
Miguel Ángel Nación Pantigoso^[1]

¿QUÉ LE DICE MARIÁTEGUI A HABERMAS? LA CUESTIÓN INDÍGENA COMO LÍMITE NO RECONOCIDO DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Resumen:

El presente artículo examina la tensión entre el concepto de democracia deliberativa elaborado por Jürgen Habermas y la crítica social contenida en la obra de José Carlos Mariátegui, con particular atención a la cuestión indígena en el Perú. Se argumenta que la arquitectura teórica habermasiana —fundada en la razón comunicativa, la esfera pública y la situación ideal de habla— supone condiciones de reconocimiento ciudadano previo que, en sociedades atravesadas por la exclusión colonial y racial, nunca se materializaron. La obra de Mariátegui, especialmente los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), articula una crítica que, sin conocer a Habermas, revela el punto ciego estructural de su teoría: la incapacidad de dar cuenta de sujetos históricamente excluidos del estatuto de interlocutores válidos antes de que pudiera constituirse cualquier espacio público deliberativo. El diálogo entre ambos pensadores no es solo posible sino necesario para elaborar una teoría de la democracia que tome en serio la condición poscolonial.

Palabras clave: Habermas, Mariátegui, democracia deliberativa, cuestión indígena, esfera pública, colonialidad, razón comunicativa.

[1] Profesor auxiliar del Departamento Académico de Filosofía de la Universidad Nacional Federico Villarreal (UNFV) Lima, Perú. Se ha desempeñado como docente de cursos de Filosofía e nivel de pregrado en la Universidad Peruana Cayetano Heredia (UPCH), la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ), y a nivel de pregrado y posgrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) Este artículo es parte de una investigación sobre el diálogo teórico entre norte y sur | Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima, Perú.

I. Introducción: el encuentro que no ocurrió

Jürgen Habermas y José Carlos Mariátegui nunca se leyeron. No podían hacerlo: cuando Mariátegui murió en Lima, en abril de 1930, Habermas tenía apenas un año de edad. Tampoco sus tradiciones intelectuales se cruzaron de manera significativa en el siglo XX: la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y el marxismo heterodoxo latinoamericano transitaron por senderos paralelos que raramente convergieron. Sin embargo, entre ambos pensadores existe una tensión productiva que merece ser articulada, porque ilumina un problema que ninguno de los dos resolvió por separado: el de los límites de la razón pública en sociedades marcadas por la exclusión estructural.

La pregunta que organiza este artículo es la siguiente: ¿Qué le dice Mariátegui a Habermas? No se trata de un ejercicio de anacronismo ni de una comparación meramente tipológica.

Se trata, más precisamente, de poner la crítica mariáteguiana de la república peruana —una crítica construida desde la cuestión indígena como eje— en diálogo con la arquitectura teórica habermasiana de la democracia deliberativa, con el propósito de identificar el punto ciego estructural que esa arquitectura arrastra desde sus fundamentos. El argumento central que se sostiene aquí es el siguiente: la teoría habermasiana de la democracia deliberativa presupone, sin tematizarlo, un sujeto que ya ha sido reconocido como interlocutor válido en el espacio público. Cuando ese reconocimiento no existe —cuando ha sido sistemáticamente negado por estructuras coloniales y raciales— el modelo no falla en su aplicación: falla en sus condiciones de posibilidad.

Mariátegui, sin haber formulado nunca una teoría de la esfera pública, diagnosticó con precisión esa ausencia en el caso peruano.

Su análisis de la condición del indígena no es solo una denuncia de injusticia; es, en términos que hoy podemos articular con mayor precisión filosófica, una crítica a la ilusión de universalidad que subyace a toda promesa republicana en sociedades poscoloniales. En ese sentido, la obra mariáteguiana no es solo un objeto de estudio regional: es un interlocutor teórico que interpela las pretensiones universalistas de la tradición habermasiana.

El artículo se organiza en cinco secciones. La primera reconstruye los elementos centrales de la teoría habermasiana que interesan a este análisis: la razón comunicativa, la esfera pública y la democracia deliberativa. La segunda presenta la crítica mariáteguiana de la república peruana, con énfasis en su análisis de la cuestión indígena. La tercera identifica el punto de tensión fundamental entre ambos: el problema del reconocimiento previo. La cuarta explora las posibilidades y los límites de un diálogo teórico entre ambas tradiciones. La quinta ofrece conclusiones y señala las implicaciones para una teoría de la democracia sensible a la condición poscolonial.

