mundo exige como respeto una descripción bajo el criterio de la *verdad*. Si nuestra descripción del mundo es verdadera, entonces podemos afirmar que lo estamos respetando. La acción comunicativa exige tal forma de aproximación a ese mundo, pues de lo contrario, una descripción falsa o distorsionada, no podría pretender un claro entendimiento con los otros. Podría haber buenas intenciones, pero claramente estaría fracturado el entendimiento mutuo. Supongamos que yo crea que la salida de la universidad está a la espalda de los jardines, es obvio que se corta el entendimiento cuando queremos planear alguna salida en grupo. El hecho clamoroso puede ocurrir al interior de la vida matrimonial, pues se da el caso de un marido que está convencido de la infidelidad de su mujer. Si dicha descripción es incorrecta, lo cierto es que el entendimiento mutuo se fractura.

El segundo mundo que exige respeto es el mundo intersubjetivo. En este caso nos estamos refiriendo al conjunto de los acuerdos, reglamentos, normas, leyes que definen el *ethos* comunitario en pleno. Es evidente que no puede haber pleno entendimiento entre los individuos participantes de la sociedad a menos que consideremos un respeto decidido hacia todo ese mundo intersubjetivo. Para ello, Habermas piensa en la *rectitud* como el criterio que determina nuestro respeto hacia dicho mundo. Si actuamos con rectitud es porque realmente estamos respetando nuestros acuerdos y normas. Nuevamente, la acción de quien actúa sin esa rectitud es una acción que no busca el entendimiento. Piénsese por ejemplo en el conductor que te cruza el auto sin respeto de las normas de tránsito. Su acción no pretende buscar el entendimiento, no pretende ser aceptado por otros, ni pretende reconocer la presencia válida de los otros, y esa falta del entendimiento se nota por la falta de rectitud que guía su acción.

Cuando nos referimos al tercer mundo, estamos pensando en el mundo subjetivo. Es el mundo de los deseos, anhelos, miedos y expectativas. El de nuestras intenciones y nuestras preocupaciones. El criterio que marca el respeto de ese mundo es la *autenticidad*. Cuando el individuo es auténtico es capaz de expresar afirmativamente su subjetividad y valorarla. En cambio, la falta de autenticidad supone una desvaloración de dicho mundo. La baja autoestima o las *caretas* en la presentación de quiénes somos, degeneran la subjetividad e impiden el real entendimiento. El respeto hacia ese tercer mundo exige también el respeto de las subjetividades ajenas, de quiénes son los otros y quiénes desean ser. En la vida matrimonial, por ejemplo, ese tipo de *amor épico*, como lo llamaba Milan Kundera, es decir, ese tipo de amor de quien busca cambiar a la otra persona,

puede evidentemente ser una falta de respeto porque no se valora quién quiere ser el otro (2004). Hay una línea sutil entre querer que la otra persona sea mejor y buscar que el otro se acomode a mis deseos. La primera de estas formas puede ser una forma de entendimiento y respeto, pero la segunda no.

Habermas entiende que los tres mundos nuevamente se entrecruzan en lo que él llama el *mundo de la vida*. Ese es el mundo en el que nos movemos y vivimos nuestro día a día. Pero el mundo de la vida se distorsiona si no se respeta alguno de esos mundos. La vida auténtica en la que piensa Hans Jonas cuando define su nuevo imperativo categórico, es también definida como un respeto de estos tres mundos (2004).

A manera de conclusión

Ahora puede quedar más claro por qué la modernidad peruana queda definida como fallida. Nuestras acciones no están buscando el entendimiento, no se pretende el respeto de los mundos descritos o hay una serie de patologías que desfiguran el mundo de la vida. Por otro lado, y por ello mismo, muchas de nuestras acciones pierden racionalidad pues si bien pueden ser en algún sentido racionales, no lo son plenamente. Solo la acción comunicativa es la que recoge esta plena racionalidad que entrecruza las tres formas de ser racional. Lo que escasea en la forma de vida peruana es complementar una descripción verdadera del mundo, con una rectitud en el obrar y el respeto por quienes auténticamente somos y queremos ser.

Referencias

- ARENDRT, H. (2003), *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ELSTER, J. (1991), *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.
- HABERMAS, J. (1999 [1981]), *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (2011), *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- JONAS, H. (2004), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- KUNDERA, M. (2004), *La insoportable levedad del ser*. México: Tusquets Editores.
- OLIVÉ, L. (1988), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. Madrid: Siglo XXI.
- QUIROZ, A. (2013), *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP.
- SCHICK, F. (1999), *Hacer elecciones. Una reconstrucción de la teoría de la decisión*. Barcelona: Gedisa.
- TAYLOR, Ch. (1994), *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- VARGAS LLOSA, M. (2001 [1969]), *Conversación en la Catedral*. Lima, Peisa.