

IDEOLOGÍAS POLÍTICAS Y PODER MORAL

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

SEMINARIO DE ESTUDIOS PARA
LA DESCOLONIZACIÓN DE MÉXICO

JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR

IDEOLOGÍAS POLÍTICAS Y PODER MORAL

UNA CRÍTICA PARA EL CONTEXTO
LATINOAMERICANO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 2000

Primera edición: 2000

DR © 2000. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-8818-7

Al reflexionar sobre el curso de las cosas humanas, estimo que el mundo se sostiene en el mismo estado de siempre; con la misma cantidad de bien y de mal; éstos, simplemente, corren y recorren los diversos lugares y regiones.

Maquiavelo, Discursos sobre las "Décadas" de Tito Livio, Libro 2o., Prefacio.

Pensar la forma de construir una sociedad buena, que pueda ser portadora de los mejores ideales libertarios de la Ilustración, pero habiendo aprendido la lección de la propia historia contemporánea, es un tema recurrente, desde los neocontractualistas hasta los utilitaristas y los dialógicos, es el territorio común compartido en toda polémica actual. Este proceso se gesta como el renacimiento de la filosofía política y de la ética.

María Pia Lara, La democracia como proyecto de identidad ética.

Pero, ¿cómo podemos educar para esta reconstrucción, si nosotros mismos no sabemos lo que este nuevo mundo debería ser? Sería un error tratar de programar para esta reconstrucción, porque al hacerlo transmitiríamos todos nuestros prejuicios, miedos y odios, que nos hacen incapaces de construir un mundo mejor. ¿Cómo, entonces, podremos preparar a nuestra juventud para este grandioso trabajo de reconstrucción?

Albert Szent-Györgyi, Premio Nobel de Medicina 1967.

Los problemas principales exigen ante todo si no solución, sí al menos identificación y delimitación.

Heidegger, Estudios sobre mística medieval.

INTRODUCCIÓN

Al adoptar un enfoque de filosofía de la historia, se trata de establecer un uso crítico y selectivo de los datos que pudiese brindar el curso/discurso, en relación al tema de estudio, con atención preferencial a las izquierdas, en este caso.

Cabe una pregunta doble: ¿por qué “un uso crítico y selectivo”, ¿para qué eso de “curso/discurso”?

La claridad al respecto podrá iluminar el compromiso doble del cual se arranca: uno de carácter general, con el desarrollo humano y la calidad de vida; otro, específico, con la transición democrática en México, ambos, aquél y éste, en función de valores eudemonísticos, de la felicidad, el gran tema de la ética clásica, como habrá de recordarse al final de esta indagación. Este punto de partida deberá marcar con su sello cada una de las etapas de nuestro recorrido pero, sobre todo, las conclusiones a que haya lugar, cuidando siempre de no violentar los hechos.

Hay que validarlo y legitimarlo, porque constituye algo más que una hipótesis de trabajo y un marco de referencias; constituye el enfoque metodológico y, a la vez, el criterio de verdad esenciales en cualquier investigación, pero más en una como ésta donde se pone en juego la ideología, de principio a fin.

Puede anticiparse que la noción de desarrollo humano se equipara a la de calidad de vida, que ambas son eminentemente axiológicas, y que su aceptación creciente es uno de los hechos alentadores del fin de siglo.

Dicha aceptación se da no sólo en las filas del humanismo, sino entre los economistas (Amaritya Sen, premio Nobel de economía),

y aun entre los políticos: programa de las Naciones Unidas para el desarrollo.

Se ha llegado a decir, inclusive, que la moral (porque de eso se trata) es el nuevo fantasma que recorre el mundo.

A fin de poner en juego la ideología, de principio a fin, conviene una glosa de cada uno de los epígrafes de este libro. ¿Por qué? Porque constituyen una especie de sinopsis programática que podría encapsular desarrollos temáticos y, también, la cuestión primordial del enfoque.

Glosa 1a. En el primer epígrafe, tiene y no tiene razón Maquiavelo, al reflexionar sobre el curso de los acontecimientos, esto es, al hacer filosofía de la historia.

Mas lo importante sería adentrarse en el significado de sus palabras, eludiendo el afán de elogiarlo o denostarlo. Pues lo subyacente en ellas (*hypokeimenon*, diría Aristóteles) afecta radicalmente a nuestro ser-en-el-mundo.

Que el mundo se sostenga en el mismo estado de siempre, para cualquier época, no se relaciona con el progreso tecnológico —inevitable, a lo largo de la historia—, sino con el progreso moral: la cantidad de bien y de mal, dice Maquiavelo, aun cuando se trataría, asimismo, de su calidad; o sea, el problema completo del bien y del mal en sus dimensiones profundas, en lo que lo origina que consiste en insistir en los hábitos antidialécticos y “desalmados”. Que, por lo demás, será en lo que incurra el propio Maquiavelo al consagrar una praxis política desvinculada de la moral, dándole cuerpo al paradigma político inconvencible a lo largo de la historia.

Empero, el fin del milenio es pródigo en sorpresas. Una de ellas parece ser el inicio de la crisis del paradigma mencionado, para lo cual deben revisarse los hábitos antidialécticos y “desalmados” en función del paradigma.

Antidialécticos por su afán excluyente y polarizador que se niega al reconocimiento del Otro en discordia, apartándose del juego democrático de los opuestos, un juego estimulante de tolerancia.

Desalmado, en su acepción literal, ya que la experiencia histórica de tales hábitos parece inducir al eclipse de la moral cuyo rasgo ostensible es una pérdida parcial de la identidad óptica de los individuos, es decir, de su entidad profunda, esencia o alma. Lo cual

es perceptible a nivel de los mecanismos cotidianos e institucionales de socialización política, no se diga en el *homo politicus*, insistiendo en que aquí se trata de una crítica de la razón ideológico-política, y no de otras razones o sinrazones.

Son los malos resultados de los enfoques antidialécticos privativos de la *actitud natural* (¡manes de Husserl!), espontánea, primigenia (por no decir *primitiva*), de nuestro *Lebenswelt* o mundo cotidiano.

A fin de poder escaparse de este menosprecio congénito, constitutivo, de lo otro y del otro, desamoroso y desalmado, es forzoso operar un esfuerzo reflexivo equivalente a la duda metódica cartesiana o a la *epojé* o puesta entre paréntesis husserliana.

Resulta, pues, algo contranatura esta dialéctica positiva que va a contracorriente de las proposiciones excluyentes parapetadas en uno de los opuestos, para lo cual, tal dialéctica debe ampararse en prácticas racionales y, éticamente, justicieras.

Se estará en el camino correcto, si se parte de la premisa dualista y sus alcances universales: "luz/oscuridad", "grande/pequeño", "veloz/lento", "frío/calor", "vida/muerte", "salud/enfermedad", "masculino/femenino", "bien/mal", "verdad/error", "revolución/evolución", "valor/disvalor", "progreso/retroceso", "amor/odio", etcétera.

El paradigma maquiavélico responde al esquema dualista, inevitable, en apariencia, al contraponer política y moral, sacrificando a ésta.

Un paradigma ideológico-político tiene que entenderse de acuerdo con matices distintos a la noción de paradigma introducida por Kuhn, en orden a explicar mejor las revoluciones científicas.

Antes de ver tales aspectos diferenciales, se aclara que se llama paradigma maquiavélico al principio amoral de la actividad ideológico-política que ha imperado en la historia.

Tal principio se manifiesta como *razón de Estado*, en el orden de la moral pública, cuyos actores se localizarían en las cúpulas gubernamentales. Abarcando ese orden y el de la moral privada, tendríamos la famosa máxima de *el fin justifica los medios*, que se le atribuyera siempre a las acciones tortuosas del tipo jesuítico, según se acostumbraba decir, hasta hace poco tiempo.

La interdependencia de medios y fines, sabida y notoria, vuelve deleznable la elección de medios dudosos para obtener fines de jus-

ticia y libertad. Lo cual se comprueba en los procesos de ruptura social violenta. Las revoluciones sociales se consolidan en el poder cometiendo las mismas fechorías, o peores, que las del antiguo régimen derrocado. Al instaurar un régimen de terror, se le rinde un culto inconsciente al uso de la violencia desatada a fin de conquistar el poder. Como si se tratara de una ley de causa/efecto: se absolutiza la violencia de los medios elegidos para obtener el fin justiciero hasta el punto de transformarlo en su opuesto. El drama de las revoluciones es el drama de la implantación del paradigma maquiavélico y de su ignorancia de que la historia toma venganza contra la sustracción de la política a las reglas morales. El fin no justifica los medios, por lo cual el político verdadero, al esforzarse por la conciliación de medios y fines, tendría que reajustar siempre su delicado equilibrio. Este pudiera lograrse en función de una estrategia de principio capaz de asimilar tácticas pragmáticas, sin menoscabo de los principios.

Se aprenden bien algunas peculiaridades del paradigma en Claus Offe y H. Dubiel, según consta en el ensayo de Francisco Colom González y Salvador Mas Torres, publicado en el libro *Teorías de la democracia* (González/Quesada, 1988).

Colom González y Mas Torres aluden a la irrupción, en los años 70, de las "iniciativas ciudadanas" que, según Offe, daría lugar a la implantación de un nuevo paradigma representacional; éste, supuestamente, pondría en crisis el modelo tradicional de representación política.

Es entonces que se aprovecha para caracterizar un paradigma político como un modelo comprensivo que define socialmente el ámbito de la política en los términos de sus actores, valores y procedimientos para la resolución de sus conflictos.

Lo cual se completa con la transcripción que hacen de H. Dubiel: "Dicho paradigma constituye las preferencias políticas de valores, les adjudica objetivos estratégicos, concreta los medios, determina los actores relevantes, las víctimas, la clientela, etcétera".

Justamente, el principio amoral de la política responde a esto. Maquiavelo no lo inventó ni lo impuso. Lo adoptó, simplemente, describiéndolo, de un modo genial, en *El príncipe*. Su fórmula, repetimos, es bien conocida: el fin justifica los medios, que se mani-

fiesta, en relación con los aparatos estatales, como un racionalismo pragmático e instrumental bautizado con el nombre de "razón de estado".

Es en función de esto como pueden entenderse mejor los rasgos que determina el paradigma político: las preferencias políticas de valores, los objetivos estratégicos, los actores relevantes, las víctimas, la clientela.

Quizás pueda darse fe de la presencia del paradigma maquiu-vélico desde tiempos muy antiguos, al formarse el *zoon politikon* con el sedentarismo de las culturas protourbanas. Quizá sólo ha ido en aumento, a partir de entonces, el grado de instrumentalización indiferente a los fines morales, al respeto a sí mismo y al otro.

En consecuencia, ahí está una de las causas del estancamiento inmoral señalado por el humanista florentino.

Si las diferentes sociedades, en las épocas históricas, (entiéndase bien: las diferentes sociedades, no sólo las cúpulas) hacen y han hecho política con la mente sucia, en un afán de poder, sólo para encumbrar al grupo y a las personas individuales, atendiendo a intereses particulares, no siempre legítimos, ¿qué de extraño que el mundo no haga progresos morales y que se estanque la cantidad de bien y de mal corriéndose y recorriéndose, simplemente, por los diversos lugares y regiones?

Confirman la regla, las honrosas excepciones, dentro del *homo politicus*, que han aparecido por aquí y por allá a lo largo de los siglos. Digamos un Las Casas, un Bolívar, los padres de la patria (en las guerras de independencia, desde Washington hasta Mandela, pasando por Gandhi), algunos puñados de idealistas liberales y nadie más, creo. Desgraciadamente, ni los grandes revolucionarios franceses y marxistas se salvan del afán de poder cayendo, por tanto, dentro del nefasto paradigma cuya contraparte, en la economía, puede ilustrarse con el concepto marxista de "valor de cambio", en oposición al valor de uso.

Algún día, este enfoque producirá un rendimiento óptimo al aplicarse a las instituciones políticas, a sus actores, a las estrategias desarrolladas en situaciones normales y revolucionarias, a las víctimas, inocentes o no, de las situaciones políticas, constituyan, o no, grupos clientelares.

Sin embargo, comienza a ceder terreno la marejada del paradigma maquiavélico. El pregón de la eficacia, con descuido jactancioso de los valores éticos, con el cuento de que el fin justifica los medios, ha desatado los demonios de la ineficacia, postrando de rodillas a los hombres de poder y del supuesto imperio del pragmatismo o *realpolitik* cuya vocación polarizadora, excluyente y violenta es, en sí y por sí, todo un manifiesto programático del paradigma maquiavélico.

El paradigma maquiavélico es un paradigma de poder. ¿Quién puede dudarlo? El espectro político entero lo manifiesta así. Se trata de conquistar el poder o detentarlo. Es lo que cuenta. De modo que un sistema político, por democrático que sea, gravitará hacia un fondo de negatividades toleradas, hasta que la situación se vuelva insostenible, o sea, hasta que la cuerda se rompa por su punto más flojo. ¿No es lo que está pasando ahora? ¿No ocurre lo mismo en el campo de la economía que en el de la cultura o en las relaciones "inocentes", aparentemente privadas, del *homo politicus*?

En el campo de la economía: el sistema de la globalización se determina en función de intereses de poder, no en beneficio de los ciudadanos, sino de esa amalgama de potentados de la política, de las finanzas y organismos mundiales que rigen los destinos del género humano aplicando un discurso de normas de poder, bien alejadas de los modelos enaltecedores de carácter humanista.

Los mejores libros sobre la materia (de un Ulrich Beck, o de un Mangabeira/Gomes, por ejemplo) documentan bien esto cuya gravedad, en su fase actual, consiste en que el fin de siglo sufre un bombardeo de crisis económicas de todo tipo.

Ahora bien, ¿no revelan la ineficacia de los modelos correspondientes de poder económico-político? Estos se nutren del paradigma propio de la Razón moderna que, paradójicamente, es un paradigma de la eficacia cuya indiferencia moral lo ha puesto en camino de la transformación en su opuesto: la ineficacia. O sea, que como los opuestos nos acechan, porque constituyen nuestro elemento (nos guste o no nos guste, somos hijos de nuestra mente contradictoria), hemos ido a parar en lo que menos se pensaba, tomando en cuenta el paradigma de nuestras acciones públicas y, en especial, los que pretenden regir el mundo de las finanzas, comenzando por el primer paradigma básico de la moderna teoría

financiera: la hipótesis de los mercados eficientes (EMH), desarrollada por Eugene Fama en la década de los 70.