II. La arquitectura habermasiana: razón, esfera pública y democracia deliberativa

2.1 La razón comunicativa como fundamento

El proyecto filosófico de Habermas puede leerse, en su conjunto, como un intento de salvar a la razón ilustrada de sus propios excesos sin renunciar a sus promesas. Frente a la crítica posmoderna que declaraba agotado el proyecto de la modernidad —Lyotard proclamaba el fin de los grandes relatos; Foucault desmontaba la razón como instrumento de poder—, Habermas sostuvo que el problema no era la razón como tal sino una de sus versiones históricamente dominantes: la razón instrumental. En la Teoría de la acción comunicativa (1981), su obra mayor, propone una distinción que se vuelve el eje de toda su construcción teórica: la diferencia entre la acción estratégica, orientada al éxito, y la acción comunicativa, orientada al entendimiento.

La razón comunicativa no es una facultad del sujeto individual. No reside en la mente del pensador solitario que calcula medios para sus fines.

Reside, en cambio, en las estructuras del lenguaje orientado al entendimiento: emerge cuando los hablantes coordinan sus acciones a través de pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o cuestionadas por los demás. Cuando alguien afirma algo, implícitamente reclama que su afirmación es verdadera, que su acto de habla es legítimo y que su expresión es sincera. Estos reclamos de validez son, para Habermas, el núcleo racional de toda comunicación: constituyen el horizonte normativo hacia el cual apunta todo lenguaje auténticamente orientado al entendimiento.

De esta base se desprende lo que Habermas denomina la situación ideal de habla: una condición contrafáctica en la que todos los participantes tienen igual acceso a la palabra, ninguno está sometido a coacción externa o interna, y los argumentos se evalúan exclusivamente por su fuerza racional.



Habermas es consciente de que esta situación nunca se realiza plenamente en la historia. No la propone como una descripción empírica sino como un supuesto pragmático-universal que los hablantes necesariamente anticipan cuando participan en discursos orientados al entendimiento. Es, en sus propios términos, una idealización inevitable que opera como criterio normativo para evaluar las distorsiones de la comunicación real.

2.2 La esfera pública y su historia

En *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), Habermas reconstruye la emergencia histórica de la esfera pública burguesa en la Europa del siglo XVIII. Su tesis es que, en ese periodo, se constituyó por primera vez un espacio de deliberación entre personas privadas que razonaban públicamente sobre asuntos de interés general, con independencia del poder estatal y de la autoridad religiosa.

Los cafés de Londres y París, las sociedades literarias, la prensa periódica: todos estos espacios articularon una práctica novedosa, la de una ciudadanía que forma su opinión a través del debate racional y ejerce con ella un contrapeso crítico frente al poder.

Habermas reconoce en este mismo texto las limitaciones históricas de esa esfera pública: fue burguesa en el sentido preciso de excluyente; las mujeres, los trabajadores y los pobres quedaron fuera de sus fronteras o participaron en condiciones de subordinación. Pero sostiene que el principio que esa esfera introdujo —la idea de que el poder debe justificarse mediante razones ante una opinión pública formada libremente— tiene validez normativa que trasciende sus realizaciones históricas deficientes. El problema de la esfera pública real no es el principio sino su aplicación parcial e inequitativa.

Este argumento será central para nuestra discusión con Mariátegui. Habermas distingue entre el principio de la esfera pública y sus realizaciones históricas fallidas.

Pero lo que Mariátegui mostrará — desde el otro lado del Atlántico y desde una experiencia colonial radicalmente distinta— es que esa distinción puede ser insuficiente: que hay casos en los que la exclusión no es un accidente histórico superable dentro de la misma lógica, sino una condición constitutiva del orden social que ninguna extensión del principio puede remediar sin transformar la estructura misma.

