

## La viveza (post)criolla a la luz del concepto de patología social

Hernán Aliaga Tejeda

Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas

(Mesa 34)

### Resumen

Inserta en la estela de la filosofía social, los desarrollos más significativos de la Teoría Crítica se traducen en intentos por develar desarrollos anómalos que lesionan las condiciones sociales que posibilitarían alcanzar una vida buena o lograda. Esta perspectiva ética vinculada a pretensiones formales sobre el bien, demandará metodológicamente de un análisis sociohistórico respecto a aquellas confrontaciones por el poder y el dominio que llevan a la paulatina construcción de un a priori social desde el que la patología emerge naturalizada y por ello, destematizada, velada.

En tal sentido, nuestro ensayo tiene como intención re-tematizar uno de los fenómenos sociales tradicionalmente característicos de la sociedad peruana y de otras muchas con pasado colonial: la viveza criolla (común al Perú, Argentina, Venezuela y Uruguay; “*jeitinho*” y “*malandragem*” en Brasil, *malicia indígena* en Colombia, etc.), partiendo por situar conceptualmente el concepto de patología social en esta problemática. Así, habiendo explotado las potencialidades y arribando a los límites que la lectura constructivista ofrece, ensayaremos una aproximación pragmática que permita comprender el sentido fundamental de porqué se sigue practicando y admirando la viveza y, finalmente, porqué ésta posee en la actualidad remozadas características.

## I. Introducción

El presente trabajo tiene la intención de presentar el fenómeno sociocultural de la viveza desde el marco conceptual de la Teoría Crítica en general y de Axel Honneth en particular. Para tal fin, hemos dividido el ensayo en tres partes. La primera de ellas es básicamente una síntesis comentada de los principales artículos que Honneth ha dedicado al tratamiento formal y metodológico que la tradición de la Filosofía Social y, en especial la crítica frankfurtiana, ha llevado a cabo del concepto de patología social. Sobre el esclarecimiento de este soporte conceptual, pasaremos a la segunda parte dedicada a presentar algunos de los componentes estructurales más significativos de la viveza que a su vez, nos permita responder a la pregunta de en qué sentido puede entenderse este fenómeno sociocultural como una patología social de la razón. La tercera y última parte será un breve intento explicativo en clave pragmática que nos permitirá sustentar por qué esta práctica funciona y porque podemos denominarlo actualmente: viveza post-criolla.

## II. Parte I

La separación entre moral y ética fundamentada oficialmente para la filosofía moral moderna por Kant, trajo consigo que sólo los problemas que estuviesen referidos a la justicia del actuar social debían ser considerados objeto de la filosofía; no así, la intención por determinar universalmente las condiciones de la *vida buena*. A diferencia suya, Rousseau, no se deshará del elemento ético al examinar la organización de la vida social, verificando si esta reúne las cualidades y condiciones que posibilitarían llevar una vida atinada entre los hombres. Como señala Honneth<sup>1</sup>, Rousseau logra esta transformación de la cuestión ética gracias a dos transformaciones centrales: en primer lugar, radicalizando el punto de vista de Aristóteles, por lo que ya no se hablará de los fines de la autorrealización del hombre que ha establecido la naturaleza, sino de las condiciones de posibilidad universales; en segundo lugar, ya no será el Estado sino la sociedad la que será examinada con respecto a las condiciones previas que están a disposición del ejercicio de la vida

---

<sup>1</sup> Para referencias a esta parte reconstructiva de la Filosofía Social véase Honneth, Axel: *Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la Filosofía Social en Crítica del Agravio Moral. Patologías de la Sociedad Contemporánea*. FCE. Buenos Aires 2009

humana. En ningún caso, de Rousseau a Arendt, el análisis social aparecerá como doctrina positiva sino como *crítica* a un estado social que es percibido como alienado o carente de sentido, cosificado o simplemente, enfermo. Será esta marcada impronta ética y su inquietud crítica la que dará lugar a la Filosofía Social.

Como es evidente, todo ejercicio crítico presupone un marco normativo, un fondo frente al cual la realidad (anómala) pueda contrastarse. Por ello, hablar de *patología social* implica la existencia de ciertos supuestos acerca de cómo debe ser la realidad social de manera que estén presentes las condiciones necesarias para la vida buena de los hombres. Hablar de un estado patológico por tanto, plantea el reto de conceptualizar en el ámbito de los fenómenos sociales una suerte de salubridad; es decir, una idea de normalidad social. Más allá de una noción funcionalista y empíricamente descriptiva circunscrita al espacio de lo que una cultura específica considera como normal, la Filosofía Social se propuso emprender el camino en dirección hacia una *ética formal*, planteando las condiciones que permitirían a los integrantes de una sociedad y cultura específica, una forma *no distorsionada* de autorrealización (Honneth 2009: 103). En este marco, la anomalía social será siempre ubicada allende el nivel de infracciones a algún principio de justicia (i.e. atentar contra libertades políticas, de expresión, de pensamiento, restringir el derecho a la propiedad, etc.), apuntando a algún trastorno que posee la propiedad de limitar o deformar las posibilidades de vida presupuestas como “normales” o “sanas”<sup>2</sup>. Aparecerán entonces categorías presociológicas tales como “alienación” (Marx), “nihilismo” (Nietzsche), “cosificación” (Lukács) y post sociológicas con una huella menos especulativa y más empírica como “pérdida de comunidad” (Durkheim), “desencanto” (Weber), o “neurosis colectiva” (Sartre). En todos los casos lo relevante es subrayar la búsqueda de una idea ética de “normalidad social” que se ajuste a las condiciones que permitirían la *autorrealización*, pauta frente a la cual se podrían medir las patologías sociales.