Ahora bien, por lo que atañe a la presencia del poder en el campo de la cultura, ¿cómo es posible imaginarlo ajeno a estas cuestiones, si ya nadie duda de la existencia de los vasos comunicantes con los mercados de las obras de arte? Un mercado económico es, por definición, economía política. "Economía" y "política", ¿son acaso separables? Donde hay mercado, hay política, aun cuando pudiera no darse la actividad del *homo politicus*, en el seno del mercado. El hombre de cultura, al fin y al cabo, proviene del mismo tronco que el político. Su ineficiencia irá en aumento, en relación con las humanidades, en la medida en que sea incapaz de reubicarse, con una mirada crítica, en el curso de la historia pletórico, en exceso, de las tentaciones del poder y el palabrerío de falsos redentores.

Queda el ámbito de lo privado. ¿Podría escapar, acaso, de lo que domina en lo público? En este par, público/privado, ¿no se tendrá lo que señalaba Goethe para "fuera/dentro"?: lo que está dentro, está fuera y lo que está fuera, está dentro. Los valores privados adolecen de todos los disvalores públicos, y viceversa, quizás traduciendo, a veces, de acuerdo con las peculiaridades del ámbito. Por ejemplo, la ineficacia contundente en lo público se matizaría como irresponsabilidad y frivolidad en lo privado, que es lo que ha ocurrido en el caso Clinton/Lewinski. Aquí como allá, eso sí, hay corrupción de las costumbres, un proceso de deterioro que conduce, insensiblemente, a lo opuesto que se pretendía.

Claro, que no todo es malo. Los extremos se tocan. Estamos en camino de transformar, por fin, el paradigma famoso. Y de transformarlo, quién lo creyera, en su contrario. Si no que lo diga el utopismo creciente, en ascenso, del paradigma alternativista. Se usa el término *utopismo*, propuesto por Immanuel Wallerstein, a diferencia de las utopías desacreditadas por la acción corrupta de los caudillos. El núcleo de este alternativismo está en su rechazo del poder por el poder mismo, aspirando a un poder que se establezca como consenso de la comunidad para gobernarse: autogestión, en el mejor de los sentidos, no por la autogestión misma, sino para aprender a ser (Jacques Delors).

Se tendría la implantación de modelos participacionales en todos y cada uno de los órdenes de la sociedad: comunicación socio-

política, socioeconómica, cultural, educativa, etcétera. De la cultura del privilegio y clientelismo, preponderante en dondequiera, se pasaría a la cultura del diálogo y la negociación, sustituyéndose con un discurso de pactar el bastante dudoso discurso de igualdad que nutre con pretensiones de bondad (Dussell) el curso/discurso moderno de la historia. Con lo cual se daría lugar a un verdadero multiculturalismo que no correría más los riesgos de balcanizar la praxis ciudadana, en su lucha por los derechos humanos y por la autonomía de la persona, una práctica que no produjese efectos perversos.

En esta glosa del primer epígrafe se aclaró, pues, su equivocación inmovilista: la sociedad está en movimiento, a pesar del prolongadísimo espacio de tiempo enseñoreado por el paradigma maquiavélico. El movimiento del curso/discurso parece haber emprendido la dirección de su opuesto: el paradigma antimachiavélico del contrapoder. El planteamiento y la solución exitosos de la colisión de paradigmas supone insistir en la lectura y análisis de los conflictos provocados, a diferentes niveles cursivo-discursivos, en el campo valorativo *eficiencia/ineficiencia*. De ahí que convenga atender con cuidado el clamor creciente contra la Mano invisible (Adam Smith) que gobernaría infaliblemente los mercados en la época de la globalización. Clamor, por otra parte, que se levanta hasta en las propias filas de los organismos mundiales destinados a mantener el mito de la Mano: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, etcétera.

A los alternativistas en aumento les quedaría, sin embargo, relacionar sus incipientes dudas neoliberales acerca de las crisis financieras y monetarias, con la cuestión de los paradigmas políticos recordando que, al fin y al cabo, la economía es economía política.

Ahora bien, si ésta no se enfoca a partir, en y para los tiempos históricos, carece de sentido. Pero con la problemática de los tiempos históricos (pasado, presente, futuro), se entra de lleno a la filosofía de la historia.

Glosa 2a. La glosa anterior puede sentar las bases, teóricas y prácticas, para “construir una sociedad buena... portadora de los mejores ideales libertarios de la Ilustración”, un proceso que se gesta “como el renacimiento de la filosofía política y de la ética”, tema

recurrente de los neocontractualismos, utilitarismos, corrientes dialógicas (Lara, 1992), de los activismos guerrilleros, podría añadirse, aunque con las salvedades del caso. ¿Por qué? Porque tales activismos parecen producirse con escasa teoría y poca coherencia en la acción, sin profundizar nunca en el ideologema libertario de una sociedad buena, motor de su lucha contestataria. Además, al elegir el camino de las armas, se militarizan, en todos sentidos, lo cual quiere decir, en el campo que aquí se ventila, apegarse y desarrollar una práctica autoritaria, antidemocrática, opuesta, exactamente, a la ideología de la sociedad buena, por la que supuestamente se combate. Este es el drama de un movimiento como el EZLN, drama que no alcanzan a ver los grupos de intelectuales y ONG que constituyen su apoyo externo.

Glosa 3a. Se tiene algo similar, en relación con el epígrafe del eminente biólogo Szent-Györgyi. Se trata del tema que en el joven Marx pasó sin pena ni gloria: cómo educar a los educadores que pretenden generar las sociedades buenas del hombre nuevo. Generarlas o, por lo menos, ayudar a los revolucionarios en su tarea de forjarlas. Marx pensó ingenuamente que sobre la marcha se arreglaría todo. Se encargaría de ello la propia práctica revolucionaria (*umwandelnde Praxis*). No había ocurrido así en las revoluciones sociales anteriores a Marx. No ocurrió así en las posteriores, ni en las marxistas (hasta llegar a la revolución cubana), ni en las no-marxistas, empezando por la revolución mexicana.

Educar a los educadores: se diría que se manifiesta una especie de círculo vicioso similar al de la pregunta de qué fue primero el huevo o la gallina. Pero no. Es simplemente una cuestión dialéctica, en la plena acepción dialógica del término, en la cual se parte del esquema dualista (los opuestos y su conflicto), antidialéctico, propio de nuestro estar en el mundo. A partir de este hecho innegable, se postula la hipótesis dialéctica, cuya importancia podrá estimarse en función de su rendimiento histórico y de su capacidad explicativa.

El proceso dialogal o dialéctico es eminentemente práctico; no se conforma, hablamos en términos sociales, con la exacerbación riesgosa de la lucha de opuestos, sino que procura la mediación entre ellos. ¿Qué significa esto? Significa que los extremos se tocan, hasta intercambiarse entre sí; o bien, que hay casos de tipos de proximidad

entre los opuestos con diferentes grados de mediaciones que los pueden acercar.

Engels, por ejemplo, en un párrafo de su carta a J. Bloch (1890), da cátedra de filosofía de la historia en un enfoque dialéctico (excepcional en los fundadores del marxismo) de extremos que se tocan. Se trata aquí del par privado/público:

(...) la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida (...) lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido (...) del hecho de que las distintas voluntades individuales (...) no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean =0. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella (C. Marx y F. Engels, 1952).

Se hace eco, desde luego, de la sabiduría antigua (la paulina, específicamente): se hace el mal que no se quiere, no se hace el bien que se quiere. El *quid pro quo* de la historia, su drama. Pero, independientemente de ello, lo valioso está en su percepción de la dialéctica de lo público y lo privado que no anula la acción individual, sea o no de grandes personajes, sino que la rescata “en una media total, en una resultante común”. Aclara expresamente: “no debe inferirse que estas voluntades sean =0”, lo cual no han tomado en cuenta las corrientes hegemónicas del marxismo posterior. Se lanzó el anatema contra el papel del individuo en la historia, con el pretexto de ampararse en la supuesta objetividad y generalidad de lo público por antonomasia: los medios de producción en la dinámica de las clases sociales.

Tal enfoque reductor condujo a una antidialéctica reductora de la explotación responsable, en buena medida, del fracaso de las revoluciones mal llamadas socialistas

En efecto, al unilateralizar un proceso tan complejo como el de la explotación, colocado en el eje de cualquier teoría revolucionaria, se bloqueó la elaboración de un modelo genuino de revolución anticapitalista.

Hasta ahora empiezan a reaccionar positivamente los pensadores marxistas. Véase, por ejemplo, un artículo sobre el tema publicado en 1998 por la revista *Memoria* (González Casanova, 1998). En sus párrafos finales, se sobreentiende la problemática de medios y fines, la crisis del paradigma político tradicional, la apuesta en favor del vínculo entre moral y política:

La batalla por la democracia universal con poder democrático de los pueblos en sus estados y en las distintas regiones nacionales y continentales llevará así al que originalmente se conoció como un proyecto de libertad, igualdad y fraternidad y que más tarde, entre ricardianos y hegelianos de izquierda, entre utopistas, marxistas y liberadores de pueblos coloniales, se conoció como socialismo. Ese proyecto corresponde hoy ética y prácticamente a una democracia sin excluidos que asuma la libertad de los proyectos democráticos anteriores, la igualdad de los socialistas y marxistas, la liberación de los leninistas y castristas, la fraternidad de los cristianos primitivos y otros fundadores de las grandes religiones, y la dignidad de los mayas mexicanos.

Se trata, continúa el texto de González Casanova, “de los planteamientos de una lucha alternativa para enfrentar la crisis económica”, pasando de tales “a los planteamientos de una lucha hegemónica de la sociedad civil en sus propias organizaciones, a los planteamientos de una lucha hegemónica por el dominio democrático de los sistemas de dominación, acumulación, apropiación y distribución. A nivel mundial, pasará de estados que alcancen esos objetivos —entre contradicciones— a otros que se les sumen, en la inteligencia de que todos aquellos que se encuentren en la delantera del proceso, ya vengan de la periferia o del centro del mundo, deberán reconocer esas contradicciones y crear una cultura organizada y una ética política para superarlas”. Lo cual es equivalente al paso de la cultura antidemocrática del paradigma maquiavélico a su opuesto. Aquella resulta la del pronunciamiento hobbesiano: el lobo es el lobo del hombre; mientras que la cultura democrática del nuevo paradigma empezaría a desplegar, en grande y pequeña escala, el abanico de la solidaridad humana.

Realmente, con tales conceptos se alude a “la forma de construir una sociedad buena, que pueda ser portadora de los mejores ideales

libertarios de la Ilustración" un proceso que "se gesta como el renacimiento de la filosofía política y de la ética", según las palabras de María Pía Lara utilizadas como segundo epígrafe del presente libro.

Y, por lo que respecta al tercer epígrafe, y último, responde, también, a la pregunta del científico Szent-Györgyi, premiado con el Nobel de medicina en 1967: "¿Cómo, entonces, podremos preparar a nuestra juventud para este grandioso trabajo de reconstrucción?"

De aquí en adelante, se desplegará el abanico del par izquierda/derecha como primer paso a fin de integrar dos cosas:

1. El corpus inicial de esta crítica de la razón ideológico-política.
2. Un anticipo de la última parte de esta filosofía de la historia latinoamericana. Tratará de lo vivo y lo muerto del marxismo, un ajuste de cuentas necesario.

La dialéctica es, ante todo, un diálogo con el Otro. Al menos, tal como se propone en esta investigación. Y como lo entendiera Platón, en lo fundamental, claro, con una serie de matices metafísicos, importantes dentro de su filosofía, pero que aquí no vienen al caso, puesto que se pone en juego el valor democrático de los hechos, valor inapreciable para el orden de los proyectos, donde, en consecuencia, se le da prioridad al futuro, sin que tenga que renunciarse, por ello, a las explicaciones del pasado y lo presente con criterios, si no democráticos, sí humanistas, dialogales y dialécticos. La democracia, en sentido estricto, es un fenómeno propio de la modernidad y de sus revoluciones políticas.

El diálogo, por definición, es siempre respetuoso de cada uno de los comunicadores, ya que éstos, para que haya diálogo, deberán estar en pie de igualdad al entablar una comunicación retroalimentadora, capicúa, de doble dirección, simétrica.

La propuesta es clara: una concepción dialogal de la dialéctica y, a la vez, una concepción dialéctica del diálogo. Pero, ¿como aplicarla, en su carácter tan abstracto, a los comunicadores que se dan cita en el terreno de la historia, es decir, en el curso/discurso? Echando mano de lo que es la experiencia propiamente dicha de la filosofía de la historia, la cual es discurso por lo que tiene de filosofía

formando parte, por lo tanto, del campo discursivo, y, por lo que tiene de historia, posee otra mitad hecha a base de ésta.

Se trata de una experiencia única de un ser híbrido, experiencia que sortea la especulación abstracta a fin de guiar a lo concreto, bien fundamentado y mejor pro-yectado.

Así se estará en condiciones de salvar los escollos, incluyendo los ideológicos, que bloquean amenazadoramente las rutas normales de comunicación.

CURSO/DISCURSO

"Curso" se emplea en la acepción de procesos, eventos o acontecimientos que se dan en el tiempo y el espacio históricos, conforme a secuencias paratáxicas evidentes. Su espacialidad geográfica y su temporalidad, independientemente de que sean estructuras de duración larga o corta, responden a las características de la sociedad en que se producen. De ahí que "curso" se contemple como el referente obligado de cualquier discurso acerca de él, discurso considerado como una estructura de lenguaje determinado que, al darse en un curso determinado, lo produce o lo reproduce. En efecto, un discurso social es activo o pasivo, en tanto que modifique o no el curso en que se da, y trátase de un discurso político, económico, religioso, educacional, artístico, filosófico, científico, militar, diplomático, etcétera; trátase pues de un discurso social o cultural, para decirlo todo en dos términos.

Uso crítico y selectivo

Detrás de esta expresión se encuentra la cuestión del método que aquí, como en todo, es verdaderamente crucial.

En efecto, ¿qué sería del tema de las izquierdas, y más en la época de una transición democrática, si no se aprovechara de un modo crítico la abundancia de datos al respecto que suministra el curso/discurso correspondiente?

Reviste tanta importancia el asunto que vale la pena detenerse en él, máxime que las izquierdas, desde sus orígenes en la Revolución francesa, han adoptado siempre una postura crítica.

Por una cultura crítica

Es ilustrativo asomarse a la historia de la filosofía occidental, en los casos de cualquier investigación; más aún al tratarse de una empresa que acomete la filosofía de la historia. Se diría que constituye, entonces, una obligación, al arrojar mayor claridad y la máxima ayuda posible a fin de no caer en las trampas ideológicas.

No es pues un vano ornamento retórico, recordar que la modernidad filosófica, en Occidente, proviene de la revolución cartesiana de la duda metódica: el cuestionamiento radical de supuestos principios hasta detenerse sólo en evidencias plenamente satisfactorias.

Este camino lo seguirá Kant con sus tres grandes *Críticas*: la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*.

