

# MEDITACIONES HUMANISTAS

20 AÑOS DE LA UARM A TRAVÉS  
DE SUS LECCIONES INAUGURALES



**UARM**

Universidad  
Antonio Ruiz  
de Montoya

## HUMANISMO CRÍTICO, SISTEMAS COMPLEJOS Y LIDERAZGO PARA EL DIÁLOGO SOCIAL

*Ricardo L. Falla Carrillo*

Señor rector, doctor padre Rafael Fernández Hart; señor vicerrector académico, doctor Joseph Dager Alva; señor vicerrector de investigaciones, doctor padre Juan Dejo Bendezú; señora regidora Aurea López Reyes, en representación de la alcaldía de Pueblo Libre; miembros del Consejo Universitario, querido claustro docente, estudiantes y a toda la comunidad universitaria:

La acción de liderar tiene como objetivo dirigir a una agrupación hacia una serie de fines. Como ejercicio práctico, el liderazgo posee una dimensión ética, en la medida en que evidencia una serie de repercusiones sociales y responsabilidades más allá de las circunstancias que posibilitaron su posicionamiento. Asimismo, el ejercicio del liderazgo —político, social o institucional— involucra varios condicionamientos. Uno de estos es la posesión del conocimiento adecuado para esta labor. En efecto, no se puede dirigir un proceso público o particular si no se posee el saber suficiente para alcanzar determinadas metas.

El conocimiento para el liderazgo social, obtenido gracias a una vasta red de experiencias y reflexiones adquiridas críticamente, permite una cadena de descubrimientos fundamentales para su ejercicio: **mundos plurales que se encuentran sobrepuestos unos sobre otros en el cosmos societal y relaciones complejas, contradictorias y contrarias, que se dan al interior de este.** La trama de la realidad social es siempre compleja en la medida en que los mundos plurales se entrecruzan vertiginosamente entre sí multiplicando exponencialmente el abanico de relaciones sociales posibles y la aparición de nuevos productos culturales. La multiplicidad de universos societales y los rasgos identitarios de

cada uno de los mismos evidencian una complejidad que escapa, muchas veces, a la estructura teórica que hemos heredado de las tradiciones intelectuales. Ante esta situación de complejidad sin precedentes, se ubican los liderazgos actuales, tanto los que están llamados a conducir procesos de mayores dimensiones y los que dirigen fases más específicas.

En medio de estas múltiples complejidades crecientes, sigue siendo fundamental el imperativo ético de hacer de la vida humana algo mejor de lo que es; es decir, tomar las decisiones adecuadas para que la vida de las personas pueda alcanzar las mayores cuotas de bienestar posible. En ese sentido moral, los liderazgos están llamados a ponerse al servicio del bien común de forma inteligente, pues las características de las sociedades actuales precisan asumir la conducción de las instituciones de ese modo.

Es evidente que, en países como el Perú, con una multiplicidad de mundos divergentes y en constante colisión, la acción de liderar precisa la tenencia de una serie de conocimientos teóricos y prácticos que nos permitan dirigir las acciones hacia la reducción de los conflictos y la disminución de las manifestaciones de violencia. De ahí que el liderazgo entendido en su dimensión ético-política, que reconozca inteligentemente la complejidad y hondura de los problemas, está obligado a construir los espacios para un diálogo social que, en última instancia, es un diálogo entre los mundos plurales. Sin embargo, este importante objetivo ético presupone la comprensión profunda de la realidad ante la que nos enfrentamos. Creemos que la conducción de este diálogo entre las pluralidades precisa tomar en cuenta algunas consideraciones de carácter especulativo, que vamos a desarrollar en los siguientes apartados de nuestra exposición.

## **Sistemas del mundo, sistemas del tiempo y pluralidad de los mundos**

A inicios del siglo pasado, en medio de una enorme crisis epistemológica y cultural, el sociólogo húngaro Karl Mannheim, en su conocida obra *Ideología y utopía* (1929), planteó la existencia de cuatro concepciones del tiempo histórico y su respectiva formulación utópica: la milenarista, la liberal humanitaria, la conservadora y la socialista comunista. Cada una de estas utopías poseen, según Mannheim, una formulación ideológica que busca plasmarse en un horizonte político, dentro de una determinada concepción del tiempo.