El carácter formal de esta concepción ética se corrobora al subrayar en términos normativos sólo las condiciones sociales previas de la autorrealización más no las metas mismas o cómo debía

---

<sup>2</sup> Como Honneth expone en el tratamiento que lleva a cabo del concepto lukacsiano de “cosificación” (Honneth 2007): las injusticias afectan solamente a determinados miembros de una sociedad, una patología afecta a la sociedad como un todo y a cada uno de sus integrantes.

desarrollarse la vida humana<sup>3</sup>. A pesar de las discrepancias en los distintos proyectos (desde ideales normativos de corte individualista como los de Rousseau o Helmuth Plessner hasta comunitaristas como los de Hegel, Marx y Arendt), todos los intentos para encontrar un criterio que permita plantear un estado de normalidad, convergen en delimitar las condiciones sociales de vida del *sujeto individual*, es decir: “aquellas formas de organización de lo social que permiten al individuo una realización no desfigurada de sí mismo” (Honneth 2009: 106). Bienestar que, es claro, recae siempre en las posibilidades presentes en el espacio social.

Este influjo de lo social en lo individual sea que fuere valorado positiva o negativamente, llevará a planteamientos individualistas (crear la mayor distancia posible entre sujetos) o colectivistas (crear vínculos intensos de comunidad) que, en todos los casos, apuntarán a la noción de una vida plena, mejor, una vida atinada en la que cada quien se autorrealice. En este sentido, la pregunta sobre las condiciones sociales de la autorrealización; es decir, la intención por plantear que es lo que necesita un individuo para tener una vida atinada dentro de la sociedad, seguirá el curso establecido por dos vertientes: la tradición de la antropología filosófica perfilada por Rousseau (desarrollada ejemplarmente por la antropología filosófica alemana<sup>4</sup>) y la filosofía de la historia preparada por Hegel (expresada de modo paradigmático por Georg Lukács). Así, lo que el hombre necesita de la sociedad para su autorrealización se mostraría recurriendo a la situación de un estado natural originario o anticipando el conocimiento que el hombre tendría en un futuro ideal.

Por su disposición metodológica, dirá Honneth, la Filosofía Social se encuentra enraizada desde sus orígenes en una perspectiva ética vinculada a pretensiones formales sobre el “bien”. Llegados a este punto, nos decantamos por seguir el camino que conduce de Hegel a Marx, Lukács y la Escuela de Frankfurt para continuar con la problematización del concepto de patología social.

El proceso de análisis común a la Teoría Crítica e inherente, como vimos, a la Filosofía Social, parte de un diagnóstico de la sociedad como un estado de *negatividad social* que, en sentido

---

<sup>3</sup> Honneth hace la salvedad que en el caso de Hegel, Marx, Nietzsche y Arendt podría darse una suerte de perfeccionismo ético. aunque interpretados en otro sentido, aparentes metas éticas como el trabajo no alienado en Marx pueden ser tomadas como condiciones previas imprescindibles que le permitan al individuo desarrollar solo una autorrelación satisfactoria.

<sup>4</sup> Que tendría como principales exponentes a Max Scheler, Arnold Gehlen y, el ya mencionado, Helmuth Plessner.

amplio, lesiona las condiciones de la *vida buena o lograda*. Apuntar este estado de negatividad social (“organización irracional del mundo” y “mundo administrado” para Adorno, “sociedad unidimensional” y “tolerancia represiva” para Marcuse, “colonización del mundo de la vida social” para Habermas) implica, como en toda la tradición, las condiciones sociales no patológicas que garantizarían a todos los miembros de una sociedad la posibilidad de alcanzar la autorrealización. A pesar de los distintos énfasis, lo característico de la Teoría Crítica es que las condiciones sociales deberán ser, en todo sentido, expresión de una racionalidad lograda; por tanto, la causa del estado patológico de la sociedad debe entenderse como un *déficit de razón social*.

Las raíces hegelianas de esta noción de razón íntimamente vinculada a lo ético, deben explicarse acudiendo a la *Filosofía del Derecho* en la que Hegel establece un vínculo entre el progreso histórico y la ética. Como explica Honneth: “la razón se despliega de tal manera en el proceso histórico que en cada nueva etapa vuelve a crear instituciones generales, ‘éticas’, cuyo respeto permite que los individuos proyecten su vida apuntando a metas reconocidas socialmente y sientan así que tiene un sentido” (Honneth 2009b: 31). En esta concepción amplia de la razón, la historia es una realización de la misma, el avance histórico entonces evidencia el despliegue de la razón a través de nuevas instituciones que permiten la guía ética de la vida del individuo al dotar a estas últimas de sentido. Tales instituciones abren la posibilidad de que los individuos determinen su vida en dirección a aquellas metas que están socialmente legitimadas. Sustraerse a las mismas significaría caer en la “indeterminación”, desorientarse. Será entonces, la incapacidad de las sociedades de expresar aquel potencial de razón, es decir, el máximo estándar de racionalidad latente en las mismas, a través de las instituciones, prácticas y rutinas cotidianas, lo que dará lugar a las *patologías sociales*.