2.3 La democracia deliberativa

En *Facticidad y validez* (1992), Habermas desarrolla las implicaciones políticas de su teoría en la forma de un modelo de democracia deliberativa. El principio central es el siguiente: la legitimidad de las normas jurídicas y las decisiones políticas no deriva únicamente de que hayan sido aprobadas por una mayoría — condición necesaria pero insuficiente—, sino de que hayan surgido de procesos deliberativos en los que todos los afectados pudieron participar en condiciones de igualdad y libertad.

La legitimidad democrática es, en este sentido, procedimental y discursiva: no depende del contenido de las decisiones sino de la calidad del proceso que las produjo.

El modelo habermasiano de democracia deliberativa descansa sobre supuestos que raramente se examinan de manera explícita. Para que la deliberación pública sea posible —para que los ciudadanos puedan efectivamente participar en la formación de la voluntad colectiva mediante argumentos— es necesario que existan condiciones previas: que todos sean reconocidos como sujetos políticos con derecho a la palabra, que tengan acceso a la información y a los espacios de deliberación, y que sus argumentos sean evaluados por su validez y no descartados por la posición social de quien los emite. Estas condiciones son, para Habermas, exigencias normativas que los sistemas democráticos deben aproximar progresivamente.

Lo que el caso peruano —y, más específicamente, la crítica mariáteguiana— pondrá en cuestión es si esas condiciones son simplemente requisitos normativos que se pueden añadir al modelo sin modificarlo, o si su ausencia revela algo más profundo: que el modelo fue construido desde una experiencia histórica en la que el problema del reconocimiento ya había sido, al menos parcialmente, resuelto, y que, por eso mismo, carece de herramientas para pensar las sociedades donde ese problema es todavía, y estructuralmente, el problema central.

III. Mariátegui y la crítica desde la cuestión indígena

3.1 El diagnóstico de la república peruana

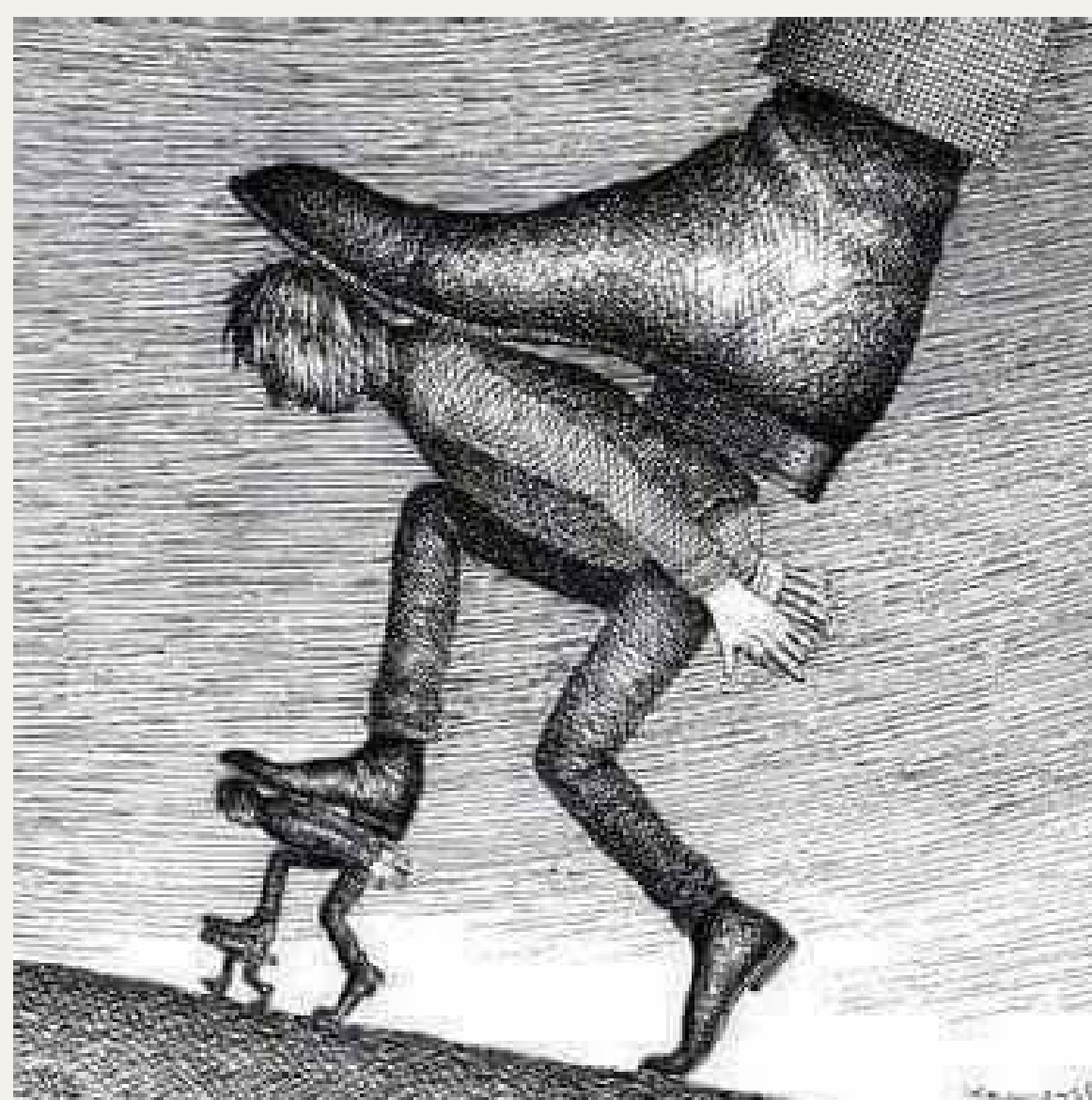
José Carlos Mariátegui publicó los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en 1928, dos años antes de su muerte a los treinta y cinco años. La obra es, en muchos sentidos, inclasificable: combina análisis económico marxista, crítica literaria, sociología histórica y reflexión filosófica en una síntesis que no tiene equivalente en el pensamiento latinoamericano de su época.