En la utopía milenarista se cree que el final de los tiempos debe ser acelerado por vía de una revolución religiosa a fin de escapar o superar la condición de indignidad del tiempo presente. En la utopía liberal, la historia evolucionada se

realizará cuando los individuos alcancen la plenitud de sus libertades naturales, universales para toda persona en todo contexto, superando la irracionalidad de las tradiciones y las obligadas pertenencias colectivas. La utopía conservadora se presenta como una reacción al utopismo liberal cosmopolita y como una afirmación de los aspectos identitarios, como la religión, la familia, el clan, la etnia, la patria, los sentimientos locales, etc. Finalmente, la utopía socialista comunista se formula contra todas las utopías anteriores, pues considera que el milenarismo se fundamenta en un hecho irracional (la religión escatológica); la utopía liberal, en una práctica «antiutópica» (el individualismo burgués) y la conservadora, en la persistencia de formas de discriminación, de relaciones asimétricas e injusticia tradicional. Por otro lado, la utopía socialista comunista plantea la secularización de la utopía milenarista (como también afirmaba el filósofo e historiador Carl Lowith) y, al mismo tiempo, incorpora el evolucionismo liberal, pero en clave colectiva, es decir, diluyendo el individualismo.

La clasificación que planteó Karl Mannheim en su momento puede ser útil a fin **de elaborar un marco teórico que nos permita reconocer los vínculos entre los sistemas del conocimiento, la pluralidad de los mundos y los sistemas del tiempo** porque consideramos que estas relaciones constituyen el núcleo de indagación de las realidades sociales, cuya complejidad escapa a la estructura conceptual a la que estamos habituados en los estudios humanísticos y en ciencias sociales.

El historiador alemán Reinhart Koselleck, en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (2012), consideró que la historia de los hechos necesita una matriz histórico-conceptual que nos permita organizar las experiencias del pasado. Para obtener un saber satisfactorio de la historia factual, se debe elaborar una historia de los conceptos fundamentales que permita reconocer de qué forma las comunidades del pasado se conducían en términos institucionales, prácticos y normativos. Por ello, si estudiamos los hechos sin reconocer contextualmente su organización conceptual, nuestro acercamiento histórico es peligrosamente limitado.

A partir de los planteamientos de Koselleck, podemos deducir que, sin el marco de conceptos suficientes, nuestro saber histórico o social —las experiencias factuales y los fenómenos procesuales que lo constituyen— no puede ser aprehendido. Si los procesos de los mundos sociales no pueden ser abstraídos por medio de unidades conceptuales, dichos mundos permanecen en una condición de asignificación. El sujeto que se enfrenta a esta realidad social sin recursos teóricos adecuados no puede desarrollar una necesaria indagación

crítica sobre la misma. Por esa razón, es esencial reconocer hasta qué punto estamos en condiciones epistemológicas de entender polisistemas sociales de alta complejidad como el Perú y, de ser necesario, reconfigurar nuestros esquemas teórico-conceptuales a fin de proveernos de un acercamiento más o menos objetivo de la realidad.

Como sabemos, todas las sociedades de nuestra época —en mayor o menor medida— son entidades cada vez más complejas. Esta complejidad se acrecienta en espacios sociales con mayor fragmentación. En sociedades fragmentarias, como la nuestra, los pocos puentes de conexión entre los mundos plurales se limitan a ciertas redes de economía de mercado, a algunas prácticas tradicionales y a específicas instituciones políticas funcionales. Pero los elementos de inconexión son mayores, como los identitarismos locales, las asimetrías en la distribución de la renta, la productividad económica disímil, las desigualdades en el acceso a servicios, las carencias en los sistemas de transporte y las inequidades producidas por las ineficaces políticas de Estado, entre otras. Cuando los elementos de inconexión superan largamente a los conectivos, se acrecienta la fragmentación larvada históricamente y surgen sociedades crecientemente fracturadas. Es evidente que las fracturas se hacen más notorias cuando se observan en conjunto los perfiles culturales de una sociedad que presenta esas características. En este caso, los mundos plurales, debido a la fragmentación disolvente, se encuentran en colisión y divergencia comunicacional dificultando las posibilidades del diálogo social. Sin embargo, para entender la naturaleza de las divergencias en sociedades fracturadas, debemos reflexionar sobre las relaciones entre conocimiento, mundo y tiempo.