El antidogmatismo que pone en obra impulsa a la razón a "una previa crítica de sus capacidades y alcances" (*Crítica de la razón pura*, prefacio de la 2a. edición, 1787). Saludable propósito que, lamentablemente, no podrá convertirse en algo más que un filosofema. No arraigará en las costumbres políticas de la modernidad, como tampoco el apotegma latino que Marx consideraba como una guía de la acción: de *omnibus dubitandum* (hay que dudar de todo). En este caso, como en el de la Escuela de Frankfurt, es más grave: en todas las regiones, y a lo largo y lo ancho del siglo XX, la práctica marxista se instala en un dogmatismo fanático cuyo modelo involuntario es la Iglesia con sus artículos de fe. Los seguidores del marxismo y, concretamente, del Partido, en posesión de la verdad absoluta, podían dedicarse a la tarea, sin escrúpulo alguno, de remover los obstáculos de cualquier clase que se interponían en el camino de la Revolución, representada por ellos (léase: por los dirigentes).

A decir verdad, no sólo la práctica marxista está asociada con la violencia antidemocrática. También lo está su doctrina revolucionaria, en su parte central que es la teoría del proletariado, en su

conjunto, y no única y exclusivamente en lo que concierne a la postulación de la dictadura del proletariado. Ni siquiera el socialismo anarquista —Rocker, *u. gr.*, ponderó bien esto—. Mas no deja lugar a dudas, desgraciadamente, que al privilegiar a uno de los actores de la historia, se subestima al resto, en el mejor de los casos, si es que no se le condena a la picota, y no siempre, en sentido figurado, como lo demuestra la historia del siglo XX.

La teoría del proletariado, cuya culminación lógica es su dictadura, responde a una bipartición de la sociedad en un esquema abstracto, dualista, completamente antidialéctico. Hace quedar de un lado a los buenos, destinados a redimir al género humano, tomando el cielo por asalto, conquistando el reino de la libertad (palabras textuales de Marx); los malos, en el extremo opuesto, son los dueños de los medios de producción que expropian el trabajo ajeno gracias a los mecanismos de la plusvalía generados al vender el trabajador su fuerza de trabajo.

En la traducción política correspondiente, aparecerá la teoría de la revolución proletaria cuyo rostro verdadero es bien conocido: la instauración de un régimen totalitario, lisa y llanamente, si se atiende a la realidad de los hechos históricos, y no a la propaganda color de rosa.

No hubiera podido ser de otra manera. Tenía que conducir a la dictadura, y no del proletariado, el enfoque dualista “explotadores/explotados”, eficaz en su simplismo, pero inexacto en sus términos extremistas, antidialécticos.

La dialéctica hegeliana, supuestamente corregida y mejorada por Marx, advirtió que lo verdadero y lo falso podían intercambiarse, en determinadas condiciones. En caso de haberle dado toda su importancia a tal enfoque, hubiera hecho de la sedicente dialéctica marxiana, una dialéctica ejemplar que hubiese procedido a atenuar las oposiciones irreductibles entre burguesía y proletariado, revolución/reformismo, socialismos marxianos y no-marxianos, capitalismo y socialismo, etcétera. El estímulo consecuente a la virtud democrática de la tolerancia habría creado una sociedad justa dotada de una cultura crítica, ejercitada en las estrategias flexibles de la dialéctica.

Pero, además, por si fuera poco, al pasar de una descripción fáctica a una generalización teórica, cometiendo así una falacia

imperdonable, se entró al terreno peligroso de la demagogia, debilitando innecesariamente las luchas del movimiento obrero y de las izquierdas.

El punto de partida era inobjetable: la situación de la clase obrera en Inglaterra (1845), que Engels, como dueño de fábricas en Mánchester, conocía bien. Su error consistió en atribuirle aquella situación coyuntural al movimiento obrero en su conjunto, pegando un salto mortal de lo particular y local a lo general y permanente, terreno de las estructuras invariables que no se dan en la historia.

Tal es la teoría marxiana de la clase universal, dotada en sí y por sí, de un fermento de unidad revolucionaria, capaz de borrar, bajo la dirección de su vanguardia política, las diferencias y divisiones provocadas en su seno por el enemigo.

Sin embargo, la diversificación proletaria se convirtió en uno de los hechos incontrovertibles de la 2a. posguerra mundial. Razón por la cual, los marxianos críticos, como Marcuse, se dieron a la tarea de buscar desesperadamente un sucedáneo no-proletario capaz de responder al cometido, cargado de responsabilidades, de un sujeto de la historia, único, por cierto, y bastante excluyente de cualquier noción pluralista preocupada por compartir responsabilidades.

Claro está que el espíritu dogmático ha predominado en las revoluciones sociales, a partir de la Revolución francesa. De modo que al instaurar el nuevo orden se repetían los vicios del antiguo, las constituciones democráticas se quedaban en el papel, y eso en el mejor de los casos, pues lo peor era la instauración de regímenes de terror que culminaban en un Imperio (Napoleón, Stalin) o, si se quiere, en un partido de Estado administrado por un caudillo (modelos soviético, oriental, cubano) o por el presidente en turno (modelo mexicano)

Al llegar a este punto, se tiene el aquí y el ahora como sustento necesario de la presente investigación. En efecto, el uso crítico y selectivo se refiere a los materiales de ésta, al discurso, en consecuencia, ya que se trata de una cuestión metodológica. Sin embargo, ¿cómo negar su implantación histórica? ¿Qué es cualquier uso crítico y selectivo, no sólo el de estos materiales, fuera de su contexto social? Aquí es donde aparece nuestra transición democrática, cuyos trágicos Acteales no podrán frenarla, como tampoco lograron los

atentados detener la transición española. En 1998, México está saliendo de la preponderancia de una cultura política de partido de Estado, antidemocrática y acrítica, antidualéctica, extremista (o, mejor, extremosa), donde lo que no se ubicaba, políticamente, en el nicho privilegiado del Partido gobernante, conducía a *vivir en el error, fuera del Presupuesto*, según palabras de un pintoresco diputado de los años 50, que respondía al apodo de *El Tlacuache*.

La maciza pirámide política, sin fisuras, remataba en la misión providencial del Tlatoani supremo cuya función sagrada era salvaguardar los contenidos populistas de la Revolución, su pureza, sin permitir la injerencia excesiva de lo otro pero, sobre todo, del Otro.

Esta negación del Otro es típica de una cultura política dualista que acumula privilegios en uno de los extremos, dejando al otro prácticamente exangüe.

Las consecuencias irracionales de esto son bien conocidas: voto controlado, al igual que la vida sindical, partidos anémicos, engaño sistemático, ley del soborno y la mentira, polarización de riqueza y pobreza extrema.

Resulta comprensible, entonces, el deseo de lograr con este discurso, eminentemente crítico, una modesta contribución al tránsito democrático con su respeto al Otro, su dialéctica multipartidaria alentando los mejores ideales de realización personal.

Descolonización o crítica de la razón ideológica de izquierda en la filosofía de la historia

El cerco ideológico moral.

1. Filosofar acerca de la historia, hacer filosofía de la historia es intentar, tentar la entropía o desorden del tiempo como futuro, intento de corrección, ciertamente, para dignificar lo actual trasmutándolo en *pro-yecto*, trasmutación posible en teoría, aun cuando no lo sea siempre en la práctica real.

2. ¿Por qué es legítimo sostener lo anterior? Debido a que el protagonista de la historia y, por lo tanto, de la filosofía de la historia, el sujeto del curso/discurso, del acontecer y el relato corres-

pondiente, es todos y cada uno de nosotros, el ser humano en lo general y en lo particular, el *Dasein*, la "voluntad general" y, también, el yo empírico, individual. No se trata pues de establecer ninguna "heroicidad" protagónica, a lo Carlyle o Emerson, ni el primado de una clase, ni menos el de una enteleguía.

3. Con lo cual se quiere dar a entender que si la gran cuestión filosófica, según el sentir de Kant, se formula con la pregunta ¿qué es el hombre?, ésta misma debe ocupar el espacio central de una filosofía de la historia inconforme con las apariencias del acontecer y preocupada por su realidad de verdad, óntica.

4. Tal acotamiento de la cuestión, conduce al enfoque de la temporalidad humana, en sus tres dimensiones, regidas, cada una de ellas por el cuestionamiento propio a las interrogantes: ¿de dónde venimos o qué hemos sido? (pasado), ¿qué somos? (presente), ¿adónde vamos? (futuro). Y esto por lo que atañe al devenir individual o ya socializado en los grupos o colectividades: familiares, gremiales, sindicales, profesionales, escolares, clases sociales, así hasta llegar a lo nacional e internacional.

5. Después de los existencialismos y raciovitalismos (Heidegger y Ortega, sobre todo), queda claro que los *pro-yectos* históricos, epocales (que hacen época), pero aún también los cotidianos, se abren paso por entre los razonamientos inciertos del futuro a fin de domesticarlo, volviendo habitable lo caótico del futuro. Y conste que se prefiere el concepto tenso de *razones inciertas* (Carlos Pereda) al de *razonamientos distorsionados*, propios de la ideología, según Villoro que depende en esto demasiado (en varios libros pero, especialmente, en *Creer, saber, conocer*), de la interpretación marxista de ideología, aun cuando su enfoque no sea el sociológico.

Debe señalarse, en contra de Terry Eagleton (1997:276), que lo incierto de una ideología es un elemento invariable, común a todas las ideologías, en la medida en que se pondere su transformación posible en certidumbre, al hacerse una ideología eficaz, objetiva, exitosa y arraigar, o concretarse, institucionalmente, pasando del discurso al curso real. La tensión propia del paso de lo incierto (ideología negativa) a lo cierto (ideología positiva) caracterizaría lo ideológico, vinculándolo con la dialéctica eficacia/ineficacia, verdad/error, aunque no, desventuradamente, con justicia/injusticia.

6. Conviene curarse en salud, de una vez por todas. El cerco de la ideología y el valor es total, al tratarse de indagar qué es el hombre o las cuestiones de la ideología, en la filosofía de la historia. Se nace con la ideología, al igual que con el sexo, adquiriéndose el género, con relación a éste (Graciela Hierro), y la conciencia ideológica, valorativa, libre de mistificación, con respecto a la ideología. El ser humano secreta ideología y valor en todo y por todo: en su modo de relacionarse consigo mismo y con los demás; en sus costumbres, hábitos, reacciones, aficiones, pensamientos, quehaceres. De esta ubicuidad ideológica sólo podría escaparse la expresión en fórmulas lógicomatemáticas de la aproximación científica a la realidad, así como el conocimiento filosófico riguroso.

7. Sin embargo, hay un abismo entre las imprecisiones endógenas, obligadas (*razones inciertas*) del problematismo ideológico, cuyos rasgos aporéticos, no sistemáticos, nadie va a negar, y, del otro lado, la sentencia condenatoria contra la ideología.

8. Mistificación, engaño, inversión de la realidad, falsa conciencia: es el sentir marxista de la ideología política, aplicable al resto del universo ideológico. Se tiene buen cuidado, naturalmente, de encaramar al marxismo por encima de las liviandades ideológicas, al considerarlo ciencia (socialismo científico), y no ideología (socialismo utópico), ya que expresaría el movimiento propio del proletariado, excepcional clase revolucionaria, "universal-particular", decía hegelianamente el joven Marx, que al emanciparse de la explotación, obtendría la liberación del género humano. Así es como ha pretendido el marxismo librarse de las penurias ideológicas, cuyos embates preocuparían mucho, a partir de posiciones científicas o de escuelas sociológicas que han decretado el fin de las ideologías.

9. En un enfoque técnico, eminentemente epistemológico, no hay lugar para excepciones. No las necesita. Porque en la escala epistémica que se establece, el pensamiento ideológico, a base de razonamientos distorsionados, ocuparía el peldaño inferior, redimible, sin embargo, por los enfoques del conocimiento científico que lo colocaría, siempre, en su lugar. La verdad, piedra de toque y propósito de éste, quedaría fuera del alcance de aquél. No sería de su competencia. Desde el mirador omnicompreensivo de la ciencia se impartiría justicia a diestra y siniestra, certificando y

descertificando lo concerniente a las actitudes en general, creencias o valores.

10. Sin apartarse uno de la verdad, alejamiento evidente al cometer la falacia de identificar objetividad y ciencia como si el devenir histórico (curso/discurso) no desbordase las reducciones de la objetividad y de la verdad; sea que ésta se considere *adaequatio*, *aletheia* o proceso dinámico, independientemente de la teoría de la verdad que se sustente, hay que estar prevenidos contra los falseamientos del devenir histórico y, por lo mismo, contra los falseamientos de nuestro ser. Se dan en la actualidad, por ejemplo, efectos sorpresivos en el campo epistémico de la objetividad y, en consecuencia, en el de la verdad. La globalización de las comunicaciones y la economía, gracias a la revolución informática, principia a expandir la objetividad, reducida antes, en sus aspectos de validez universal y necesaria, al campo de la verdad epistémica, científica. Ha favorecido, en efecto, la lucha por los derechos humanos, al conferirle a los valores ético-jurídicos un alcance y proyección mayores que los hace rebasar fronteras. Es así como multitud de regiones ajenas antes a las prácticas consagradas por la Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano, empiezan ahora a incorporarse a ellas. ¿No equivale este fenómeno de nuestro tiempo a un ensanchamiento del campo axiológico, de los valores, confinados, en los libros técnicos (como el de Villoro, citado arriba), al campo de lo subjetivo e individual? ¿No parece salirse lo objetivo de la ciencia, su dominio natural, hasta ahora? Quién nos iba a decir que pudieran universalizarse los valores, generalizarse, al menos. Recordemos, se trata de los grandes valores sociales como justicia, libertad, equidad.

11. Está, además, el papel de los *decisores*, sean o no personas físicas, y sus decisiones en la historia, pues al personalizarla, surgen los problemas habituales de una teoría de la verdad, lo subjetivo/objetivo, lo individual/colectivo, sobre todo, pero, también, lo universal/particular, determinismo/indeterminismo, en fin, cuestiones *categoriales* que habrán de repasarse en la Tabla de categorías del curso/discurso en la filosofía de la historia, expuesta sucintamente en *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*.

Aquellos problemas se nublan, claro está, al privilegiarse el enfoque marxista de las fuerzas impersonales o institucionales que determinarían la historia, esto es, el acontecer, su interpretación y simbolizaciones en general (curso/discurso), ocasionando la vulnerabilidad extrema de los decisores cuyo sentimiento tendría que ser el ya expresado por Bolívar, *avant la lettre*, en una de sus reflexiones amargas, características de sus permanentes, aunque no reconocidas, tendencias al contrapoder. En el *Discurso de Angostura* declara, en efecto, haber sido “un vil juguete del huracán revolucionario que me arrebatava como una débil paja. Yo no he podido hacer ni bien ni mal; fuerzas irresistibles han dirigido la marcha de nuestros sucesos...”.