Pero su núcleo argumentativo puede resumirse en una tesis que Mariátegui formula con creciente claridad a lo largo de sus ensayos: la independencia peruana de 1821 no resolvió el problema central de la sociedad peruana porque no tocó la estructura que lo producía. Esa estructura era el gamonalismo: el sistema de dominación territorial, racial y económica que mantenía al indígena en una condición de servidumbre feudal bajo el dominio de los terratenientes de la sierra.

La república, en el análisis mariáteguiano, fue un proyecto de y para las élites criollas. No incorporó al indígena como ciudadano, sino que lo dejó donde el orden colonial lo había colocado: fuera del pacto político, fuera del mercado moderno, fuera del sistema educativo, fuera de la esfera pública. La promesa ilustrada de igualdad y razón que animó a los constructores de la república se formuló, desde el principio, con una exclusión constitutiva. Como escribe Mariátegui en el ensayo dedicado al problema del indio: *"El problema del indio es el problema de la tierra"*.

Esta formulación, que a primera vista parece reduccionista, esconde una operación teórica sofisticada: Mariátegui rechaza las explicaciones que reducen la exclusión indígena a factores culturales, raciales o morales, y la vincula directamente a una estructura de propiedad que reproduce la dominación colonial bajo formas republicanas.

Lo que Mariátegui diagnostica, en términos que hoy podemos precisar con mayor rigor filosófico, es la existencia de una exclusión que no es accidental sino constitutiva del orden republicano peruano. El indígena no quedó fuera de la república por una omisión que podría haberse evitado: quedó fuera porque



su inclusión habría requerido dismantelar las estructuras de poder —latifundio, gamonalismo, servilismo— sobre las que ese orden se edificó. La república peruana no fue una promesa incumplida por negligencia; fue, en ciertos aspectos decisivos, una promesa que nunca se hizo.

3.2 Raza, clase y estructura colonial

Una de las contribuciones más originales de Mariátegui al pensamiento social latinoamericano es la articulación entre raza y clase como dimensiones que se refuerzan mutuamente en la producción de la exclusión indígena. A diferencia de posiciones contemporáneas que separaban ambas categorías —o que reducían la raza a una superestructura ideológica de la lucha de clases—, Mariátegui insistió en que la condición del indígena no podía entenderse solo en términos económicos ni solo en términos raciales: era la combinación de ambas que producía una forma de dominación específica, heredada del orden colonial y reproducida bajo el ropaje de la república moderna.