## **Conocimiento, mundo y tiempo**

Los límites del mundo son los límites del conocimiento de ese mundo. Es decir, todo sujeto que se mueve en un mundo posee una red de saberes suficientes que le permiten conducirse en su mundo específico. Estos conocimientos, más allá de su origen, evidencian evolución crítica, relaciones funcionales con los fenómenos y hechos, y tensiones entre valores y perspectivas teleológicas. Estos mundos están premunidos de una concepción del tiempo, pues la forja del conocimiento-mundo se desenvuelve en un tiempo, es decir, en una expectativa respecto al tiempo. No solo porque el conocimiento se desarrolla a lo largo de un tiempo, sino porque el mundo construido socialmente —como indicaron Peter Berger y Niklas Luhmann, siguiendo a Karl Mannheim y Alfred Schutz— implica una

forma del tiempo. De ahí que cuando pensamos en mundos plurales y sistemas del conocimiento, estamos considerando la existencia de sistemas del tiempo, es decir, organizaciones sistémicas del tiempo que se forman desde la relación ideología-utopía, las mismas que han emergido a partir de valores, expectativas, hábitos, técnicas, dentro de un sistema conocimiento-mundo. De ahí que cuando señalamos la existencia de sistemas sociales de altísima complejidad, no solo nos referimos a los mundos culturales y a sus semánticas particulares. Estamos hablando de sistemas del conocimiento y mundos plurales con concepciones del tiempo que surgen de su relación.

Uno de los pensadores del siglo XX que adquiere relevancia para estudiar las relaciones entre los mundos sociales y el tiempo fue el sociólogo y filósofo ruso-francés George Gurvitch. En su libro *La vocación actual de la sociología* (1950), Gurvitch elaboró una serie de aportes para la sociología del conocimiento, sobre todo referido al modo en que, desde los diversos grupos sociales, emergen manifestaciones del tiempo. El científico social Vicente Huici, en su obra *Espacio, tiempo y sociedad* (2007), describió y elaboró un marco teórico sobre los tiempos sociales a partir de la formulación de Gurvitch. Según Huici, Gurvitch sostuvo la existencia de ocho tipos de tiempos, que se pueden resumir en:

el tiempo de larga duración y al ralentí, en el que el pasado se proyecta en el presente y en el futuro con carácter continuista; el tiempo engañoso, en el que, bajo la apariencia de la larga duración, se ocultan las virtualidades de crisis bruscas que implican una ruptura entre el presente y el pasado; el tiempo de las pulsaciones irregulares entre la aparición y la desaparición de los ritmos, tiempo de intervalos de incertidumbre en los que existe una cierta dificultad para relacionar el presente con el pasado y con el futuro; el tiempo cíclico, que configura un tiempo replegado sobre sí mismo, de condición muy continua y cualitativa; el tiempo retrasado sobre sí mismo, que define un tiempo ralentizado sobre sí mismo que no da cuenta efectiva del presente; el tiempo de alternancia entre retroceso y avance, que señala un tiempo en el que se establece una competencia entre las actualizaciones del pasado y el futuro; el tiempo adelantado a sí mismo, en el que el predominio del futuro se hace presente, manifestándose como discontinuo, contingente y cualitativo; y, finalmente, el tiempo explosivo, tiempo de disolución del pasado y el presente en la creación de un futuro inmediatamente trascendente. (pp. 49-50)

Cada uno de estos tiempos se forma en grupos sociales diferenciados, los cuales construyen el vínculo conocimiento-mundo de forma particular, erosionando la creencia de que hay un tiempo unificado. Al no existir un tiempo unificado, todos los tiempos pueden presentarse de forma simultánea en un macroespacio social deteriorando el principio de realidad unificada e incidiendo en las dispersiones del mundo-conocimiento que hemos mostrado.