¿Qué verdad podría plantearse en el caso de actuar “fuerzas irresistibles” generadas involuntariamente por la sociedad misma? Serían de poca monta las decisiones del caso tomadas por el decisor en turno, cualquiera que fuese el contexto, en marco único o en combinación de factores económicos, políticos, culturales, militares, etcétera. Quedaría anulada, de hecho, la comunicación del decisor con su medio, convirtiéndolo en simple receptor de tales fuerzas cuyo mensaje se vería obligado a transmitir sin poder intentar una modificación sustancial, sin que pudieran existir, en consecuencia, ideologías emancipadoras, creadoras de valores objetivos, útiles al progreso social.

Como la verdad moral exige una buena comunicación con el medio, entre otras cosas, se tendría la imposibilidad de lograrla en un mundo de marionetas. Sólo se trataría de alzar unas antenas bien erguidas para captar los mensajes. ¿Y qué pasaría con el resto del entramado veritativo? ¿Qué pasaría con las revoluciones capaces de demoler un orden establecido, o sea, exitosas en su *pars destruendi*? ¿No se trataría de ideologías que han podido morder en la entraña misma de lo real? Esta doble aptitud de adecuación y develamiento, o doble juego de la verdad, exige como requisito que la ideología (revolucionaria, en este caso) tenga que haberse librado de la condena a la distorsión y mistificación de la falsa conciencia impuesta por criterios clasificatorios estrechos. Pero, además, por si no fuera poco, está el hecho (contra el hecho no hay argumentos) de que una ideología “pasada” es revivable, puede volverse a ella como a una fuen-

te de inspiración (es lo que hago en mi *Tiempo de Bolívar*), igual que se vuelve a los clásicos en la filosofía, en las humanidades, en las artes. Eso se hace sin necesidad de revivir también la sociedad correspondiente a la ideología en cuestión. Ésta se convierte, de hecho, en algo independiente de la sociedad donde se originara. El ideologema mechado de verdad, libre de polvo y paja, se objetivaría en el pleno sentido de la objetividad que ilustraría casos de validez universal y necesaria.

Se aclara: en una postura cientificista acerca del devenir histórico (curso/discurso), se puede cubrir adecuadamente lo que atañe a dos de las tres dimensiones semióticas de los enunciados, si se enfocan como estructuras de signos verbales; la sintáctica y la semántica se cubren, pero no la pragmática, en su integridad; se cubrirían, si acaso, algunos aspectos de la dimensión pragmática, como son los relativos a actitudes psicológicas, no socializadas. La historia, sus proyectos decisorios, lo colectivo e institucional, el ser mismo de lo humano quedaría fuera de su alcance porque el entrecruzamiento de todo lo que se pone en juego remite, para su conceptualización, a un enfoque integrador de los enunciados (en su constitución lógica o apofántica) con los canales que utilizan. Sólo aparecen éstos con la puesta en práctica de las disciplinas que estudian fenómenos de comunicación social y de sentido de los signos verbales socializados. Las que tratan del entorno dinámico en que se mueven esos constructores y destructores del curso/discurso, de nuevos y viejos paradigmas y, en consecuencia, de la verdad y falsedad que son los decisores, tanto individuales como colectivos. Nada como una integración dialéctica para aproximarse al escrutinio correspondiente a tal dinamismo del devenir que es el del ser: *llega a ser lo que eres*, rezaba la sentencia de la sabiduría griega. Lo cual se verá más de cerca al tratarse el tema de la trilogía scheleriana como sentido de la historia.

¿Cabría preguntarse ya si es la ideología el terreno de lo falso? Porque ahí es donde la conducen, de hecho, las interpretaciones cientificistas.

Se estaría, al llegar a este punto, en una postura antagónica del llamado "fin de las ideologías", empresa en la que participaran, desde los 60, sociólogos de tanto renombre como Aron, en Francia,

y en los EUA, Daniel Bell y Shils, entre otros; empresa que culminaría con la del "fin de la historia", de Fukuyama.

Aun entendiendo como "fin" algo diverso a lo que se cree comprender, por lo general, con ese término, aun cuando se entendiera como fin de las ideologías o de la historia, un simple destronamiento, aquí se estaría en las antípodas. ¿Por qué? Porque es imposible decretar una desaparición o una mengua de lo ideológico, sea en el curso como en el discurso, ya que según se coligiría de todo lo anterior, el ser humano es ideólogo por naturaleza, al considerarse un *zoon politikon*, un animal social.

Un panorama ideológico, casi espontáneo, se manifiesta en la existencia misma de los dualismos tan generalizados en la conducta humana, privativos de ésta en sus relaciones con el medio natural y social y con carta de ciudadanía en un buen número de filosofías y filosofemas, sobre todo en Occidente.

Este punto, así como el de los aspectos ideológicos de los paradigmas políticos, se comprenderá mejor a partir de la Tabla categorial de mi *Tiempo de Bolívar* reexaminada a la luz de una crítica de la razón dualista.

Cabe aquí, sin embargo, dejar abierta la interrogación: ¿hasta qué punto es natural y espontáneo el dualismo? Se trata del dualismo como una especie de *natürliche Einstellung* (Husserl), una ideología espontánea cuyos estereotipos de opuestos irreconciliables se impondrían, inconscientemente, en todo el juego y rejuego de la vida humana.

Ahora bien, según se sabe, el estereotipo dualista está en el origen de un buen número de desaciertos que se cometen diariamente en la vida pública y en la privada. Por ejemplo, orillarse a uno de los extremos, sin alternativa alguna, cada vez que se da una situación regida por opuestos, lo cual ocurre, por desgracia, con demasiada frecuencia.

Estas situaciones pueden conducir, en lo institucional, a peligros antidemocráticos muy severos, al crearse enfrentamientos cuyo creciente endurecimiento (de baja o alta intensidad, no importa), debido a posturas inflexibles, antidialécticas, puede degenerar en explosiones nocivas.

En tales casos, que abundan, ¿se tratará de un sometimiento, involuntario, a la constitución cerebral humana? Se alude, claro, a

los dos cerebros: el evolucionado (lóbulo frontal y corteza cerebral); motor de la evolución desde los homínidos al *homo sapiens*, y el animal (tálamo e hipotálamo), el sensorioemotivo, que perduró al través de los cambios. Tal sometimiento redundaría en posiciones irreconciliables, extremosas y, lo que es peor, generadoras de violencia.

Crítica de la razón dualista.

La distinción entre "verdadero" y "falso" en el sentido usual, acríticamente asumida las más de las veces, no puede ser simplemente transferida a la historia.

Heidegger "Agustín y el neoplatonismo", 1921.

El curso/discurso, referente obligado de todo lo que es filosofía de la historia, es un concepto preferible a *Dasein* o a actitud natural o mundo de la vida, aquél y éstos de Heidegger y de la fenomenología, respectivamente. No ofrece, en primer lugar, sus dificultades técnicas y, en segundo término, al constituirse en un abarcador ideal/real, universal/particular, privilegia un centro de imputaciones capaz de absorber las oposiciones dualistas, corrigiendo sus malas consecuencias.

En pocas líneas, queda expuesto el programa a realizar en esta crítica de la razón dualista, programa y crítica destinados a ocupar un lugar central en una metafísica y en una filosofía de la historia venideras, aun cuando ya ésta se halle en ciernes.

/Categorías/ alude a los conceptos más generales, o códigos, utilizables en un campo epistémico, el del curso/discurso, en este caso, de cuya interpretación se trata, siendo el juego de contrarios lo primero que se distingue en la Tabla de categorías del curso/discurso.

Se procede, en efecto, por pares de opuestos cuya tabla o lista posee un funcionamiento activo, lo cual significa dos cosas:

1. Que una categoría remite, según los casos, al curso o discurso pero que éste, también, como referente, moldea y dinamiza a la categoría en juego, al través de *mediaciones*. Hay pues una bidireccionalidad simétrica entre curso/discurso, por un lado, y categorías,

por el otro lado. Su correlación es más entitativa que puramente lógica.

2. Ocurre igual con la correlación entre opuestos de cada categoría y, desde luego, con los vínculos que sostienen entre sí las diferentes categorías. Quizá no lleguen éstos a constituirse siempre en correlaciones, mas cuando lo hacen, lo cual dependerá de las características del curso, aparecerán en éste verdaderos nudos categoriales cuya trabazón reflejaría las complejidades del curso.

En uno o en otro caso, lo que se percibe primero en la Tabla son las oposiciones excluyentes que rigen curso/discurso en la experiencia cotidiana, y lo que no se percibe es el juego de contrarios, nombre más modesto para esa dialéctica de la unidad de opuestos, la *coincidentia oppositorum*, bien difícil de entender, de Nicolás de Cusa, máximo pensador del siglo XV.

A fin de llegar a una definición, resultarán convenientes algunas descripciones del funcionamiento de esta unidad de opuestos que habrá de borrar el aura misteriosa, innecesaria, de que acostumbra rodearse a este eje de la dialéctica.

Para los efectos del caso, habrá que valerse de dos conceptos claves: el de mediación y el de ideología. Se comenzará por aquél.

Se sabe que el término *mediación* tiene su origen en las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel. Serán los comentaristas de Hegel y los marxianos, los que se encarguen de difundirlo y hacer que adquiera, inclusive, un uso extrafilosófico, en sociología, por ejemplo.

La utilización hegeliana del término es la que resulta pertinente para entender el comportamiento de los pares categoriales, de cada uno de ellos, como de la Tabla en su conjunto, y, claro, de los miembros por separado.

Los siguientes textos de Hegel servirán pues de puntos de referencia obligados. Se citan conforme a una nota a pie de página en el libro de Henri Niel sobre la mediación en Hegel (Niel, 1945: 70):

1. (...) hay mediación cuando hay comienzo y paso a un segundo término, de tal modo que éste sólo se da cuando se llega a él partiendo de otro término (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición del Jubileo, vol. 8, p. 53, párrafo XII).

2. Ahí donde se da una relación entre dos términos diferentes y que uno de ellos está en relación esencial con el otro, esta relación se

llama mediación (*Filosofía de la religión*, edic. alemana cit., t. 1 del vol. 12, p. 207).

3. (...) no hay nada que no contenga lo inmediato y la mediación, de modo que estas dos determinaciones no están separadas ni son separables y su oposición se reduce a nada (*Fenomenología del espíritu*, misma edic., XV, p. 70-71).

La aplicación de esta idea hegeliana de mediación a la Tabla de categorías de la filosofía de la historia, trae consigo la posibilidad de fundamentar una verdadera crítica de la razón dualista; en vez de generarse conflictos insolubles provocados por opuestos irreconciliables que actuarían permanentemente en curso/discurso, al regularse la oposición, gracias a ese tercer término que es la mediación, se obtendrían resultados plausibles, en lo pragmático, sobre todo.

1. Cada término contendría al otro, sin descartar la posibilidad, por lo tanto, de altas y bajas, de vaivenes que significarían el predominio de uno de los miembros, en un lapso X de tiempo, de corta o larga duración.

2. Se sientan las condiciones de posibilidad de una ideal unidad de opuestos, con todo lo que significa para el logro de los difíciles equilibrios sociales. El ímpetu o *élan* resultante ha de enfrentarse, necesariamente, con las tendencias dualistas hegemónicas en el curso/discurso, las cuales proceden de nuestra constitución cerebral y, también, de la de la naturaleza, en sus formas cíclicas habituales: vida/muerte, luz/oscuridad, necesidad/satisfacción, dolor/alivio, etcétera. Y, claro, el cerebro humano, propiamente dicho, y el animal (tálamo e hipotálamo), en cada uno de nosotros.

3. Se infiere, pues, algo así como una antidialéctica natural y espontánea que tendería a imponer lo unilateral y la consiguiente descalificación de lo otro, aun en casos de evidente daño al curso/discurso correspondiente. Dentro de esta perspectiva, costaría esfuerzos penosos la conquista de lo dialéctico, flexible y dinámico, con efectos calculados de mejoramiento social y de tolerancia democrática.

Ahora podemos valernos del concepto de ideología, en su acepción de enunciados, no científicos, reveladores de una actitud política, "ideología" que no aparece en la Tabla, pero que es una entidad que se da en, por lo menos, cuatro de los pares o dupletes

categoriales: colectivo/individual, inmanencia/trascenderse, objetividad/subjetividad y particular/universal, permeando los ocho restantes.

¿Por qué tiene que ver con esto el epígrafe de Heidegger utilizado arriba? Por el uso que se le da aquí al término ideología, diferente del habitual y, desde luego, del uso marxista y villoriano, ambos coincidentes, en la medida en que, cada uno a su modo, circunscribe lo objetivo y lo universal al concepto de verdad científica, reduciendo, a ésta, por lo tanto, el concepto de verdad en general.

Tampoco se comparten las prevenciones exageradas del profesor Terry Eagleton, según se ha visto.

El marxismo privilegia a las clases trabajadoras por ser las únicas portadoras de intereses de valor universal, objetivos, de carácter revolucionario. El proletariado es la única clase exenta de lastres y limitaciones particulares. Su interés es librarse de la explotación. Al acabar con ésta, se conquistará el Reino de la Libertad, tomando el cielo por asalto, según las palabras textuales de Marx.

Ahora bien, esto se hace posible gracias a la Conciencia de clase y a la organización proletaria, obteniéndose aquélla, a su turno, mediante el marxismo, como teoría emancipadora, y la organización, también gracias al marxismo, al través de su praxis y agrupaciones de clase.

Hay una fe ciega en la ciencia, en la Objetividad y la verdad científicas. No en balde los fundadores del Socialismo Científico (así le llamaban), ufanándose de poseer las llaves del proceso histórico, disputaron siempre los controles del movimiento obrero a los demás socialismos, considerándolos no sólo utópicos e ingenuos, sino nocivos. En efecto, fueron implacables, durante la 1a. Internacional, con los bakuninistas y proudhonianos, como lo sería Lenin con los anarquistas rusos hasta el extremo de llegar al genocidio, estrenando con la sangre de ellos al flamante Ejército rojo, que, apenas organizado por Trotski, exterminó las comunidades autogestivas de los campesinos ucranianos y los marineros de Kronstadt.

Pensaron que estaban exentos de las mistificaciones y la falsa conciencia, propias de la ideología burguesa, la de los explotadores. Los enunciados marxistas no eran ideológicos, sino pura ciencia, la única ciencia social posible al traducir el movimiento real de la historia, gracias al Proletariado.

Todo era único, exclusivo y excluyente, privilegiado. Lo mismo la situación "real, objetiva", del proletariado, que los enunciados correspondientes en materia social, económica, política, formulados por el marxismo en nombre del Proletariado. Es así como se constituye el marxismo, desde sus orígenes, en una empresa histórica antidualística y antidemocrática. Y esto, en aras de la Objetividad.