Esta articulación tiene implicaciones directas para la pregunta que aquí nos ocupa. En el esquema habermasiano, las distorsiones de la comunicación son, fundamentalmente, distorsiones sistémicas: la lógica del dinero y el poder coloniza el mundo de la vida y deforma las prácticas comunicativas. Pero Mariátegui señala algo distinto: que hay formas de exclusión que no son meramente sistémicas en el sentido habermasiano sino constitutivas de la identidad misma del sujeto excluido. El indígena no es simplemente alguien a quien el sistema le impide hablar: es alguien cuya palabra, cuando se produce, no es reconocida como argumento válido por la estructura racial e institucional que define quién cuenta como interlocutor legítimo.

Esta distinción es teóricamente decisiva. La teoría habermasiana puede dar cuenta de situaciones en las que ciudadanos reconocidos como tales son, sin embargo, excluidos de facto de los procesos deliberativos por desigualdades económicas o por la colonización mediática del espacio público. Para esas situaciones, el modelo ofrece criterios normativos de corrección:

hay que democratizar el acceso a la esfera pública, reducir las asimetrías de poder, proteger la autonomía de los medios de comunicación. Pero no está equipado para dar cuenta de situaciones en las que el problema no es la exclusión de quienes ya son reconocidos como ciudadanos, sino la negación misma de ese reconocimiento previo. En el Perú de Mariátegui —y, en importantes aspectos, en el Perú de hoy—, el problema no es que el indígena tenga menos voz en la deliberación pública: es que su condición de interlocutor válido no ha sido reconocida.

3.3 El socialismo como alternativa y sus implicaciones epistémicas

La propuesta política de Mariátegui —la articulación del socialismo con las comunidades indígenas andinas como base de una transformación social— suele ser leída como su contribución más específicamente latinoamericana y, por eso, como la más alejada de la tradición europea. Pero hay en esa propuesta una dimensión epistémica que es igualmente relevante para nuestra discusión:

la afirmación de que el conocimiento y las prácticas organizativas de las comunidades indígenas tienen valor propio, no son meras supervivencias del pasado sino recursos actuales de construcción social.

Esta afirmación tiene consecuencias para la teoría de la esfera pública. Si las comunidades indígenas andinas tienen formas propias de deliberación colectiva, de toma de decisiones y de gestión de los asuntos comunes —formas que Mariátegui documenta con atención en su análisis del ayllu—, entonces el problema no es simplemente incluir al indígena en la esfera pública tal como existe, sino preguntarse si esa esfera pública, en su forma históricamente constituida, es el único modelo posible de deliberación democrática. Mariátegui no formula esta pregunta en términos filosóficos, pero la plantea de hecho al tomar en serio las instituciones comunitarias andinas como alternativas y no solo como déficits.

IV. El punto ciego estructural: el problema del reconocimiento previo

4.1 *Lo que Habermas no vio*

El encuentro entre Habermas y Mariátegui permite articular, con mayor precisión que la que cada uno alcanzó por separado, un problema que es central para cualquier teoría democrática con pretensiones de universalidad: el problema del reconocimiento previo como condición de posibilidad de la deliberación.

La teoría habermasiana de la democracia deliberativa opera sobre la base de un sujeto que ya está constituido como ciudadano: alguien que tiene, al menos formalmente, el derecho a participar en los procesos de formación de la voluntad colectiva. Las desigualdades que Habermas critica —la colonización del mundo de la vida por el dinero y el poder, la deformación del espacio público por los medios de comunicación de masas— son desigualdades que operan sobre ese sujeto ya reconocido. Son distorsiones de una relación que ya existe, no negaciones de su existencia misma.

Mariátegui describe una situación radicalmente distinta. El indígena peruano no es un ciudadano cuya participación deliberativa está distorsionada por desigualdades económicas o mediáticas: es alguien a quien el orden republicano no reconoció como ciudadano en ningún sentido sustantivo. No tenía acceso a la educación formal que era condición de la participación política. No podía votar —el voto estaba restringido a los alfabetos hasta 1979. Su lengua, el quechua o el aymara, no tenía estatuto oficial ni presencia en las instituciones del Estado. Sus formas de organización comunitaria eran ignoradas o activamente destruidas por el sistema legal. Su conocimiento y su experiencia no contaban como argumentos válidos en los espacios donde se tomaban las decisiones que lo afectaban.