Hegel justifica esta afirmación y al igual que él, los representantes de la Teoría Crítica, en la premisa ética de que sólo se podrá llevar una vida atinada, no patológica, si los sujetos de una comunidad rigen sus vidas por metas generales, comunitarias. Sólo un *universal racional* (entendido como un principio de la razón que guía el comportamiento de los individuos hacia bienes comunes) podrá indicar los criterios de orientación por los cuales las vidas de los individuos de una sociedad pueden regirse con sentido, sólo este universal racional puede brindar

la garantía de una forma sana de socialidad. De este modo: “la autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos; se puede incluso ir más allá y afirmar que en la idea de un universal racional está contenido el concepto de un *bien común* sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus libertades individuales cooperativamente” (Honneth 2009b: 34). La autorrealización será en todas las propuestas teórico críticas un *telos* ético al que los sujetos pueden advenirse en la medida en que se practique una libertad cooperativa. Praxis común que, es necesario remarcar, no será sólo el resultado de una coordinación de intereses individuales sino la *convicción* de que dicha praxis tiene un valor tal que puede justificar la postergación de los intereses individuales.

Tanto Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y el mismo Honneth parten de premisas antropológicas sobre el modo de actuar primigenio del ser humano aludiendo a una *praxis de acción originaria* que lleva incorporada un presupuesto ético garante de cooperación. Sea el trabajo humano, la bondad de lo general, la vida estética, el entendimiento comunicativo o el reconocimiento intersubjetivo, todas ellas, imponen al ser humano una obligación invariable al “estipular la clase de razón en cuya forma desarrollada esté dado el medio de una integración racional, y además satisfactoria, de la sociedad” (Honneth 2009b: 33). Las desviaciones de esta praxis de acción originaria que prefiguran el ideal de un universal racional, serán descritas como *patologías sociales*. (Piénsese por ejemplo en lo que supondría no desarrollar la premisa antropológica habermasiana del ideal de una permanente búsqueda de entendimiento comunicativo o en el caso de Honneth, de la invisibilización del otro producto de la ausencia de reconocimiento).

En una instancia prescriptiva, sólo se podrá alcanzar esta meta ética de “autorrealización cooperativa” a partir de un *develamiento sociohistórico* del proceso de deformación patológica de la razón, develamiento del momento en que la sociedad comenzó a reprimir o desviar el potencial de racionalidad contenido en la praxis de acción originaria al que hicimos referencia. Es decir, los sujetos se convencerán de la pertinencia de generar una praxis social de cooperación sólo a partir de que se expliquen las circunstancias que han obstaculizado u obturado el proceso de realización

de la razón (nuevamente, de este potencial de razón contenido en la praxis de acción originaria: el entendimiento comunicativo, la vida estética, el trabajo humano, la bondad de lo general, por ejemplo). De tal manera, la salubridad social sólo podrá ser resultado de una ilustración por medio del análisis.

En síntesis, desde la tradición de la filosofía social se aborda la importancia de ubicar patologías sociales en tanto impedimentos para que los individuos lleven una vida atinada. La salud del cuerpo social estará enmarcada en una idea ética de normalidad, una suerte de gran ideal regulativo en sentido kantiano, que otorgaría las condiciones sociales necesarias para la autorrealización individual. Al interior de la tradición procedente de Hegel, el modelo de la escuela de Frankfurt someterá a consideración si estas condiciones y normas sociales, expresión encarnada de ideales, satisfacen el criterio de expresar al mismo tiempo la racionalización social, racionalización que, como hemos visto, va íntimamente vinculada a un núcleo ético en el modo de una praxis cooperativa. Este universal racional, suerte de *bien común* que guía las prácticas y rutinas cotidianas, no sólo como producto de una coordinación de intereses individuales sino como una *convicción* que permite hacer a un lado estos últimos, se plantea como condición de posibilidad invariable de la autorrealización de los sujetos.

### **III. Parte II**

Hemos observado en qué sentido pueden caracterizarse patologías sociales desde la tradición de la filosofía social con especial énfasis en la Teoría Crítica. Sirvan estas primeras consideraciones para observar en qué medida este marco explicativo echa luces sobre el fenómeno de la viveza criolla y postcriolla.