Es lógico que se haya atendido a algunos datos históricos del mal llamado comunismo, ya que este siglo nos deparó el nacimiento, desarrollo y desaparición (¡por muerte natural!) de los sistemas políticos marxistas. Los supervivientes, o se transforman de modo inteligente, como el chino y el vietnamita, o se exponen a riesgos mortales, como el cubano.

La experiencia "comunista", pues, y todo lo que lleva aparejado, tiene mucho que ver con el epígrafe heideggeriano. ¿Por qué? Porque el marxismo "asumió acríticamente, transfiriéndola a la historia", la distinción entre "verdadero" y "falso". Villoro hace algo similar. Y no se diga tantísimos teóricos (que abundan) de la ideología, sin que tengan que mencionarse los acólitos y practicantes, personas de buena fe, por lo general.

En efecto, podría cuestionarse la actitud, supuestamente teórica, de muchas izquierdas, al ubicar la ideología del lado extremista de la falsedad, sin empacho alguno. Claro, excepción hecha de las ideologías proletarias. Pero, ¿por qué no pensar en las revoluciones burguesas, a partir de la francesa? Hay un buen número de ellas, incluyendo la mexicana de 1910, cuyo fuerte apoyo de masas campesinas y laborales, no mengua el predominio político de ideologías no proletarias.

El caso similar, también, de las revoluciones de independencia en las colonias americanas donde se inicia un proceso histórico que culminará en el siglo XX, con los reacomodos que se producen al triunfo, durante la 2a. Guerra Mundial, sobre el nazifascismo, por parte de las democracias occidentales en alianza política con el imperio soviético, una alianza circunstancial sólo explicable por la invasión hitleriana.

La descolonización progresiva en Asia y África, no se hubiera producido de mediar una implantación ideológica identificada con

la distorsión y la falsedad mencionadas antes. Gandhi, por ejemplo, acaudilla la lucha, exitosamente, con la ideología de la *ahimsa*, no-proletaria, desde luego, razón por la cual se convirtió en blanco predilecto de los ataques marxistas. Igual había ocurrido con un Bolívar, sólo que el encargado de desatar las campañas del marxismo en contra suya, fue el propio Marx que, atendiendo sólo a los denuestos, no se preocupó por investigar seriamente al Libertador.

Los ejemplos pudieran multiplicarse. ¿De qué? Primero, de la tendencia dualista que contribuyó a minar el imperio soviético, tendencia preponderante, por lo demás, en la experiencia cotidiana (donde precipita a tantas sinrazones condenables), y no sólo dominante en las aplicaciones comunes e involuntarias de los pares de opuestos categoriales.

No puede uno cansarse de repetirlo: es como si la constitución cerebral humana impusiera enfoques unilaterales de opuestos irreconciliables. Como si el pequeño cerebro animal (tálamo e hipotálamo), que no evolucionara en nosotros, dictara línea nodialéctica a fin de anular al factor antinómico e impedir, en consecuencia, cualquier síntesis superadora. Y como si dejara desarraigado al resto del cerebro (el que sí evolucionó, el lóbulo frontal, la corteza cerebral), sin poder hacer nada, al menos durante algún tiempo, para modificar los daños que causa el extremismo antidialéctico, enfermedad infantil del género humano, y sus acompañantes trágicos: la intolerancia, la incomunicación, la incompreensión del Otro, la falta de ética y de amor.

A esto se debe un buen número de fracasos contundentes en la vida de pareja; lo cual se da también en el curso de la historia. Asimismo, también el hecho de que, en materia de revoluciones políticas, sólo han triunfado en su *pars destruendi*. O sea, que el enfoque de los extremismos unilaterales, en su estrechez de miras, sirve para demoler bastillas, imperios zaristas, porfiriatos, pero no para llevar a la práctica el programa de lucha, en su aspecto constructivo. Como si se hubiera resentido la incapacidad de instalarse en el par opuesto de las evoluciones graduales políticas, económicas, culturales, debido a la miopía o ceguera provocada por el angostamiento unilateral, y sólo hubiera quedado el camino de la ideología, en el peor sentido de la palabra, en su acepción de

razonamiento distorsionado, antidualéctico, de falsa conciencia, engaño y corrupción. Imposible pues restablecer la mancuerna interactuante revolución/evolución, es decir, cambios de raíz/graduales, cambios cualitativos/cuantitativos. El sedicente revolucionario vive en la sociedad de la desconfianza (expresión de Paramio) y está reñido con la sensatez y el buen juicio requeridos para confiar en los cambios no-violentos, precisamente porque éstos se pueden controlar, rectificar o enderezar, porque se someten a un método de ensayos y errores calculados (*trial and error*), o sea, porque se trata de una ideología positiva, y no simplemente negativa y antidualéctica.

Revolución y evolución, como ideología y verdad, o como dialéctica/antidualéctica, ser/apariencia, se distancian pues irremediablemente, de un modo abisal, al estilo de una pareja mal avenida destinada a un final trágico. Con toda intención se viene insistiendo en símiles que pertenecen a la vida privada. En efecto, ésta no es irreductible a la vida pública. Antes al contrario, ambas constituyen dos caras de la misma moneda. Su procedencia está en un curso/discurso común cuyas categorías se aplican tanto a la vida pública como a la privada. La filosofía de la historia no puede ignorarlo, ni amputarse la mitad del cuerpo al prescindir de la vida privada. Después de todo, "lo colectivo/lo individual" es la primera de nuestras categorías, y de ahí viene el problema de los decisores, independientemente de que decisores claves en la vida privada, como son los pater familias, puedan considerarse irrelevantes por las historiografías al uso.

Ahora bien, ¿cual es el planteamiento clásico de privado/público, en el enfoque de opuestos irreconciliables? El de los diversos marxismos y posturas afines que al considerar a los trabajadores como agentes del cambio, es decir, sujetos de la historia, al elegir a un decisor insertado en la vida pública como factor de la producción económica, se han sentido obligados a reducir la importancia de las grandes figuras de la historia, explicadas por ellos en función de sus decisores privilegiados. Jamás han sospechado que resultase antidualéctica la exclusión de uno de los opuestos: lo privado, lo individual. Más aún. Las relaciones entre categorías son horizontales y verticales; o sea, son entre cada par de opuestos, ya que se trata de conceptos correlativos, pero, a su turno, cada par se vincula con los

demás, entablándose relaciones de desigualdad, alejadas de los términos de equilibrio propios de una correlación, sin que ello suponga el toparse con una barrera antidialéctica.

Es materia de debate la proyección dialéctica de los decisores, en relación con la mancuerna vida pública/privada. Conviene pues advertir, de inmediato, que son irrelevantes los enfoques habituales al respecto. En la historia política, al igual que en la cultural, a nada conduce la consideración de hechos como el de la nariz de Cleopatra, las taras hereditarias de muchos creadores de historia, o el catálogo de sus debilidades. Sus biógrafos tendrán que ocuparse de eso, mas no el filósofo de la historia, o el del arte y la cultura.

En efecto, por encima de los anecdóticos personales, estarían los problemas de caracterización de las obras y acciones emprendidas por los creadores y líderes, con vistas a configurar pautas y estructuras cuya tendencia será borrar las tenues fronteras entre lo público y lo privado, hasta hacerlo evidente en el campo de la moral, y no sólo en las funciones que cumplen los pares categoriales, o en discursos historiográficos como el de la escuela de los *Annales*, cuya revolución consiste, entre otras cosas, en su rescate de lo privado.

Los pares categoriales se concretan, por lo general, en lo público y lo privado, así como se activan por el enfoque dialéctico o antidialéctico. Estará latente la posibilidad de su aplicación a la esfera de lo privado. Si aquí casi no aparece ésta, se debe a razones prácticas, y no al acatamiento irresponsable de las dicotomías excluyentes. Claro, se sabe que éstas se entronizan en el curso histórico de modo fácil. Sin embargo, hay discursos de todo tipo (filosóficos y religiosos, de preferencia), en Oriente y en Occidente, capaces de corregir las fallas dualistas que tanto dañan el ser del género humano, y no sólo el de las izquierdas.

Por lo que concierne a lo colectivo/lo individual, como en los demás pares, tampoco se trata de acudir a factores irrelevantes, ni para contraponer los opuestos, ni para complementarlos. Pros y contras se facilitarán, como se verá en seguida, gracias a las buenas descripciones, sin las cuales no hay explicación posible.

En determinismo/indeterminismo, como en tantas otras cuestiones interdisciplinarias, resulta difícil llegar a conclusiones definitivas. Me convence de ello, sobre todo, la relectura de algunas páginas famosas de Isaiah Berlin acerca de la "Historical

Inevitability" (1953), donde se ponen en juego otros pares de opuestos, así como la cuestión de los decisores o sujeto de la historia:

(...) se vuelve tarea del historiador investigar quién quiso qué, y cuándo, y dónde, y de qué manera; cuántos hombres eludieron o persiguieron tal o cual meta, y con qué intensidad; y luego, inquirir bajo qué circunstancias tales deseos o temores han resultado efectivos, y en qué medida, y con qué consecuencia.

Frente a este tipo de interpretación, en términos de propósitos y caracteres de individuo, hay una serie de opiniones (a las que el progreso de las ciencias naturales ha dado un grande y creciente prestigio), según las cuales todas las explicaciones en términos de intenciones humanas descansan en una mezcla de vanidad e ignorancia contumaz. Estas opiniones se apoyan en la presunción de que la creencia en la importancia de los motivos es engañosa; que la conducta de los hombres es, en los hechos, determinada por factores que rebasan el control de los individuos; *v. gr.*, por la influencia de factores físicos, o del medio, o del hábito; o por el ascendiente "natural" de alguna entidad mayor: raza, nación, clase, especie biológica o, en términos menos empíricos, un "organismo espiritual", una religión, una civilización, un Espíritu Mundial hegeliano o budista; entidades cuyo curso o manifestaciones son el objeto de una indagación empírica o metafísica, dependiente de la cosmovisión particular del investigador.

Aquellos que se inclinan a esta interpretación impersonal del cambio histórico, ya sea porque juzguen que tiene un valor científico superior que capacita para la previsión del futuro o para la revisión más exitosa del pasado, o porque le atribuyan una percepción crucial de la naturaleza del universo social, el hecho es que se confiere la responsabilidad final de lo que ocurre a entidades o "fuerzas" impersonales, o transpersonales, o superpersonales, cuya evolución se identifica con la historia humana. (...) Marx y los marxistas son más ambiguos. No se sabe bien qué hacer con una categoría como es la clase social, cuyo surgimiento, luchas, victorias y derrotas, condicionan las vidas de los individuos, a veces en contra, y, más a menudo, independientemente de los fines conscientes, o expresados, en tales individuos.

Aun cuando las clases estén constituidas por individuos en interacción, los marxistas consideran impracticable detenerse en las acciones individuales, ya que las causas verdaderas o profundas del

comportamiento histórico no residen en las circunstancias específicas de una vida individual o en los pensamientos o voliciones que podría describir un psicólogo, un biógrafo o novelista (...) Los hombres hacen lo que hacen, y piensan como piensan, como una especie de función de la inevitable evolución de la clase, cuya causalidad es lo único que importa, en última instancia.

Esta larga cita se justifica plenamente. Por lo que atañe al enfoque de Berlin, es digno de encomio. Lo caracteriza el desapasionamiento ideológico, algo fuera de serie, en plena guerra fría (1953), que es cuando dicta su conferencia en la London School of Economics and Political Science.

Por otra parte, en lo que concierne a los asuntos aquí tratados, hay que desglosar la clara contraposición y las complementaciones menos claras, de colectivo/individual, determinismo/indeterminismo, revolución/evolución, objetividad/subjetividad, particular/universal, o sea, cinco pares categoriales, de doce que integran la Tabla. Vayamos por partes.

En la exposición de Isaiah Berlin, se aprecia bien la tesis marxiana que privilegia uno de los aspectos de lo colectivo: la clase.

En primer lugar, "lo colectivo" es una entidad de aspectos múltiples y variados, sociales, políticos, económicos, culturales; entre estos últimos, figuran subsistemas artísticos, científicos, filosóficos, educacionales, jurídicos, religiosos, etcétera. Todos y cada uno de sus aspectos —civilización (Huntington), etnias, sociedad civil, ONG, instituciones, entidades, aparatos de gobierno, órganos colegiados— se tienen que relegar, lógicamente, a un segundo o tercer plano, a fin de destacar a la clase.

Por si no fuera suficiente, la clase sirve, además, para condenar y justificar. Los reaccionarios del mundo pertenecen a las clases explotadoras, no necesariamente por su extracción social, mas sí por su ideología. Mientras que los revolucionarios son aquellos que se identifican con los trabajadores (al través de *su* partido, mediación indispensable), única clase revolucionaria, cuya liberación traerá consigo la de la humanidad.

Opera pues una reducción doble en el colectivismo marxiano: se reducen las instancias colectivas a la clase y, dentro de ésta, priva un enfoque maniqueo: los buenos y los malos, explotadores y

explotados. No adquirieron carta de ciudadanía, en el campo del marxismo, los débiles intentos por establecer mediaciones de importancia entre los dos polos sociales, o bien para adentrarse en una teoría del liderazgo que permitiese superar los enfoques unilaterales y simplistas acerca del sujeto de la historia.

Sin ir más lejos, ahora mismo que vuelven a escucharse, por aquí y por allá, las voces que tratan de revivir la fe marxiana, no se perfila una tendencia poderosa a la actualización del marxismo, llenando sus lagunas, analizando errores y logros.

Habría que retomar intentos abortados desde su nacimiento, hace varias décadas. Los de Marcuse, por ejemplo, argumentando la desproletarización del proletariado, o sea, la absorción de los conflictos de clase por la máquina trituradora de la sociedad posindustrial, percatándose de la necesidad de una teoría nueva del sujeto de la historia. Aquí le falló, como tenía que ocurrir. El problema no es la sustitución de un agente de la historia por otro, aunque éste pueda ser tan conspicuo, en un momento determinado, como los señalados por Marcuse, e inclusive, tan resistentes a la cooptación como aparentaban serlo, entonces, los activistas de movimientos estudiantiles, de minorías nacionales y condenados de la tierra en pie de lucha.

Una dialéctica sabia permitirá un ajuste mayor con la realidad cambiante, con el curso histórico. No será necesario ceder a las presiones de los criterios estrechos y prejuiciados cuya capacidad para percibir conjuntos y detalles es nula. El agente es lo colectivo/individual; no es ni una clase, ni un líder privilegiado. El agente o sujeto de la historia son ambos y el resto de la sociedad. Lo cual quiere decir lo siguiente:

1. Se establece una correlación lógica en cada uno de los binomios categoriales, y no sólo en "colectivo/individual".

2. En el enfoque metafísico, desde los presocráticos hasta los hegelianos, se trata de la unidad de opuestos, término seductor pero que, desgraciadamente, no responde con precisión ni al propio significado ni a su referente.