Esto no es simplemente una aplicación deficiente del modelo habermasiano: es la ausencia de las condiciones que ese modelo presupone. Y lo que hace que el punto ciego sea estructural —y no meramente contingente— es que esa ausencia no fue un accidente histórico superable dentro de la misma lógica republicana:

fue producida y reproducida activamente por el orden social que la república peruana instauró y legitimó. La exclusión del indígena no era el residuo de un pasado que el progreso republicano iría disolviendo; era una función del presente: el gamonalismo necesitaba al indígena excluido para funcionar.

4.2 El universalismo y sus exclusiones constitutivas

Hay una objeción previsible a este argumento que conviene anticipar. Un lector habermasiano podría responder que Habermas es perfectamente consciente de que su modelo es una idealización normativa que la historia ha realizado solo de manera parcial e inequitativa, y que la exclusión del indígena peruano es precisamente el tipo de déficit que su teoría permite identificar y criticar. En otros términos: el modelo no falla; falla su aplicación histórica, y el propio modelo proporciona los criterios para denunciar esa aplicación fallida.

Esta respuesta es parcialmente correcta pero insuficiente. Es correcta en la medida en que la teoría habermasiana sí proporciona recursos normativos para criticar la exclusión: si la democracia deliberativa exige que todos los afectados puedan participar en condiciones de igualdad, entonces la exclusión del indígena es una violación de ese principio que el modelo puede y debe denunciar. Pero es insuficiente por una razón más profunda: que la teoría habermasiana fue construida desde una experiencia histórica —la modernidad europea occidental— en la que el problema del reconocimiento básico del sujeto político había sido, al menos formalmente, resuelto antes de que se planteara la pregunta por la calidad de la deliberación.



En Europa occidental, los debates sobre la ampliación de la ciudadanía —a las mujeres, a los trabajadores, a las minorías étnicas— se dieron dentro de un marco en el que la idea misma de ciudadanía universal era, al menos discursivamente, el horizonte compartido. Las exclusiones eran contradicciones internas de un principio que, en teoría, todos afirmaban. En el Perú que Mariátegui analiza, la situación era distinta: la exclusión del indígena no era una contradicción de un principio universalista compartido sino la condición de posibilidad de un orden social que nunca pretendió, en sus prácticas efectivas, ser universal. La diferencia no es de grado sino de estructura.

Esta distinción tiene consecuencias para la evaluación del modelo habermasiano. No se trata de decir que Habermas esté equivocado en sus principios: la razón comunicativa, la esfera pública y la democracia deliberativa siguen siendo ideales normativos valiosos. Se trata de señalar que esos principios fueron elaborados con una experiencia histórica específica como horizonte implícito,

y que, por eso, son insuficientes —no incorrectos, sino insuficientes— para pensar sociedades en las que el problema del reconocimiento previo sigue siendo el problema central.

4.3 Colonialidad y razón comunicativa

El concepto de colonialidad del poder, desarrollado posteriormente por Aníbal Quijano, permite precisar con mayor rigor teórico el punto que Mariátegui intuía. La colonialidad no es sinónimo de colonialismo: mientras el colonialismo designa un régimen político de dominación territorial, la colonialidad designa la matriz de poder —racial, epistémica, económica— que ese régimen instauró y que sobrevive a su desaparición formal. En el Perú postcolonial, la república no eliminó la colonialidad: la reprodujo bajo nuevas formas institucionales.

Lo que la colonialidad produce, en términos habermasianos, no es solo una distorsión de la comunicación sino algo anterior y más fundamental:

una jerarquía de quién puede hablar y ser escuchado que está inscrita en las instituciones, en los cuerpos y en las subjetividades antes de que cualquier proceso deliberativo comience. El indígena no llega a la esfera pública en igualdad de condiciones con el criollo letrado; llega —si llega— cargando una posición de inferioridad que no es solo económica sino racial y epistémica: su conocimiento, su lengua y sus formas de argumentar no son reconocidas como válidas por las reglas del juego deliberativo que la sociedad dominante ha establecido.