Sugerir que la viveza es una patología social parece de suyo evidente. Con distinta terminología es tratada en el debate público como la fuente de muchos “antivalores” (impuntualidad, improvisación, abuso de confianza, aprovechamiento, etc.) que impiden el desarrollo de una socialidad integrada y plena. Como contraparte, un análisis más detallado permite observar que es considerada una “polémica virtud” que permite lidiar con las contingencias de un ordenamiento social en el que si no eres vivo, eres tonto. Numerosos ejemplos literarios y cotidianos

permitirían dar cuenta de esto último. Veamos sólo un breve extracto del diálogo que sostienen el Esclavo y Alberto en *La ciudad y los perros*, novela de Mario Vargas Llosa de 1962:

“- *Es la pura verdad, ¿no? Yo no quiero ser militar pero aquí uno se hace más hombre. Aprende a defenderse y a conocer la vida.*

- *Pero tú no peleas mucho - dice el Esclavo- Y sin embargo no te friegan.*

- *Yo me hago el loco, quiero decir, el ‘pendejo’. Eso también sirve, para que no te dominen. Si no te defiendes con uñas y dientes ahí mismo se te montan encima”* (Vargas Llosa, *La Ciudad y los Perros*, 2001, págs. 21-22)

Sea que esté presente en el sentido común de las interacciones cotidianas o como un discurso medianamente sistemático y articulado en el *Manual del Pendejo* –suerte de folleto cómico y libro de autoayuda que venden a un sol por las calles de Lima- la viveza es una práctica que pervive, como ocurre con el racismo, aunque en el discurso formal se la critique. En lo sucesivo aclaremos algunos elementos de esta praxis para especificar de qué manera podríamos hablar de ella como de una patología social en principio, y como una patología social de la razón en segundo lugar.

Lo primero que evidencia un análisis del fenómeno de la viveza criolla a través del personaje que caracteriza su praxis: “el vivo”, es que se trata de un sujeto con conocimiento del modo cómo funcionan las dinámicas de interacción social en espacios sociales desregulados o ineficazmente regulados como los que existen mayoritariamente en el Perú<sup>5</sup>. Será sobre la base de ese conocimiento (al que se denomina coloquialmente “tener calle”) que el sujeto puede obtener goces individuales, sacando provecho personal de las circunstancias. Esta capacidad de agencia lo convierte en alguien que “sabe hacerla”.

“Saber hacerla” es en todos los casos la toma de un *atajo*, es decir, la toma de una vía alternativa a la formal, que permite economizar costos (en tiempo, esfuerzo, dinero, incertidumbre, etc.). Aprovechar la oportunidad de tomar un atajo presupone un proceso previo de análisis contextual

---

<sup>5</sup> En lo sucesivo acudo a algunos tópicos desarrollados en la tesis de maestría: Nuevas subjetividades transgresivas: un estudio sobre la viveza postcriolla 2012

por un lado, e intrasubjetivo por otro. Así, en el agente convergen: a) el reconocimiento contextual de una ausencia, laxitud, punto ciego o silencio (cómplice) de la ley simbólica y, en paralelo, cualquiera de las siguientes tres circunstancias intrasubjetivas: b.1) el auto-reconocimiento de la imposibilidad -o extrema dificultad- de poder tomar la vía formal, b.2) un cálculo utilitarista de ahorro de “costos”, y/o b.3) un genuino goce en la transgresión.

El “saber hacerla” hace referencia a saber cómo, cuándo, dónde y en qué medida ser “vivo” para “hacerla”, y por tanto, es siempre producto de una deliberación de carácter utilitario que considera por un lado los riesgos posibles de transgredir y por otro, los motivos o “buenas razones” para ello. La finalidad, claramente, es que el agente obtenga éxito en aquello que persigue. Una deliberación que, sin embargo, no considere la real dimensión del riesgo traerá como consecuencia una praxis incorrecta, evidenciando que al agente le “falta calle” y que por tanto “no sabe hacerla”, deviniendo en un tonto (huevón, cojudo). Detengámonos en un elemento adicional: sólo será reconocida como *viveza* aquella respecto de lo cual se presupone voluntad de transgresión y por tanto, deliberación. Por todo ello, el “saber hacerla” será emblemático de un ensamblaje entre teoría y praxis, una técnica o conocimiento práctico de la realidad que evidenciaría oportunismo y prudencia para la obtención de beneficios particulares.

¿De qué modo esta praxis genera ciertas condiciones sociales que se convierten en un impedimento para la autorrealización de los individuos involucrados? En una primera instancia podemos señalar que a) la viveza criolla extendida es claramente una generadora de cierto contexto intersubjetivo de incertidumbre existencial al que de modo simplificado denominaremos: *desconfianza*<sup>6</sup>. Sin embargo, vistas las cosas desde otra óptica b) la viveza será una respuesta pragmática a un contexto desregulado en el que se establecen ciertas valoraciones sociales.

---

<sup>6</sup> Como señala Russell Hardin (Hardin, 2010), **confiar o desconfiar no es una cuestión de elección arbitraria**, sino una disposición basada en fundamentos específicos como el conocimiento o la creencia que se tiene acerca del comportamiento del otro. Es, en tal sentido, un juicio cognitivo basado en razones que provienen de mi experiencia personal o de un aprendizaje intersubjetivo mediado. Por ello mismo, la cautela estará en función directa de la frecuencia relativa con la que nos encontramos nuevas personas que resultan ser no confiables en lugar de confiables, por lo cual, en ciertos casos y bajo determinados contextos, lo correcto es desconfiar. Hablar de desconfianza generalizada es una forma simplificada que necesita de mayor problematización pero que creemos momentáneamente pertinente para los fines de este trabajo.