De forma general e intuitiva, hace cerca de cien años, el político y pensador peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, en su discurso de la plaza de Acho (1933), afirmó que quien quería conocer la historia de la humanidad debería estudiar atentamente al Perú, pues aquí se manifestaban todas las edades de la experiencia histórica. Acusando influencias de una concepción de la historia positivista e historicista, el agudo Haya de la Torre, uniendo teoría y observación, concluyó que en un espacio como el nuestro podría coexistir una multiplicidad de tiempos sociales, como advirtió luego Gurvitch. Este surtido de tiempos implica una composición de asimetrías espaciotemporales, de diversos mundos y de estructuras de conocimiento, cuya incidencia en el tramado de la complejidad es mayor.

Pero lo que Haya no consideró, ciertamente por las limitaciones contextuales de su reflexión, es el impacto de la tardomodernidad económica y tecnológica sobre esos mundos-conocimiento y sobre sus tiempos sociales. En la medida en que la ciencia básica, de gran desarrollo en la primera mitad del siglo XX, cedió su lugar a la ciencia utilitaria en la segunda parte de dicha centuria, se generó una explosión de tecnologías que contribuyó a expandir y profundizar la segunda revolución industrial y creó las condiciones económico-gnoseológicas para la tercera y cuarta revoluciones. Esta explosión de tecnologías, desde los años setenta en adelante, estuvo acompañada por procesos de mutación en el mundo productivo, toda vez que la producción económica se alió complementariamente a la innovación tecnológica, cuya separación es impensable en nuestros días.

Según el nobel de economía Robert Sollow, las oleadas de innovación tecnológica inciden en la transformación productiva y en distintos procesos y fases de crecimiento económico. De ahí que el flujo tecnológico condicione el incremento de la riqueza. Así, a mayor invención técnica, mayores son las posibilidades de que las economías se regeneren. Esta relación potenciada de innovación más desarrollo económico (de sustento baconiano) fue expresada por primera vez por el ingeniero estadounidense Vannevar Bush a mediados del siglo XX, pero fue teorizada por Sollow a partir de una ingente documentación histórico-económica.

Tal como se ha ido desarrollando, el sistema productivo global depende de las olas de innovación tecnológica para garantizar su continuidad. Ello hace que los Estados más poderosos y las corporaciones más consolidadas inviertan, desde la segunda guerra mundial, grandes sumas de capital para el desarrollo de dicha evolución. Esta dinámica creciente genera, como advirtió el pensador francés Paul Virilio, una aceleración del espacio-tiempo tecnológico y un incremento en la velocidad de los procesos sociales y culturales. «Dromología», concepto acuñado por Virilio, se refiere al estudio de la velocidad y la aceleración que se produce en el ámbito cultural y de qué manera influye en la formación de la conciencia del tiempo social. Esta situación nos conduce, según Virilio, al «accidente dromológico», es decir, a la situación en que todos los tiempos sociales coexisten simultáneamente, colisionan, se sobreponen simultáneamente y rompen la escala espacial en donde se forjan las comunidades humanas.

Como es evidente, este vórtice del tiempo, acelerado por la hiperinnovación, causa una serie de tensiones sociales, culturales, políticas y morales, derivadas de los procesos de adaptación y mutación que, según las realidades, profundizan las divergencias que se producen al interior de cada sociedad. Por lo tanto, en sociedades que experimentan mayores fracturas entre sus mundos-conocimiento y en sus tiempos sociales, la incidencia del quiebre es mayor, pues coexisten discontinuidades temporales que resaltan la complejidad social. En efecto, ya no solo nos referimos a una heterogeneidad cultural, sino a una diversidad de construcciones del tiempo que cohabitan en un mismo espacio. En ese sentido, como intuía Haya de la Torre, se podría afirmar que en un país como el nuestro se manifiestan todas las épocas de la historia humana. Pero, utilizando el marco reflexivo de Mannheim y de Gurvitch, en nuestra sociedad se desenvuelven, en forma simultánea y sobrepuesta, varias manifestaciones del tiempo social que pueden ser identificadas con construcciones ideológicas y teleológicas. Esta multiplicidad cronológica dispara las divergencias de los mundos-conocimiento y profundiza la fractura fragmentarizadora.