Habermas, en sus reflexiones sobre el multiculturalismo y la inclusión del otro —especialmente en *La inclusión del otro* (1996)—, reconoce que las democracias liberales deben acomodar la diferencia cultural y garantizar los derechos de las minorías. Pero su solución —el patriotismo constitucional, la adhesión compartida a principios procedimentales universales— presupone que esa diferencia puede ser acomodada sin transformar las reglas del juego deliberativo,

que basta con ampliar el círculo de los incluidos sin cuestionar la forma misma de inclusión. Mariátegui, desde su análisis del problema indígena, sugería algo más radical: que en ciertas condiciones históricas, la inclusión genuina requiere no solo ampliar el espacio público sino transformar su estructura.

V. Las posibilidades del diálogo: lo que cada uno le debe al otro

5.1 Lo que Mariátegui le aporta a Habermas

El diálogo entre Mariátegui y Habermas no es solo crítico: también es productivo. Mariátegui le aporta a la tradición habermasiana al menos tres elementos que esta no puede generar por sus propios medios.

El primero es la historización radical de las condiciones de posibilidad de la deliberación. La teoría habermasiana tiende a tratar las condiciones de la situación ideal de habla —igualdad de acceso, ausencia de coacción, validez de los argumentos—

como exigencias normativas que se pueden añadir a cualquier situación histórica mediante reformas institucionales. Mariátegui muestra que, en ciertas situaciones, esas condiciones no son meramente deficientes, sino que su ausencia es el producto de una estructura que se reproduce activamente y que no puede ser corregida sin una transformación que el modelo no puede imaginar desde adentro.

El segundo aporte es la articulación entre exclusión epistémica y exclusión política. La teoría habermasiana reconoce que las desigualdades económicas y de poder distorsionan la deliberación. Pero no tematiza suficientemente la dimensión epistémica de la exclusión: el hecho de que ciertas formas de conocimiento, ciertos modos de argumentar y ciertas experiencias históricas son descalificadas de antemano como no válidas por las reglas implícitas del espacio deliberativo. Mariátegui, al tomar en serio el conocimiento y las prácticas organizativas de las comunidades andinas, señala en dirección a una ampliación del concepto mismo de razón pública que la tradición habermasiana no ha desarrollado suficientemente.

El tercero es la perspectiva desde la periferia como corrección necesaria del universalismo. Habermas ha formulado principios con pretensión de validez universal. Mariátegui muestra que esa pretensión debe ser sometida a la prueba de la experiencia de quienes quedaron fuera del horizonte desde el que esos principios fueron formulados. No para rechazarlos sino para corregirlos, para obligarlos a dar cuenta de situaciones que no habían anticipado. En ese sentido, la crítica mariáteguiana no destruye el proyecto habermasiano, sino que lo completa.

5.2 Lo que Habermas le aporta a Mariátegui

El intercambio, sin embargo, no es unidireccional. La tradición habermasiana también tiene algo que ofrecer a la lectura contemporánea de Mariátegui.

En primer lugar, un aparato conceptual más preciso para articular la dimensión normativa de la crítica. Mariátegui critica la república peruana por excluir al indígena, pero los fundamentos normativos de esa crítica no siempre están explicitados con suficiente rigor.

La distinción habermasiana entre acción estratégica y acción comunicativa, la noción de pretensiones de validez y la teoría del discurso permiten reconstruir de manera más precisa por qué la exclusión del indígena es una violación de principios que la propia república, en sus declaraciones formales, afirmaba sostener.

En segundo lugar, la teoría habermasiana ofrece recursos para pensar la dimensión institucional de la transformación que Mariátegui propugnaba. La propuesta mariáteguiana de articular el socialismo con las comunidades indígenas andinas es políticamente visionaria pero institucionalmente poco desarrollada. La reflexión habermasiana sobre la relación entre esfera pública, sociedad civil y sistema político sugiere vías de institucionalización de esa propuesta que el propio Mariátegui no alcanzó a elaborar.