Los índices de desconfianza interpersonal y en las instituciones publicados periódicamente, señalan que el Perú se encuentra en uno de los últimos lugares en Latinoamérica<sup>7</sup>. No es novedoso señalar que ello lesiona las posibilidades de una socialidad plena que facilite el camino hacia relaciones sociales de cooperación y por tanto, de la posibilidad de alcanzar la autorrealización individual. Veamos entonces, cómo este estado de desconfianza endémico es producto de una razón distorsionada, es decir, porqué la viveza criolla, podría entenderse como una patología social de la razón.

La racionalidad instrumental, tema clave en la Teoría Crítica, es aquella que sostiene el fenómeno que analizamos<sup>8</sup>. “Saber hacerla” será por ello elocuente de una racionalidad instrumental desregulada, y por tanto, característicamente transgresiva e histriónica, que insurge pasando calculada, oportuna y prudentemente por encima del respeto a los demás o de cualquier forma de normatividad a condición de obtener un beneficio personal. De Horkheimer a Habermas existía la certeza de que la realización de la libertad individual estaba vinculada a una *convicción* tal que cualquier actividad intersubjetiva y cooperativa podría llegar a justificar que se posterguen los intereses individuales pues detrás de ellos existe un “núcleo de convicciones compartido” pero además, porque este “universal”, condición de la autorrealización, debía estar fundamentado en la razón. Es decir, la realización de la libertad individual o autorrealización debía estar ineludiblemente vinculada a una praxis de cooperación, forjadora de un *bien común*, que sólo podía ser el resultado de la realización de la razón.

---

<sup>7</sup> Basada en el latino barómetro, Catalina Romero (Romero, Viviendo con el enemigo. La confianza en los otros en el Perú, 1997) y (Romero, Informe del Latinobarómetro 2010. La década de América Latina, 2011), consigna que el Perú se encuentra entre los últimos países en confianza interpersonal y en las instituciones democráticas. En base a la primera encuesta de 1997, a la pregunta: “¿Se puede confiar en la mayoría de personas o nunca se tiene suficiente cuidado en el trato con los demás?”, sólo el **13.5%** de personas respondían positivamente. En el año 2010, sólo el **14%** respondía positivamente a la misma pregunta. En la primera encuesta Perú se situaba por encima de Venezuela, Paraguay y Brasil, mientras en la segunda, sólo por encima de estas dos últimas a nivel Latinoamérica. Asimismo, en los datos arrojados por el Latinobarómetro 2011, la percepción en cuanto al cumplimiento de las leyes por parte de los ciudadanos, sitúa al Perú en el último lugar con un índice de **12%**. La proximidad en las cifras nos lleva a inferir que la única verdadera certeza para los ciudadanos peruanos es la “ley de la calle”, como venimos intentando argumentar.

<sup>8</sup> “La razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado” (Horkheimer 2010: 47) opuesta a la razón como principio inviscerado en la realidad y operante en ella (razón objetiva en Horkheimer).

Desde esta perspectiva, la viveza como praxis generalizada de búsqueda y consecución de beneficios individuales, sólo puede ser el resultado de un déficit o distorsión de la razón. De modo que en el proceso histórico, la razón se habría visto imposibilitada de desplegarse o los individuos no habrían podido apropiarse de la razón ya “objetivamente” posible. Las instituciones generales o éticas, creaturas del despliegue de la razón en cada estadio histórico, no habrían logrado que los individuos se guíen por las metas que estas postulan y, por ello, la negativa a determinarse por esos fines racionales objetivos (esencialmente éticos) habría dado lugar a la indeterminación y desorientación, a la pérdida de sentido. En nuestro análisis, relacionamos dicho estado de indeterminación con la *desconfianza*.

El estado de desconfianza, consecuencia de la viveza criolla, es importante en varios sentidos. Todos los planteamientos en la Teoría Crítica (al quedar desestimada la posibilidad de un proletariado que permita pasar de la teoría a la praxis) confluyen en exigir la transformación del saber en praxis apelando a la razón, sólo distorsionada mas no eliminada por la patología social. En tal sentido, Honneth señala dos características fundamentales -herederas del psicoanálisis freudiano- que nos permitimos parafrasear: a) la existencia de un estado socialmente patológico como el de la viveza criolla genera un “sufrimiento” tal en los sujetos, que estos no pueden comportarse con indiferencia porque “con la pérdida de un universal racional también se reducen las chances de lograr la autorrealización, que necesita de la cooperación mutua” (Honneth 2007-2009: 47) b) el padecimiento insta a una curación precisamente por medio de las capacidades racionales cuya función fue menoscabada por la patología, es decir, el deseo de liberarse de ese sufrimiento. Desde esta perspectiva, la desconfianza sería entonces una disposición a reactivar las capacidades racionales (pensadas en el sentido de racionalidad objetiva, es decir, totalizadora y no reducida a la autoconservación y autointerés individual propia de la razón instrumental-subjetiva) que han sido deformadas por la patología social.