De este modo, el liderazgo social en países de estas características precisa una disposición epistémica renovada en la que es necesario reelaborar, como afirmábamos, el marco teórico-conceptual que permita recopilar y reconocer las informaciones que emergen a partir de las interacciones entre los mundos-conocimiento y los tiempos sociales particulares de cada uno de los mismos. Una sociedad compuesta por tiempos sociales sobrepuestos y simultáneos nos invita a reformular el modo como entendemos la diversidad. Es decir, no solo se trata de una diversidad descrita en términos culturales, se trata de una pluralidad de mundos paralelos, convergentes



y divergentes, con estructuras de conocimientos que colisionan o se entrecruzan formando microestructuras fragmentarias que construyen realidades temporales discontinuas y simultáneas. De ahí que el Perú (o países similares) se trataría de un sistema social de alta complejidad. El asunto es preguntarnos cómo propiciar y encauzar el diálogo social en un sistema de estas características.

## **Las humanidades críticas ante el reto del diálogo social**

Lo que acaece o lo que puede acaecer en el universo supera largamente a cualquier sistema del conocimiento. El saber humano, elaborado desde la relación con el mundo, transmitido críticamente de generación en generación y cautelado por la civilización y sus variadas instituciones, se encuentra y se encontrará limitado frente a la inmensidad de lo real, ya sea por las estructuras mentales, culturales y por las tecnologías que poseemos.

Las limitaciones del saber humano han sido reconocidas desde el origen de la tradición filosófica y científica y también han sido registradas por la literatura, las artes y desde las diversas elaboraciones teológicas. Podríamos imaginar una historia de la conciencia de la ignorancia humana identificando sus hitos, sus procedimientos, sus hallazgos y propuestas. Esta historia de la ignorancia humana nos permite advertir que estamos en un constante aprendizaje ante lo inexperimentado.

Nuestro pensamiento tiende al naufragio mientras atraviesa el mar de la inquietud, como afirmaba el filósofo alemán Hans Blumenberg. De ahí que en esta «travesía de extremares» —parafraseando a Martín Adán—, la posibilidad de hundirnos durante el trayecto es latente. De hecho, la humanidad ha experimentado innumerables naufragios: algunos de ellos nos hicieron llegar a costas impensadas una vez que zarpamos y reinventamos nuestro camino; en otros, el naufragio nos condujo al hundimiento y a la desaparición de una estirpe.

Asumir al conocimiento humano en permanente travesía con la casi seguridad de su naufragio es algo sobre lo que el lenguaje más referencial no puede no tomar nota profunda. Necesitamos del peso de la palabra hecha metáfora para ingresar a umbrales recónditos de la realidad. «Mataforologías», diría Blumenberg, es decir, palabras encadenadas que unen símbolo y pensamiento en sí mismas, como cuando Marx afirmaba que en el capitalismo «todo lo sólido se desvanece en el aire» o cuando Adam Smith nos hablaba de una «mano invisible» que conduce al bienestar común desde los apetitos personales. En ambos casos, la metáfora conducía al «hilo de Ariadna». Es decir, llegábamos a la amplitud y precisión del saber teórico desde la construcción simbólica.

Es evidente que las sociedades naufragan. En el periplo del extravío, nuestros conocimientos entran en tensión frente a la experiencia de lo nuevo. De alguna manera, ante los hechos y fenómenos actuales, el saber que hemos acumulado se encuentra en situación crítica, y mucho más en sociedades que experimentan un proceso de complejidad mayor. En ese sentido nos preguntamos **¿de qué manera podemos reelaborar el marco de teorías y de conceptos que nos permita comprender la magnitud de lo que nos acontece?** Esta no es una tarea sencilla, pero mucho ayudaría si nuestro conocimiento almacenado dialogara de forma abierta con las humanidades y la dimensión humanística de las ciencias sociales.

En efecto, gracias a la especulación problematizadora sobre la realidad, gracias al estudio crítico del pasado, gracias a la interpretación pensada y sensitiva de lo creado, gracias al contacto descriptivo con diferentes formas de vivir y de asociarse, el conocimiento acumulado se reinventa imaginativamente y puede tomar nota de la complejidad que se yergue ante sí. De este modo, la filosofía, la historia, los estudios literarios, la historia del arte y las ciencias sociales, en un plano hermenéutico, por sus propias naturalezas epistémicas, anotan lo particular, sienten los objetos singulares, razonan desde un saber que avanza a tientas y que se nutre de las experiencias concretas contextualizando el camino humano desde sus circunstancias espaciales, en donde se forman los órdenes espontáneos, erigidos por nosotros mismos sin plan previo. Así, las humanidades descubren la vida humana en tanto que se despliegan como la vida, es decir, evolucionando a partir de adaptaciones y mutaciones, madurando desde su acontecer temporal y respirando boca a estoma con la realidad. Por ello, las humanidades permiten descubrir, interpretar y comprender la complejidad de los mundos plurales, las relaciones entre mundo y conocimiento y la diversidad de los tiempos sociales.