3. En efecto, ocurre que los lazos de inseparabilidad, entre los miembros de cada duplete, son lógicos, no reales. En la práctica histórica, se dan no sólo separaciones, sino conflictos y aparentes

incompatibilidades, *u. gr.*, en las clases sociales, que pueden desembocar en guerras encarnizadas. Aquí entrarían, desde luego, los conflictos individuo/sociedad, origen de las doctrinas liberales, y el resto de la conflictiva que no sólo llena, sino desborda, los panoramas de la historia mundial.

4. ¿Entonces? No se trata de negar o ignorar los opuestos en conflicto, pues esto equivaldría a querer tapar el sol con un dedo. Se trata sólo de hacer ver, en cada caso, la naturaleza contingente, accidental, secundaria, remediable, en consecuencia, de las antinomias en juego. Su historicidad les confiere tal naturaleza no necesariamente dual.

Si se piensa en términos concretos, podrá percibirse esto con claridad, sobre todo en relación con el par “lo colectivo/lo individual”, sin eximirlo de sus múltiples contactos con el resto de los pares.

Conviene atender primero a la práctica secular de la responsabilidad de las decisiones sociales, cuya polarización, desde los albores de la prehistoria (chamanes) hasta la fecha, no contradice su historicidad; posee, en efecto, las variedades correspondientes al tipo de sociedad en que se presenta, pues no es igual el liderazgo del chamán al del monarca absoluto, o a los demás de otras sociedades y épocas. No sólo cambian los detentadores y destinatarios del poder, sino las mediaciones entre ambos, por lo cual resultan las diferencias abisales entre formas de poder, sea carismático, democrático o de otro tipo.

Ahora bien, el meollo del asunto no está en su historicidad (inevitable como en cualquier fenómeno humano); por más que de aquí pudiera derivarse, con toda legitimidad, asignarle una cuota determinada de vigencia histórica, en función de condiciones determinadas, con lo cual se abrirían espacios teóricos destinados a la fundamentación del contrapoder. Podría plantearse, inclusive, el intercambio de roles para el uso del poder, algo que ya se ha puesto en práctica en diversos momentos de la historia, por ejemplo en las comunas autogestivas de los marineros de Cronstadt y los campesinos de Ucrania, comunas sofocadas a sangre y fuego por el régimen bolchevique (que no comunista).

El meollo del asunto, por más que atraiga el radicalismo del enfoque anterior, está en subrayar la interdependencia de individuo

y colectividad, o sea, de cualquier liderazgo y el resto de la sociedad. Es aleccionadora, al respecto, la experiencia de grandes líderes pertenecientes a épocas muy diversas y que pudieran seleccionarse entre los "héroes, santos y genios", de acuerdo con la terminología de Scheler, no sin considerar que, de un modo u otro, pudieron encaminarse al triunfo de sus ideales, a despecho de los obstáculos.

Su denominador común sería el desprecio del poder, aun cuando, alguno de ellos, como Bolívar, haya podido ejercerlo, en ocasiones, dictatorialmente. Aparece ilustrado esto, con cierta amplitud, en mi libro *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*.

Dicha actitud sienta las bases, no sólo de una saludable distancia del poder, sino de su crítica teóricopráctica, según se constata en la no-violencia de Gandhi, o en la toma de conciencia bolivariana.

Da la tónica, al respecto, el párrafo célebre del *Discurso de Angostura* (1819), cuya idea principal constituye una especie de *leit motiv* en Bolívar:

Los anales de los tiempos pasados os presentarán millares de gobiernos. Traed a la imaginación las naciones que han brillado sobre la tierra, y contemplaréis afligidos que casi toda la tierra ha sido, y aún es, víctima de sus gobiernos. Observaréis muchos sistemas de manejar hombres, mas todos para oprimirlos (...) los pueblos miran con indolencia la gloria de vivir en el movimiento de la libertad, bajo la tutela de leyes dictadas por su propia voluntad. Los fastos del universo proclaman esta espantosa verdad.

Aquí están los secretos de los laberintos de Bolívar, pero también la llave del acceso a los tesoros de la historia. ¿Pueden consistir éstos en algo diferente a mostrar los caminos para evadir las asechanzas de la división en fuerzas duales? Aquí se trata de individuo/colectividad. Vuelve Bolívar a tomar la palabra:

(...) no he sido más que un vil juguete del huracán revolucionario que me arrebató como una débil paja. Yo no he podido hacer ni bien ni mal; fuerzas irresistibles han dirigido la marcha de nuestros sucesos; atribuírmelos no sería justo y ser a darme una importancia que no merezco (*Discurso de Angostura*).

El Libertador parece aludir a las fuerzas impersonales privilegiadas por los marxismos, entre otras filosofías. En una forma u otra,

está claro que contrapone su liderazgo individual al del anonimato colectivo en movimiento. Con lo cual se apega a los modelos dicotómicos, excluyentes, con que ha venido funcionando la historia hasta el presente, y, además, hace sentir su experiencia del contrapoder, de los límites del poder individual.

Esto último será determinante en el caso de la implantación de los nuevos modelos dialécticos o tipos diferentes de operación para el sistema social.

ATAR CABOS

Buena falta que hace, porque los cabos vienen sueltos a partir de mis libros precedentes, no sólo en lo que va de éste. Hay que tener bien claro, en consecuencia:

1. La magnitud de la crisis del modelo histórico.
2. Las condiciones reales en que parece surgir el nuevo modelo, es decir, la fuerza histórica y la novedad de las mediaciones en que se apoyaría el nuevo modelo, a fin de no abortar como una de tantas declaraciones utópicas.
3. Los decisores del nuevo modelo en su doble dimensión política (*polis*): antidualismos y antimaquiavelismos, considerados éstos como tipos de operación del sistema social, o sea, de la historia en su curso/discurso.

Hay una mancuerna de conceptos cuya tensión dialéctica es fundamental, pese a que su omnipresencia condicionadora casi nunca se acostumbra poner de manifiesto: concreto/abstracto.

Se da en cualquier discurso y en su referente que, de un modo u otro, pertenece al curso real de los acontecimientos, aun en los casos de los estilos artísticos, incluyendo el musical, no se diga en los demás tipos de discurso cultural.

La percepción del discurso a la luz de la pareja abstracto/concreto favorece mucho una exposición correcta, en general y, en lo particular, la metodología adecuada.

Así ocurre, por ejemplo, hasta en los casos de las piezas que pertenecen al discurso musical de pretensiones artísticas. Ayuda

mucho a entenderlas, su consideración abstracta. Piénsese en Bach con su *Arte de la fuga* o las suites para *cello* solo; o en el abstraccionismo pictórico e incluso –¿por qué no?–, en el literario.

Cómo se iluminan, en cambio, con emociones concretas las creaciones artísticas que no dependen demasiado de una espectacular vocación constructiva-abstracta.

¿No ocurre algo similar en las demás artes? Y no sólo en ellas. Insistir en el curso actual de la historia ayudará grandemente en las precisiones correspondientes a la problemática de las ideologías y las izquierdas. Y ya que se trata de una investigación desarrollada en México 1998, ¿no será obligado hacerla *desde, en y para* la transición democrática que se vive? Lo cual supone encaminarse a un cambio de paradigma, ni más ni menos, ya que está en juego el paso de una cultura a otra, con sus mediaciones correspondientes: de la cultura antidemocrática y antidualéctica, “ideologizante”, en la peor aceptación de la palabra, a su cultura opuesta.

Pero, cuidado. No debe caerse en el error de las separaciones o polarizaciones que se pretenden químicamente puras, pureza que no se corresponde con ningún curso de la historia, o discurso, ni público ni privado, colectivo o individual.

En esto, vuelve a entrarse de lleno a la cuestión del *modus operandi* de los miembros categoriales entre sí, en cada uno de los pares categoriales, no traducible, desde luego, ni en un discurso, ni en un metadiscurso entre iguales, simétrico, equilibrado, bidireccional.

El *modus operandi*, como bien lo indica esta expresión, se da a conocer en la práctica cursiva y discursiva, en la lectura de las implantaciones concretas de las categorías, tal como se manifiestan en la historia. El *modus* es una especie de tensión entre opuestos que los actores de la historia pactan o contractualizan dialéctica o antidualécticamente, según las circunstancias.

No debe olvidarse que se trata de mediaciones materiales y no sólo formales, que se dan en el curso/discurso, según se verá en el caso de la transición mexicana, o en la contraposición de los discursos “de la guillotina” y de los Derechos Humanos, en la Revolución francesa. También se da en las demás oposiciones concretas de la historia.

Su estructura se da en los siguientes términos, cuya determinación estadística –recomendable en las historias regionales– rendiría múlti-

ples beneficios, no sólo para la frecuencia de cada uno de los términos, su grado de repetición o incidencia en una historia específica:

1. Un mediador concreto entre los opuestos, funcionando como una especie de analogado principal que volvería insustanciales a los opuestos; o bien, un tercer término que funcionara como puente entre los extremos, a fin de huir de éstos en la dirección correcta, según ocurre en la moral aristotélica con la *medietas*, el famoso término medio entre los extremos.

2. Una interacción de los miembros del par, dentro del curso/discurso, que disolvería o resolvería la oposición, por un espacio de tiempo variable.

3. Alternancia de las operaciones dialécticas anteriores, sustitución de la una por la otra, en forma regular o irregular, o bien, en mezclas simultáneas de proporción variable.

Las operaciones mediadoras entre los extremos constituyen, por desgracia, la excepción a la regla. El extremismo es la regla, vivir extremosamente, irse a los extremos. Quizá por aquello de los dos cerebros en la especie humana: el evolucionado y el atrofiado y atrofiante; también por aquello de los dualismos en los ciclos de la naturaleza. Nada tiene de raro, entonces, que las mediaciones brillen por su ausencia en la inmensa mayoría de los cambios del curso/discurso, en lo cual consiste buena parte del descontrol humano.

La historia es el espacio de los cambios y, en consecuencia, de los conflictos. Estos se agudizan especialmente en los cambios violentos, complejos, por propiedades emergentes, pero, también, en cualquier postura revolucionaria que, por naturaleza, se vincula con ese tipo de cambio; mientras que en el otro extremo se dan los cambios graduales, evolutivos, con las actitudes correspondientes susceptibles de alianzas y procesos mediadores.

Tal decodificación ayuda a entender las complejidades de la historia y, desde luego, el fracaso de las revoluciones políticas, tema que principia a generalizarse, a partir de las discusiones mencionadas en *Tiempo de Bolívar*. Aun cuando debe precisarse: dicho fracaso lo es con respecto a las grandes metas de las revoluciones del milenio que está por concluir; en este sentido, no cumplen su cometido, fallan en su *pars construendi*. Sin embargo, todas y cada una de esas revoluciones —las prototípicas y las de independencia—,

obtienen logros considerables y diferentes entre sí. Francia, *u. gr.*, “estableció un nuevo sistema de propiedad que se convirtió en la base del capitalismo moderno” (Fuentes, 1999).

Por cierto, Fuentes abunda en las limitaciones que la crítica moderna destaca en el fenómeno revolucionario:

La revolución, en Petrogrado, Moscú o La Habana, terminó por reforzar los más antiguos diseños de poder. En Rusia, el césaropapismo, la unidad del poder temporal y el poder espiritual, reaparecieron en la simbiosis del Partido y el Estado. En China, la “burocracia celeste” del antiguo Imperio de Enmedio reapareció bajo la túnica autoritaria del maoísmo y, en Cuba, Castro es heredero de las más añejas tradiciones del caudillismo hispano-árabe (Fuentes, 1999).

El significado de esa dinámica relacional conduce a la reflexión de no salirse de ella (aun cuando pudiera remontársele a fin de dominar el conjunto o conocer el detalle), si se aspira a la corrección del enfoque en el curso/discurso, en la teoría y la práctica de la vida.

Conduce, asimismo, a los planteamientos bien fundados de las grandes cuestiones epistémicas y ontológicas de la filosofía de la historia, según se habrá echado de ver, no sólo con las ideologías, sino con temas que apenas se han rozado antes, como el del progreso y la dialéctica como *medietas*, fundamentales, ambos, en un enfoque satisfactorio de las ideologías políticas de izquierda y, por qué no, de sus opuestas de derecha, el par básico de una crítica de la razón ideologicopolítica.

Progreso. Dialéctica

La acepción de /progreso/ se desprende de su propio contenido etimológico, su étimos, lo cual no es frecuente que ocurra en los casos de términos filosóficos, desafectos, por lo general, a la transparencia semántica.

/Progreso/, en efecto, pertenece a una familia léxica cuyos prefijos remiten, con claridad, a la dirección que se pretende seguir en una dinámica temporal: /in-greso/, con preponderancia de lo presente; /re-greso/, lo pasado; /pro-greso/, lo futuro.

¿Qué de extraño, entonces, que los supuestos de /progreso/ estén cargados de motivaciones implícitas? Quizá las de mayor impor-

rancia sean una fe ciega en los logros del curso/discurso de la historia, que trae como consecuencia el optimismo, y otra fe ciega en su estructura lineal.

Si se nutren los supuestos racionalismos del devenir histórico en artículos de fe, lo que está en el origen de las filosofías del progreso histórico no es una comprobación racional, sino una actitud de confianza y seguridad, noble y generosa, que pertenece al mundo de las vivencias complejas de carácter afectivo. Con lo cual resultarían comprensibles las limitaciones de positivismos científicistas tales como el comtismo y los marxismos.

Estos, y las demás filosofías liberales del progreso histórico, le confieren una estructura lineal, ascendente, que va de lo inferior a lo superior, por etapas, hasta alcanzar el objetivo del progreso, llámesele positivismo científico, por los comtianos, o sociedad sin explotadores, meta marxiana.

No es óbice lo lineal de la estructura evolutiva de la historia para que pueda hablarse de zigzagueos transitorios o de una configuración en espiral, menos simple que la línea recta, cuyo diseño aludiría mejor al entramado complejo del progreso histórico.

Así es como quedaba consagrada, literalmente, la marcha de la humanidad en los esquemas divulgados por los manuales de propaganda: del comunismo primitivo al comunismo en su fase superior que estaba en proceso, gracias a las mal llamadas revoluciones comunistas.

¿Acaso no es esta ideología del progreso el denominador común de las diferentes izquierdas que saltan a las palestras a partir de la revolución francesa? Sin hacer caso, por cierto, de las ideas diferenciales del progreso que debatían los académicos marxistas ignorados, a ojos vistas, por sus cúpulas de decisión política.

Nunca llegaron a los extremos de cuestionar la idea de progreso en general, al tenor de los intelectuales independientes como Octavio Paz, pero sí se atrevían a poner en tela de juicio el supuesto progreso en múltiples actividades humanas, empezando por la moral y el arte.