Partiendo de esta fuente motivacional por completar la razón<sup>9</sup> (este estado de incertidumbre existencial al que aludimos con la desconfianza), la Teoría Crítica puede contar con la posibilidad

---

<sup>9</sup> Este es un primer abordaje desde el marco de la teoría de la racionalidad que puede ser abordado de manera fructífera y complementaria desde la perspectiva reconocitiva elaborada por Honneth. Éste buscará expandir los potenciales críticos de la

de que la teoría se remita reflexivamente a una praxis potencial. Para que ella se traduzca en una realidad concreta es necesario metodológicamente un proceso de ilustración de los implicados por medio del análisis lo que se lograría conectando la crítica de las anomalías sociales con una explicación sociológica de los procesos que contribuyen a ocultarlas y que ocasionan la ausencia de reacciones públicas.

En cuanto el desarrollo pormenorizado de estas observaciones excedería las posibilidades de nuestra exposición y llevaría el eje de la argumentación en otra dirección<sup>10</sup>, nos concentraremos en una breve lectura pragmática que permita explicar en qué sentido y por qué la viveza “funciona”. Este aspecto central que, por lo demás, se encuentra íntimamente vinculado con cualquier lectura constructivista o explicación sociohistórica, nos permite hacer entendible a un segundo nivel la destematización pública de la viveza, el motivo por el que ésta no es tratada en todas sus implicancias sociales pero lo más relevante aún: por qué la viveza es admirada y constituye parte del capital simbólico de la población peruana.

#### **IV. Parte III**

Sabemos que la eficacia de una praxis como de un discurso, así como su permanencia en el tiempo, está supeditada a los “logros” que esta tiene en la vida cotidiana de las personas. Entonces: ¿qué se logra gracias a la viveza?, ¿Para qué es “buena”? Creemos en principio que la viveza tiene la capacidad performativa de ocultar aquello que ella misma genera (desconfianza) precisamente porque se postula a sí misma como una salida práctica a ese estado de

---

tradición de Horkheimer a Habermas hacia patologías que no conciernen el plano del desarrollo de la racionalidad humana. Así dirá: “Tan pronto el paradigma de la comunicación ya no es concebido solo en el sentido de una concepción del entendimiento racional, sino en el sentido de una concepción de las condiciones para el reconocimiento, entonces el diagnóstico crítico de la época tampoco puede ser ya comprimido en el esquema estrecho de una teoría de la racionalidad (...) sino que se tiene que recurrir a las condiciones intersubjetivas del desarrollo humano de la identidad en conjunto” (Honneth 2011: 140)

<sup>10</sup> Ello demarca una instancia de análisis de la que sólo nos permitimos esbozar los momentos que, en virtud de la fundamentación de nuestra postura, creemos clave para comprender el velamiento de este fenómeno, estos serían: a) Un pasado colonial que establece una determinada arquitectura y ecología social que mantendrá buena parte de sus elementos medulares con la llegada de la República: Herencia criolla, b) Un proceso de modernización y racionalización social que tiene como eje el ámbito jurídico para el establecimiento de criterios de racionalidad que sin embargo no son establecidos universalmente, c) El proceso de individualización puesto en marcha durante la década del noventa (Neoliberalismo) a través del fujimorismo, d) Las demandas de reconocimiento insatisfecho que se canalizan a través de esta praxis en el marco histórico de los últimos 30 años.

incertidumbre social. Para entender ello es necesario comprender un elemento morfológico central de la viveza: ésta no sólo faculta para el aprovechamiento de oportunidades, la obtención de goces y beneficios particulares sino que, fundamentalmente, debe ser considerada una *práctica agonística* en la que el implicado desarrolla como señalamos, la capacidad de “saber hacerla” pero además de “evitar que se la hagan”. Podríamos remitirnos al ejemplo de *La Ciudad y los Perros*, libro en el que Alberto señalaba: “Yo me hago el loco, quiero decir, el ‘pendejo’. Eso también sirve, para que no te dominen...”, pero veamos ahora un ejemplo extraído del *Manual del Pendejo*:

*“Querido lector, sabemos sobradamente que no eres un ‘pendejo’, o al menos que por tal no te consideras. ¡Claro que no! Por eso es que sufres como sufres, porque para vivir bien en este país tienes que ser eso, de otra manera estás expuesto a la ‘pendejada’ de los demás. Por eso estamos seguros que después de leer este pequeño manual que hoy ponemos a tu disposición, harás cuanto puedas por llegar a ser un gran ‘pendejo’, con todas las de la ley, aunque no tengas disposiciones naturales para serlo” (Pendejo, S/A, pág. 4)*

En el discurso cotidiano, ser vivo o peñejo le permite al agente un dominio circunstancial que lo habilita para aproximarse al espacio público (a la calle) minimizando el riesgo de caer víctima de alguna astucia. Aunque ser “vivo” no anule en modo alguno la desconfianza en el otro, logra invulnerabilizar al agente. La viveza entonces -entendida como un conjunto de códigos prácticos de impronta agonística, tendientes a garantizar un estado de invulnerabilidad por un lado y al aprovechamiento práctico de oportunidades por otro- puede entenderse pragmáticamente como una forma de relativa neutralización del estado de desconfianza y consecuentemente como uno de sus principales velos<sup>11</sup>.