El liderazgo carente de la profundidad humanística es incapaz de reconocer la complejidad de realidades sociales que claman ser entendidas desde su especificidad. Mal haría un liderazgo político o institucional que parta solamente de premisas generalizadoras, construidas modularmente desde la distancia técnico-ideológica, que pretenda conducir un proceso sin tomar en cuenta la complejidad, particularidad, pluralidad y la multidimensionalidad de la realidad social, sobre todo, en países como el nuestro. Las realidades complejas no pueden ser reducidas a un conjunto de indicadores. Cuando eso ocurre, se generan enormes distorsiones, se dislocan unidades histórico-comunitarias, se quiebran los incipientes núcleos de información referencial y simbólica, y se pierde la conciencia de la magnitud de los asuntos humanos. Sin la lógica del descubrimiento humanístico, el liderazgo ejerce una conducción tosca de los procesos, ajena a la dignidad de las personas.

Sin embargo, el liderazgo que se alimenta de la presencia crítica de las humanidades está en mayores condiciones epistémicas de reconocer el entramado de los sistemas sociales de alta complejidad porque está dispuesto a asumir que en las extensas «zonas grises» del mundo humano, las «condiciones fronterizas», sobre las que reflexionó el filósofo Eugenio T́rias, se desenvuelve una parte considerable de la contradicción que somos. De ahí que se desarrollan muchas veces conflictos entre valores anhelados, como advirtió Isaiah Berlín indagando sobre las tensiones entre libertad e igualdad.

El humanismo crítico le confiere al liderazgo la hondura epistémica y ética para conducir el diálogo social. En efecto, en sociedades como la nuestra, el liderazgo no puede prescindir de un saber que le permita vincular lo aparentemente fraccionado en pos de un proyecto común. Cuando el liderazgo incorpora la plasticidad epistémica del humanismo crítico, está en condiciones de establecer vínculos entre ideas políticas, económicas y culturales aparentemente divergentes, pues de todas las formulaciones teórico-políticas se puede obtener algún tipo de saber que nos conduzca a la reflexión. Cuando la mente supera el estadio dogmático y reduccionista, se pueden identificar espacios comunicantes entre liberalismo, socialismo, conservadurismo, nacionalismo, etc.; asimismo, estar en condiciones de ponderar los aportes científico-sociales de la Escuela de Frankfurt o de la Escuela Austriaca de Economía; también, valorar las inteligencias de autores opuestos como José Carlos Mariátegui o Víctor Andrés Belaunde; igualmente, forjarse imágenes de los mundos plurales del Perú a partir de las grandes construcciones literarias, de Vargas Llosa o de Arguedas, y pictóricas, de Daniel Hernández o de José Sabogal.

La mente abierta es capaz de reconocer el universo abierto y la indeterminación que lo caracteriza. El liderazgo de mente abierta, forjado desde el humanismo crítico, es el que se encuentra en mejores condiciones para conducir el diálogo social en sistemas de alta complejidad porque tiene el saber y el sentir fundamentales para comprender la magnitud de lo que acontece en realidades de estas características. Asimismo, puede estar más predisposto a reconocer la pluralidad del mundo social y la diversidad de valores que animan la vida de individuos y comunidades.

Este tipo de liderazgo se forja en espacios universitarios donde se educa desde una visión amplia, plural y crítica del conocimiento, y para el descubrimiento de una inteligencia práctica y sensible, capaz de hacer dialogar lo divergente y lo aparentemente contrario.

Muchas gracias.

## **Referencias bibliográficas**

Huici, V. (2007). *Espacio, tiempo y sociedad*. Akal.

Mannheim, K. (2004). *Ideología y utopía*. FCE.