En efecto, no deja de resultar interesante el consenso de marxistas y no marxistas, al respecto, en las áreas de la sociología del arte y la filosofía moral o la sociología de las costumbres. En este punto, se pueden consultar sus textos con entera confianza. Limitan el pro-

greso en la moral y los usos y costumbres, de un lado, y en las artes, del otro lado, a divisiones practicadas convencionalmente en épocas del curso histórico o en una civilización.

Esto significa que sólo en los marcos de una tal periodización, se daría un progreso relativo de la moral y los usos o costumbres, o de las artes. Que al resultar anticientífico aplicar a culturas diversas una especie de regla de oro, lo pertinente es calibrar el grado de acercamiento a sus propias convicciones morales, en las etapas históricas que recorriera en su evolución, cada cultura o sociedad. Lo mismo en el caso de su *propia versión* histórica de las artes: cómo fue logrando plasmar sus conceptos e ideales estéticos peculiares, a lo largo de su historia.

En relación con las civilizaciones, han procedido así las publicaciones de mayor importancia, como la *Paideia*, de Jaeger, o los libros de historia y sociología del arte, de Arnold Hauser, Francastel, Panofsky, André Chastel, todos clásicos en sus especialidades, para mencionar sólo algunos nombres de académicos pertenecientes a la primera mitad de nuestro siglo.

En las artes se delimita atendiendo a los aspectos aislados que, juntos, integran una obra de arte; *v. gr.*, técnicas de ejecución, materiales de elaboración. Las técnicas del óleo hacen avanzar en orden a la expresión cromática y conservación de la pintura. Permiten, además, un mayor acercamiento a la complejidad del mundo. Sin embargo, es relativo el progreso. Las obras maestras anteriores son iguales a las que se producen gracias a dicha técnica. ¿Por qué? Porque realizan *otros* valores visuales tan importantes o iguales, simplemente por ser distintos y expresar *su* mundo de ese modo.

Quién puede dudar que la perspectiva geométrica es un progreso, en Occidente, a partir del protorrenacimiento florentino. En relación, claro está, con el mundo que nos rodea. Sin embargo, el *espacio sideral* (S. Giedion) de los grandes murales prehistóricos, o la frontalidad egipcia, mesoamericana, etcétera, expresa su mundo e, inclusive, lo trasciende, como lo prueba su reaparición en las artes del siglo XX.

Sirva como ejemplo textual de la difundida noción de progreso en las artes, el párrafo de la celebrada obra de John Addington Symonds sobre el Renacimiento en Italia:

El hecho de que la pintura alcanzase su madurez en Florencia antes que en Venecia tuvo una importancia extraordinaria para el desarrollo de las bellas artes en Italia. A ello se debió el que uno de los principales aspectos del Renacimiento, su magnificencia material y su libertad, pudiera encontrar su acabado tratamiento en manos del Ticiano, Tintoretto y el Veronés. La obra que estos grandes pintores estaban llamados a realizar era la idealización del sensualismo del universo externo, la consecución en cuanto al color de lo que los florentinos habían logrado con respecto a la forma y el investigar la grandeza secular de la vida humana en una de sus épocas más esplendorosas con la dignidad de un arte más alto. No cabe duda de que esta misión no habría podido realizarse tan plenamente en el siglo XV como se llevó a cabo en el XVI, suponiendo que el sentido estético se hubiera plasmado antes entre los pintores venecianos (...) Venecia brindaba condiciones especiales y muy adecuadas para esta misión que sus pintores estaban llamados a cumplir (Symonds, 1957: I, 840).

El autor argumenta con razones que aplican la estética positivista de H. Taine, entonces en boga. Pero lo que importa es comprobar el grado de difusión que alcanzara la noción de progreso artístico que subsiste hasta la fecha.

El ejemplo de la música y del cine sonoro tampoco deja lugar a dudas. La polifonía es un progreso. Sin ella no existiría la música moderna, de Monteverdi a Wagner. Sin embargo, la homofonía permite el acceso a obras maestras, no sólo del medievo (Hildegard von Bingen, por ejemplo), sino posteriores.

¿Y el cine mudo? Sus obras maestras son equivalentes a las del sonoro: Griffith, Chaplin, Eisenstein, Lang, Murnau. La pura imagen visual parece suplir la falta de sonido. O de colores.

Ojalá que fuese tan clara la cosa en el caso del progreso del género humano. Lo que está aquí en juego lo complica todo. ¿Qué es? Pues nada menos que la ideología. Si no veamos.

Probablemente se acuñe el término izquierdas/derechas a partir de la Revolución francesa. Lo que fue, en sus orígenes, una simple localización para sesionar en la Asamblea de poderes revolucio-

narios, se convirtió en una credencial de identidad política: las izquierdas de la asamblea se identificaron con el progreso social, las derechas con el retroceso, la reacción. Así hasta el presente, sin atender a las lecciones de la historia.

Una de ellas es la lección de varias revoluciones sociales modernas que llevan a cabo, en términos generales, una política dictatorial, antidemocrática, criminal, con demasiada frecuencia (curso de la revolución soviética en la URSS y naciones satélites). No obstante, su etiqueta de izquierdismo=progreso se ha mantenido inmovible.

Ha sido el caso, también, en mayor o menor grado, de la revolución mexicana, cuyo partido de Estado se encargaba de producir y reproducir la ideología correspondiente, legitimadora. Se llegó, en su oportunidad, durante el cardenismo, a incorporar ideologemas marxistoides en los textos escolares y en el discurso oficial, como ya se había hecho en el arte muralístico, durante el obregonismo.

Si esto era en México, qué sería en la URSS y satélites, donde se hablaba, sin morderse la lengua, de la patria del proletariado, a pesar de que no se reconocían los derechos de los trabajadores. Se presentaban como un modelo democrático, a pesar de la inexistencia de los derechos más elementales.

Los abusos de poder, la corrupción, se cometen en nombre de una ideología que se ha presentado siempre como revolucionaria. Hay que deslindar pues tal cosa, acudiendo al enfoque dialéctico de la ideología política, sin perder la brújula del significado de una revolución social: el paso de un régimen autoritario, con una fuerte jerarquización social, a otro predominantemente democrático, donde se da la movilidad y la capilaridad social. Que en un régimen revolucionario pueda fallar la construcción democrática, según ha venido ocurriendo en los diferentes procesos revolucionarios, remite a otra problemática.

Se ha insistido en el enfoque dialéctico, de la ideología, en este caso, pertinente a una metodología adecuada, con aptitudes para el desocultamiento.

El autoengaño común a los usos ideologicopolíticos, al polarizar la situación ideológica hasta llegar al maniqueísmo, la convierte en una vivencia antidialéctica, pábulo de las intolerancias y

sentimientos antidemocráticos. Lo opuesto al *spudeos* u hombre prudente de la moral aristotélica del justo término medio, la *medietas*; opuesto también al camino de las mediaciones entre opuestos, propio de la dialéctica, según se vio por los fundadores del marxismo.

En efecto, la cita de la carta de Engels a J. Bloch se aplicaba a la dialéctica del par público/privado, individuo y colectividad, pero se puede hacer extensiva a la problemática inherente a los opuestos y sus mediaciones, meollo de las cuestiones del movimiento en la dialéctica. ¿Por qué? Porque Engels está mostrando la forma de desocultar lo que se vela durante el movimiento posicional "extremista", antidialéctico, desdeñoso de las mediaciones y la *medietas*, extremismo que constituye la naturaleza humana, su elemento en el que se vive como pez en el agua.

Con mejores armas ahora, puede replantearse la cuestión del progreso social, mucho más intrincada que los "progresos restantes", cuya especificidad se muestra menos cuestionable, en cada área, desde el progreso material hasta los culturales (tecnicocientíficos, artísticos), pasando por los institucionales.

Para esto, conviene un repaso del clásico de John Bury: *La idea del progreso*, cuyo punto de partida es inmejorable, desde el Prólogo donde se sostiene "la indudable vigencia de una forma de pensar que atribuye escasas probabilidades de supervivencia a toda teoría o programa social y político incapaz de lograr una armonización con esa idea directriz que es el Progreso (...) La esperanza de lograr una sociedad feliz en este mundo para las futuras generaciones —o bien de una sociedad a la que de modo relativo se puede calificar como feliz— ha venido a reemplazar, como centro de movilización social, a la esperanza de felicidad en otro mundo". (Bury, 1971: 10) (...) Esta idea (la de progreso) significa que la civilización se ha movido, se mueve y seguirá moviéndose en la dirección deseable. Pero para poder juzgar si nos estamos moviendo en una dirección deseable tendríamos que saber con exactitud cuál es la meta. Para muchos, el fin deseable de la evolución humana sería un estado social en el que todos los habitantes de la Tierra llevaran una existencia perfectamente feliz. Pero es imposible tener la certeza de que la civilización se está moviendo en la dirección adecuada para llegar a esa meta.

Ciertos aspectos de nuestro "progreso" pueden presentarse en favor de ese argumento, pero siempre existen otros que le sirven de contrapeso, y siempre ha sido fácil demostrar que, desde la perspectiva de una felicidad creciente, las tendencias de nuestra civilización progresiva se hallan lejos de lo deseable (*idem*, 14). "El concepto de Progreso deriva su valor, su interés y su poder de sus referencias al futuro. Se puede concebir que la civilización haya avanzado gradualmente durante el pasado, pero la idea de Progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro" (*idem*, 18).

Es innegable, pues, que no puede probarse la verdad o falsedad de la idea de progreso, según lo dice el propio Bury. Se trata de uno de esos "razonamientos inciertos" que constituyen el discurso ideológico, según lo han mostrado en textos diversos Carlos Pereda y Luis Villoro. En tales términos, debe darse el replanteamiento de la cuestión ideológica, lo cual ya se hizo antes, sólo que ahora aparece el planteamiento en su marco adecuado: la dialéctica. ¿Qué significa esto, además de ampararse en el aserto heideggeriano (v. *supra*) acerca del problema de lo verdadero en la historia?

En primer lugar, el reconocimiento de verdades elementales; en dos, por lo menos, se ha venido remachando:

1. La independencia relativa de cada uno de los progresos que les permite establecer su temporalidad propia, no sólo en cuanto al *tempo* y ritmo históricos, sino en cuanto al contenido axiológico de los eventos históricos en su encadenamiento capaz de una superación material o de un retroceso moral. 2. La reversibilidad de un proceso revolucionario, en lo que atañe a los grandes planteamientos liberales y en comparación con el antiguo régimen desactivado.

En el inciso 1 se prodigan siempre los ejemplos; el más socorrido es el de nuestro siglo con el contraste de la aceleración del progreso tecnologicocientífico, de un lado, y del otro el cúmulo de atrocidades cometidas por los totalitarismos de ambos signos.

Se trataría, en apariencia, de una simple diferenciación en la cadena de actividades históricas según se clasifiquen en una u otra serie.

Pero, ¿qué ¿la serie tecnologicocientífica sería buena y positiva de suyo, mientras que la otra, eminentemente política, dañaría lo que toca, hasta el punto de volver malo lo bueno? Respecto a la primera serie se multiplican los casos ecodidas producidos, lamentablemente, como efectos secundarios del progreso material, lo mismo a nivel individual (medicamentos), que social (contaminaciones ambientales).

En lo que atañe a la serie política, es justo lo que se ha ido analizando a lo largo de estas páginas. Su enfoque tiene que chocar con las corazas ideológicas que todos usamos, aun sin saberlo, por el simple hecho de existir.

Y no se diga en el caso de las revoluciones, sobre todo en los países de mercados emergentes donde abundan las injusticias sociales y, por tanto, las "almas bellas" (manes del idealismo germano) de los redentores sociales. Imposible que se acepten los datos comprobatorios de la reversibilidad de los procesos revolucionarios, o sea, de que en éstos, básicamente, se ara en el mar, conforme a la frase de Bolívar. Básicamente, en los asuntos relativos al fenómeno de la explotación que no desaparece. Lo único que cambia son los agentes de ésta, en virtud del reacomodo en las clases y capas sociales producido por la revolución, la cual también origina diversas modificaciones en el fenómeno de la explotación, formas nuevas de explotación.

Dialéctica e incertidumbre

Se capta mejor el tema, al estrecharse su acoso ininterrumpido, gracias al afinamiento progresivo del enfoque que, por lo demás, eso es un método.

En efecto, la tarea se facilita al incorporar a nuestra experiencia el hecho doble del medio antidialéctico y su negación dialéctica, o sea, que somos antidialécticos por naturaleza y que la dialéctica es contranatura, algo muy difícil de digerir si no se tiene la costumbre del análisis en profundidad.

En ambos casos, el dato primordial, lo dado, es la inmediatez de los opuestos, irrebasable en el medio antidialéctico sin mediaciones, trascendido, no sin grandes dificultades, a partir del acercamiento

progresivo, y la postulación de su unidad, de los términos opuestos en lucha, cuya mediación se procura en la dialéctica, arte de negociar la interdependencia de los opuestos, principio unificante, alma de una actividad política y un discurso ideologicopolítico bien nutridos en la realidad.

Con lo cual se está a tiempo de ver algo sobre el tipo de razonamiento incierto que se da en el discurso ideológico-político, sin escatimar la importancia y los alcances del asunto primordial representado por el origen de la incertidumbre.

Salta a la vista, en primer lugar, que la incertidumbre es común a situaciones y razonamientos o enunciados, es decir, al curso y al discurso, respectivamente. Ya se verá hasta qué punto lo común involucra otras clases de relaciones, en este caso, relaciones de condicionamiento o de prioridad lógica. Pero, por lo pronto, debe recordarse que en el orbe científico-tecnológico la incertidumbre sólo se presenta con un carácter sectorial, en secciones determinadas del conocimiento (como es la física cuántica) y, siempre con un valor explicativo, aunque pueda establecer limitaciones estadísticas en el objeto de conocimiento. Las siguientes líneas de Werner Heisenberg, acerca del principio de incertidumbre que él formulara, dan una buena idea de su capacidad de rendimiento, cosa que no ocurre en otras esferas, incluyendo las que aquí nos ocupan: "Todo experimento destruye algo del conocimiento que se obtuvo del sistema, mediante experimentos anteriores." La incertidumbre, en cambio, para el orbe ajeno a la física superior, equivale a una minusvalía, a una debilidad del conocimiento. Lo que pasa es que hay debilidades y debilidades. Carecen de relevancia, son "insignificantes", las que pueden descubrirse en los enunciados literarios, en verso o en prosa, o en el habla natural. Las debilidades, en cambio, del discurso ideológico-político son a cual más trascendentes, aunque no por eso, menos ocultas a los investigadores.