En un segundo sentido, exhibir viveza, performarla, permitirá la adjudicación social de ciertas propiedades que se considerarán inherentes a la persona: inteligencia, astucia, valentía, autoconfianza, etc. es por tanto un crédito social, un avance que se da por descontado y que en

---

<sup>11</sup> La viveza (de manera análoga al “contexto de ofuscación”, la “unidimensionalidad” o el “positivismo” en los teóricos críticos) se caracteriza por ser “un sistema de convicciones y prácticas que tiene la paradójica propiedad de sustraer a la toma de conocimiento las circunstancias sociales que a la vez también lo generaron estructuralmente” (Honneth 2009: 38)

términos de Bourdieu se denomina *capital simbólico* (Bourdieu 2013: 190). En tal sentido, la viveza es proyectada como el culto a una ascesis liberadora. En un intento sugerente –a muchos niveles- por definir a nuestro paradigma nacional por excelencia, el Manual al que hacemos referencia dice:

*“¿Qué es un ‘pendejo’?(...) ‘pendejo’ es lo contrario de tímido. Por consiguiente al ‘pendejo’ se lo puede definir como un antitímido, como el poseedor de todas las virtudes que no posee un ser tímido, y de todos los defectos que éste tampoco posee. Si el tímido balbucea al hablar, el ‘pendejo’ habla con **tono fuerte y seguro**. Si el tímido vacila al exponer una teoría, el ‘pendejo’ la expone con **voz altisonante** que convence aunque él mismo no entienda ni papa de lo que está diciendo. Si el tímido dice con gran claridad, pero con cierto temor, el ‘pendejo’ lo dirá al revés pero con **gran suficiencia** y así los que no le entiendan le darán la razón para no parecer tontos” (Ibíd.: 6)*

No obstante, lo paradigmático de la viveza es que no solo será una adjudicación social que responde a estrictas consideraciones sociales, la viveza no es solo pertinente en el sentido de que su exhibición sea un mecanismo para la obtención de capital simbólico sino que su práctica es entendida como la única forma de alcanzar metas sociales tangibles (y si nos permitimos una breve digresión sociohistórica diríamos que en especial, para aquellos grupos que han permanecido estructuralmente excluidos pero para quienes se imponen las mismas metas culturales y se les priva de los caminos institucionales para llegar a ellas). La siguiente cita nos muestra esta potencialidad doble de la viveza en tanto otorgadora de capital social y reconocimiento pero además de elementos concretos:

*“Hemos llegado al final de este Manual Práctico, es de esperar y de desear, que te conviertas en un ‘pendejo’ de antología. **Solamente** así te sonreirá la vida, te sonreirá el dinero, te sonreirán las mujeres (si no son jóvenes y guapas, haz que su sonrisa termine pronto). La vida es de los fuertes, de los animosos, de los ambiciosos... ¡de los ‘pendejos’!, en fin. Nunca hay que amilanarse ni retroceder, ni vacilar... ¡Adelante, siempre adelante! Rockefeller, Morgan, el pirata Drake, Napoleón y tantos otros ¿Qué fueron, sino unos grandes ‘pendejos’ con suerte? Ahora bien, puede que solamente desees ser ‘pendejo’ para divertirte, para gastar ciertas*

*bromas, para dar respuestas sorprendentes, para vivir de las amistades y de tu ingenio. Bueno, bienvenido a la legión de los grandes 'pendejos'. Quizás, en nuestra próxima edición, puedas aparecer en la carátula del libro de oro de la 'pendejada'” (Ibíd.: 18)*

Como se ve, el cultivo de la viveza puede servir solo para “divertirse” y permitir una inserción favorable en las dinámicas de valoración social vigentes en el Perú pero, de modo complementario y más importante en la actualidad, garantiza el acceso a aquellas metas sociales tangibles asociadas con el “éxito”. Así, en palabras de un artista callejero citado por Portocarrero:

*“Ahí lo tienen (apuntando al monumento de Pizarro), ese ‘cojudo’ que está montado en su caballo era un pastor de cerdos; sí, un pastor de chanchos, para decirlo de una forma más clara para que entiendan. (...) Pizarro nunca estuvo en la universidad y conquistó el Perú con otros trece huevones, ¿por qué? Por aventao pues. Carajo, si no eres vivo, así salgas de la Sorbona, de la Sorbona y de cualquier puterío, no haces nada”. (Portocarrero 2010: 318).*

En el imaginario de este artista, Pizarro pasó de ser pastor de cerdos a conquistador del Perú gracias a su arrojo y viveza, a su desvergüenza y astucia, a su ausencia de escrúpulos. No sólo no es lo más importante seguir el camino señalado como “oficial”, aquello que en términos de Merton y su concepción de anomia<sup>12</sup> podríamos denominar, la serie de normas o medios institucionalizados (la educación, el trabajo, etc.) para alcanzar los valores o metas culturales (el éxito); sino que estos son categóricamente señalados como inconducentes e inútiles si no se es astuto y arrojado.