En tercer lugar, y quizás más importante, la insistencia habermasiana en el potencial racional del lenguaje ordinario —la idea de que la capacidad de entendimiento no es un privilegio de los letrados sino una competencia comunicativa que todos los hablantes ejercen en sus prácticas cotidianas— proporciona un fundamento para la reivindicación de la voz indígena que es más sólido que el que ofrecen las versiones puramente culturalistas o identitarias del multiculturalismo. El indígena, en términos habermasianos, no necesita que se le conceda la palabra como un favor: tiene derecho a ella en virtud de su competencia comunicativa, que no es menor ni superior sino simplemente diferente en sus formas históricas de expresión.

VI. Conclusiones: hacia una teoría democrática poscolonial

¿Qué le dice Mariátegui a Habermas? Le dice, en primer lugar, que la teoría de la democracia deliberativa tiene un punto ciego estructural:

su incapacidad para dar cuenta de situaciones en las que el problema no es la distorsión de la deliberación entre sujetos ya reconocidos, sino la negación del reconocimiento previo que haría posible cualquier deliberación. Le dice, en segundo lugar, que ese punto ciego no es accidental, sino que está inscrito en la experiencia histórica desde la cual la teoría fue formulada: la modernidad burguesa europea, donde el problema del reconocimiento básico había sido, al menos formalmente, resuelto antes de que se planteara la pregunta por la calidad de la democracia. Le dice, en tercer lugar, que cualquier teoría democrática con pretensiones de universalidad debe ser capaz de pensar desde la periferia —desde la experiencia de los excluidos— y no solo aplicarse a ella desde fuera.

Estas no son observaciones que invaliden el proyecto habermasiano. Son, en un sentido preciso, observaciones que lo extienden y lo corrigen desde adentro: toman en serio sus principios —la razón comunicativa, la inclusión de todos los afectados, la igualdad de acceso a la palabra—

y muestran que esos principios exigen más de lo que la teoría ha desarrollado hasta ahora. La cuestión indígena en el Perú no es un caso particular que la teoría general debe acomodar como excepción: es una interpelación a la generalidad misma de la teoría, una exigencia de que el universal demuestre su universalidad tomando en serio las experiencias que tendía a ignorar.

El diálogo entre Mariátegui y Habermas, por todo lo dicho, no es solo posible sino necesario. No es un diálogo entre iguales —las tradiciones que representan tienen muy distintos recursos teóricos y muy distinto reconocimiento académico—, pero sí es un diálogo en el que ambas partes tienen algo que aprender. Una teoría de la democracia para el siglo XXI —y especialmente para sociedades latinoamericanas que siguen procesando las herencias coloniales— necesita la precisión conceptual de la tradición habermasiana y la radicalidad crítica del diagnóstico mariáteguiano.

Sin la primera, la crítica corre el riesgo de quedarse en la denuncia sin fundar normativamente sus exigencias. Sin la segunda, la teoría corre el riesgo de proponer soluciones a problemas que no son los problemas reales de las sociedades a las que pretende iluminar.

La promesa de la democracia deliberativa, como toda promesa, debe ser evaluada no solo por su coherencia interna sino por su capacidad de dar cuenta de todos aquellos a quienes, en principio, interpela. En el Perú, esa evaluación pasa inevitablemente por la pregunta que Mariátegui formuló hace casi un siglo y que todavía no tiene respuesta definitiva: la pregunta por el lugar del indígena en la república. Mientras esa pregunta permanezca sin respuesta, la promesa de la democracia deliberativa seguirá siendo, también en el Perú, un proyecto inacabado.



Bibliografía:

Habermas, J. (1962/1981). Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública. Barcelona: Gustavo Gili.

Habermas, J. (1981/1987). Teoría de la acción comunicativa (2 vols.). Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1985/1989). El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1992/1998). Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta.

Habermas, J. (1996/1999). La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Barcelona: Paidós.

Mariátegui, J. C. (1928/2005). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Mariátegui, J. C. (1925/1959). La escena contemporánea. Lima: Amauta.

McCarthy, T. (1978/1987). La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

Dussel, E. y Apel, K.-O. (2004). Ética del discurso y ética de la liberación. Madrid: Trotta.

Mignolo, W. (2000). Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.

Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, pp. 56-80.

Flores Galindo, A. (1987). Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.