Es a esta praxis que se interpreta a sí misma como una ascesis ontológicamente liberadora, desvergonzante, empoderadora, proveedora de capital simbólico pero fundamentalmente como lugarteniente de una ética del éxito individual, a la que preferimos denominar *viveza postcriolla*. No sólo por el componente costeño-céntrico que implica seguir hablando de *viveza criolla* luego del fenómeno migratorio de los últimos setenta años, sino fundamentalmente porque la viveza actual es menos expresión de un artilugio transgresivamente lúdico que de una ética legitimada

---

<sup>12</sup> Tema desarrollado por el autor en Teoría y estructura sociales (Merton, 2010, págs. 209-274)

de éxito individual, al margen de consideraciones performativas<sup>13</sup>. Es en este sentido una suerte de radicalización calculada de la transgresión producto de la exacerbación de los anhelos de poder y goce y por tanto, del abandono de ciertas cualidades simbólicas propias de lo criollo. Si para la transgresión criolla importaban tanto el fin (un beneficio individual) como el medio (exhibición de ingenio, destreza, gracia, valentía) que se emplearía para llegar a él y generarían admiración; la viveza postcriolla va movida por una inmediatez y urgencia que le permiten prescindir de estas pretensiones exhibicionistas, por lo que en ella el fin demandará exclusivamente la eficacia del medio empleado. Como apunta sugerentemente Juan Carlos Ubilluz, a quien me permito parafrasear en su distinción entre criollada y pendejada: la viveza criolla se llevaba a cabo desde la posición del esclavo astuto (el criollo que se introduce solapadamente en la cola y se esfuerza por pasar inadvertido); la viveza postcriolla, por el contrario, se hace desde la posición del amo (de ahí procedería la admiración que genera), situación por la que el agente reconoce su falta y pretendería, de acuerdo al contexto, que el otro reconozca su derecho natural a cometerla. Puede por ello ser manifiestamente impositiva, cruel e insensible ante el otro y en consecuencia, quedar librado de cualquier potencial objeción por parte de la víctima a riesgo de decaer desde la posición de tonto a la de tonto afeminado (Ubilluz, 2006: 74-75).

## V. Conclusión

Nos hemos permitido esbozar solo una posible explicación que intente dar cuenta de qué manera el estado de desconfianza es consecuencia de la imposibilidad de adoptar un *universal racional* que posibilite una socialidad plena y es, en tal sentido, una patología social de la razón. A su vez, intentar comprender de qué manera se lleva a cabo esta “distorsión de la razón” nos ha permitido mostrar que existen motivaciones pragmáticas. El ejercicio de la viveza se ve refrendado permanentemente porque funciona, sea para librar a los individuos de los abusos cotidianos como para facultarlos en la toma de atajos que la ley simbólica observa con laxitud; empero, añadiremos además, porque provee de un marco explicativo que hace comprensible (y tolerable)

---

<sup>13</sup> Esquemáticamente la viveza postcriolla o pendejada es, en tal sentido, racionalidad instrumental y transgresión sin el componente histriónico-performativo característico de la viveza criolla. Componente – este último – clave que mediaba disfrazando o decorando, detrás de una fantasía que permitía el timo amable, el núcleo individualista y transgresivo.

la estratificación social a la luz del sistema capitalista: si alguien es poderoso y se ubica en la cima de la pirámide social es porque es vivo o un “gran pendejo” como apuntan las últimas citas<sup>14</sup>.

No olvidemos, sin embargo, que a pesar del sentido funcional de la viveza, de su utilidad concreta y del contexto histórico de dominación que le dio origen (y que no hemos tenido ocasión de detallar en este ensayo), si nos atenemos a la tradición hegeliana, su práctica colectiva genera un estado social de caos e incertidumbre bloqueando las posibilidades de una acción cooperativa que nos habilitaría para lograr una vida buena. Es desde este síntoma de indeterminación y padecimiento al que simplifícadamente llamamos *desconfianza* (fuente motivacional que nos lleva al repliegue hacia el interior de espacios privados fuera de los cuales sólo cabe una persignada resignación) que podemos sugerir que la transformación del saber en praxis es una posibilidad aún latente.

---

<sup>14</sup> Esto es funcional a la lógica liberal que sitúa el énfasis en la agencia individual y por ello vela las consecuencias así como las causas socioestructurales del fenómeno (si eres pobre o te va mal es porque no eres vivo).

## VI. Bibliografía

- Bourdieu. (2013). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Hardin, R. (2010). *Confianza y Confiabilidad*. México: FCE.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz Editores.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta
- M. d. (S/A). *Manual del 'pendejo'*. Lima: CORPORACIÓN EDITORA CHIRRE S.A.
- Merton, R. K. (2010). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Neira, H. (1987). Violencia y Anomia: reflexiones para intentar comprender. *Socialismo y Participación*, 1-13.
- Portocarrero, G. (2010). *Oído en el Silencio. Ensayos de crítica cultural*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Romero, C. (1997). Viviendo con el enemigo. La confianza en los otros en el Perú.
- Romero, C. (2011). Informe del Latinobarómetro 2010. La década de América Latina. *Páginas*, 58-70.
- Ubilluz, J. C. (2006). *Nuevos Súbditos: cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: IEP.
- Vargas Llosa, M. (2001). *La Ciudad y los Perros*. Bogotá: Peisa.