Desentrañarlo, así como trazar el camino de la función positiva y emancipadora de este discurso, es una tarea urgente para las ciencias de la conducta. Veamos qué puede hacerse aquí.

Los razonamientos inciertos integran un sistema complejo y vastísimo, junto con las situaciones inciertas en las que se dan. Totalizan un porcentaje abrumador de los cursos y discursos exis-

tentes ya que, entre éstos, sólo tienen un valor apodíctico, necesario, universal, los cursos y discursos de las ciencias exactas y naturales. *The rest is uncertainty*, se diría en una paráfrasis de Shakespeare que aludiera a la precariedad epistemológica, cuyo uso familiar no es menos preocupante, precisamente porque ocupa la casi totalidad del *Lebenswelt*, del existir cotidiano. Esto es pues lo que afecta, de raíz, al enunciado ideológico-político y, claro, a las situaciones correspondientes. De ahí la minusvalía dolorosa que se experimenta con ellos, y no sólo cuando los hablantes o actores son profanos en la materia.

El hecho, fácilmente comprobable, de la incertidumbre de los enunciados pertenecientes al habla natural y al discurso ideológico-político, ¿tendrá un significado propio o revestirá las características de cualquier hecho gratuito e irrelevante?

No creo que sea forzar los hechos, inferir una aproximación de los lenguajes en sus estructuras y en su origen cuyas consecuencias se darían, precisamente, en esa incertidumbre común. Lo cual contribuiría a la explicación de por qué el discurso político se aleja con tanta facilidad del rigor científico. Y no sólo es, por desgracia, el discurso político del hombre de la calle o de los medios de comunicación, sino también el de los políticos profesionales y hombres de estado. Si aquél abunda en chismorreos y maledicencias, éste no se queda atrás, por lo que atañe a la colección de ambigüedades que acostumbra. Peculio, asimismo, de una buena parte del discurso académico acerca de cuestiones políticas.

Estas lamentables coincidencias entre dos tipos diferentes de discurso, ¿no se deberán a una comunidad de origen? Se trataría del papel decisivo que desempeñan las situaciones de poder, en ambos hablantes y actores: en el del mundo natural y en el del político.

No sorprenderá demasiado lo anterior, si no se olvida el juego de contrarios y los dualismos en que se mueve el ser humano a partir de su nacimiento. Tal situación le otorga, desde un principio, carta de ciudadanía (valga la expresión) a los afanes de poder, a la antidualística del amo y el esclavo, el reino de la arbitrariedad, como quien dice.

Al tomar en cuenta este orden de cosas (o mejor: este desorden), ya se comprenderá la distancia que se establece entre estos mundos y el de la ciencia, al grado de poder declarar que las hablas natural y

política son anticientíficas (o, por lo menos, acientíficas) por naturaleza. De ahí la dificultad de empeñarse en los rigores científicos de una dialéctica genuina, hostil a los fanatismos extremistas en que consiste cualquier lucha por el poder, incluyendo el de los erotismos cotidianos.

Este último tema lo abordó como nadie Jean-Paul Sartre en su obra literaria pero, sobre todo, en su magna obra juvenil *El ser y la nada*, no sin reconocer lo que le debía al seminal IV capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Si la mediación de los actos sociales por el poder es ubicua, ¿qué de extraño que sucumban ante él desde el *homo eroticus* hasta el *homo politicus*? En el espectro variopinto de los actores sociales hay, sin embargo, unas aves raras que constituirían la excepción a la regla: el gremio de los hombres de cultura genuinos. Científicos, artistas, filósofos y religiosos en servicio (independientemente de la religión, cuando de veras están entregados a su causa) escapan a las tentaciones y estragos del poder.

Habría que incluir en la lista, *last but not least*, a la especie más rara del mundo: los contadísimos hombres de poder que han abjurado de él. Me he referido a dos de ellos en sendos libros: Las Casas y Bolívar. Pero claro que no están solos en la ardua tarea de luchar por el único poder que parece sobreponerse a las miserias habituales y que puede calificarse como lo hiciera Bolívar: poder moral. Gandhi que, claro, no tuvo seguidores, lo hizo en la India, como también lo hicieran, a su modo, luchadores sociales como Martin Luther King y padres de independencias políticas, desde Hidalgo y Morelos hasta Mandela.

Ahora bien, progreso e incertidumbre no son incompatibles. Lo demuestra la serie histórico-artística, donde se establecen factores de progreso, aun cuando sean relativos, casi siempre, a periodos determinados de una historia artística concreta. Se trata pues en este caso de un curso histórico donde se da el "discurso" de las obras de arte. Quizás no sean todas "enunciados", aun cuando pueden serlo. Lo que importa es su carácter "discursivo", sea verbal, icónico, musical o de otra índole.

Asimismo, aun cuando el progreso adopte modalidades diferentes, está el de las transiciones y las revoluciones democráticas, así

como las de independencia. Se da pues el progreso en cursos y discursos políticos, a pesar de la incertidumbre de ambos. Claro que este progreso es eventual, depende de factores circunstanciales, no es inherente al curso-discurso político, vínculo connatural que sí mantiene con los cursos/discursos tecnologicocientíficos, a pesar de que éstos puedan mal emplearse, según se comprueba en multitud de daños ambientales y en la tecnología bélica.

Antimaximalismo (contra la "Ley" de todo o nada)

Se recurre a este término, familiar a los políticos, para abundar, y enriquecer, el enfoque dialéctico y sus diferentes conceptualizaciones, las del progreso y la incertidumbre, en este caso.

En efecto, el maximalismo se encuentra hasta en la sopa, al responder a la antidualéctica omnipresente del estado humano de natura (*Lebenswelt*). De modo que el progreso en las artes, sectorial o no, lo defenderán, sin mediaciones atenuantes, los académicos próximos a cientificismos y marxismos, para negarlo, también en términos absolutos, quienes, como Herbert Read, han podido superar tales "ismos", sólo para caer en otros, en el vicio del modernismo, por ejemplo.

Claro que la obra maestra es igual a la obra maestra, sin que la ecuación se dañe por la situación de época y la sociedad correspondiente a cada obra. Lo cual conduciría, en apariencia, a apoyar el maximalismo que niega el progreso en la historia del arte. Sin embargo, no es tan sencilla la cosa. Debe examinarse con cuidado, en función de las historias concretas del arte, atendiendo a cada uno de los subsistemas de éste. En el cine, por ejemplo, quién puede negar que el uso del sonido y el color da paso a un *plus* cuantitativo, un verdadero salto que no invalida ni afecta a las obras maestras del cine mudo. Los saltos cualitativos se dan en la órbita de las obras maestras, con respecto a la "masa crítica" de donde provienen, o sea, el nivel promedio del producto artístico de su momento histórico. Pero las cumbres del cine silente, Chaplin, *Nosferatu*, *Metrópolis*, *El acorazado Potiomkin*, son iguales a las cumbres del cine sonoro: *Candilejas*, *El ciudadano Kane*, Bergman, *Muerte en Venecia*.

A fin de explicarse esta peculiar dialéctica del progreso —anti-maximalista o enemiga del todo o nada, como cualquier dialéctica genuina—, hay que vincularla con la dialéctica medios/fines, la cual tendrá proyecciones decisivas en todos y cada uno de los progresos posibles de sendos sectores o sistemas: socioeconómicos, sociopolíticos, socioculturales en general.

En cualquiera de las actividades humanas pero, sobre todo en las artes, el trabajo creativo dispone de una serie de medios o instrumentos para obtener algo, sea la obra o el logro de una acción determinada. Es así como la dotación instrumental impone distintas finalidades. Por eso el discurso del cine mudo responde a una retórica gestual exagerada, sin miedo a sustentarse únicamente en ella misma; cosa que no ocurre en el cine sonoro provisto, además, de un buen repertorio de apoyaturas debidas al progreso tecnológico. Al progresar en sus medios, se da un salto cuantitativo. El cualitativo se da entre la obra maestra y su linaje propio: Chaplin y su linaje (Mark Sennet, el *music hall*); Eisenstein y el *kinopravda*, etcétera. Se trata de revolucionarios del cine silente cuyo progreso es innegable, con respecto al linaje de cada uno de ellos. Lo cual funciona también, en la relación “obra maestra/linaje”, dentro de los propios límites del cine sonoro, pero no en la relación cine sonoro/cine mudo, donde sus obras maestras no se anulan entre sí, en las comparaciones que pudieran formularse de un lado con el otro de la barra diagonal “/”.

Igual ocurre, desde luego, con todas y cada una de las demás artes. En la música, por ejemplo, hay elementos de avance en la polifonía renacentista con relación a las etapas anteriores, en la armonía y en el campo material de los medios instrumentales. Lo mismo en cada una de las subsiguientes etapas con respecto a la anterior. No en balde se construyen los grandes órganos barrocos, en tiempos de Bach y Buxtehude. O instrumentos como el clarinete, en el clasicismo de Mozart. Las salas de concierto y ópera, desconocidas durante el predominio de la “música hecha en casa” (*Musikhaus*), favorecen el concertismo y la ópera como espectáculo hasta culminar en renovaciones como las de un Chopin, Liszt, Wagner.

Sin embargo, el reconocimiento de este tipo de progreso no debe incurrir en su absolutización, o sea, maximizarlo, realmente uni-

laterizarlo, hacer que invada por completo la dialéctica del progreso que, por definición, exige su contrario, el no-progreso o, si se quiere, hasta el regreso, el retroceso. Hay muchos ejemplos; está el movimiento musical de los ex soviéticos que emergen casi de la clandestinidad, movimiento admirable, entre *New Age* y vanguardia, que "retrocede" con respecto a Stravinski o el dodecafonismo y, sin embargo... Se quiere decir que el "retroceso" lo es sólo en función de la materia de la música, mas no en punto a la calidad. La obra maestra es igual a la obra maestra, dentro del lenguaje (discurso) y condiciones (curso) de cada una de ellas.

Véanse, también, otras áreas artísticas. En las letras está el auge de las narrativas burguesas, desde Balzac hasta Mishima, pasando por Mann y Joyce. Representan un adelanto en los recursos técnicos de que echan mano, con respecto a las narrativas anteriores, en verso o en prosa, desde Homero hasta Cervantes, pasando por Dante y el Mío Cid. O en las innovaciones modernistas de un Mallarmé o de un Rubén Darío. Sin embargo... A nadie se le ocurrirá decir que son mejores o peores que lo anterior. Simplemente, son otra cosa. Dialéctica del progreso y el no-progreso. Los extremos se tocan. Puede reconocerse la calidad que es igual a la calidad, a lo largo de la historia, pero tampoco negar la diferencia progresiva de los cambios cuantitativos.

¿Y en las cuestiones de la polis? Deben replantearse a niveles superiores, es decir, tomando en consideración los datos que se desprenden de la dialéctica del progreso en relación con las artes. Un replanteamiento de tal naturaleza traerá consigo una disminución considerable de la incertidumbre propia de las cuestiones de la polis, en sus cursos como en sus discursos, favoreciendo así los estudios de prospectiva.

En las cuestiones de la polis y, por tanto, en cursos/discursos ideologicopolíticos, nadie se atreverá a negar los adelantos entre una época y otra, en punto a la acumulación de cambios cuantitativos, gracias al progreso técnico, a partir de la edad de las cavernas. Lo controvertible es si tales cambios han producido, o producirán, la conquista de la calidad de vida y la felicidad de la realización social. Esta sería la revolución verdadera, anhelada, mientras que las revoluciones sociales, científicas y de otra clase, constituirían

los avances gigantescos, pero modestos, de una simple evolución cuantitativa.

El enfoque nuevo es de filosofía de la historia. Implica la corrección de enfoques y filosofías al uso que, sin percatarse de ello, aplican viejos prejuicios con escaso discernimiento. Uno de éstos, si no es que el mayor, es el del inevitable (?) dualismo de la conducta humana, o sea, su naturaleza antidualéctica.

Las ideologías de contrapoder se destinarían, entre otras cosas, al impulso del nuevo enfoque, ya que demostrarían su viabilidad, amén de que probarían la importancia del fundamento empírico en filosofía de la historia. Mucho más si se recuerda que tales ideologías se han presentado, aunque haya sido esporádicamente, en todas las épocas y lugares. Que las hayan trascendido sólo excepcionalmente, al hacerse cargo de ellas personajes excepcionales (como Bolívar), no invalida la tesis. Lo que hacen los antimachiavélicos o los utopistas de la igualdad humana, o los ideólogos de independencias (aun cuando éstas resulten parciales), es poner en circulación ideales siempre vivos, a pesar de adulteraciones y desfiguros como los marxistas. El propio Marx incurre en éstos. Al sostener la exigencia de una revolución proletaria que desembocara en una dictadura, recaía en los viejos prejuicios, según pudo comprobarse, por desgracia, con la práctica marxista desde Lenin hasta la fecha. En ella se traiciona el ideal de la sociedad sin clases debido a la antidualéctica de medios/fines.

En efecto, es incompatible con dicho ideal o *telos* el camino de la teoría del proletariado que lo privilegia a éste, hasta el punto de pretender su dictadura o, para ser más precisos, se pretende la dictadura del partido político cuyo programa y acción aspire a representar los intereses privilegiados, supuestamente proletarios.

Dicha teoría, junto con su correspondiente praxis, se constituye en el corazón del marxismo-leninismo y, también, en su punto más vulnerable. ¿Por qué? Porque es antidualéctica por excelencia, al caer en tres "ismos" inaceptables, desde el punto de vista ético, aun cuando hayan regido la conducta, hasta la fecha: el machiavelismo del fin que justifica los medios y el sectarismo supuestamente proletario. Todo bajo el rubro del radicalismo revolucionario que ni es radical ni es revolucionario. Pero hay que ir por partes.

Los marxismos, en rigor, lo único que hacen es heredar del liberalismo, parte de su carga de "ismos".

En efecto, su maquiavelismo y proletarismo dependen de su revolucionarismo, el cual, básicamente, responde a un prejuicio instaurado universalmente por la Revolución francesa: la humanidad progresa hacia un objetivo de mejoramiento social que sólo puede lograrse mediante la revolución.

Se ha opinado ya, críticamente, acerca del prejuicio del progreso y, también, acerca del medio instrumental para obtenerlo, que no es una revolución social excluyente, sino la mancuerna "revolución/reforma". Aquí, tienen un mérito innegable varios textos de Popper.

En ambos casos, el del progreso y el de la revolución, no se trata de excluir sus opuestos: el no-progreso, en cualquiera de sus manifestaciones, incluyendo zigzagueos de retroceso; reformismos, en el caso del término "revolución", distinguiendo, eso sí, las previsiones en recaídas contrarrevolucionarias.

O sea, que no se trata de conjurar un supuesto mito del progreso, negándolo total y absolutamente. Lo que pasa es que debe encuadrarse de un modo adecuado, pues no es una invención arbitraria del discurso ideológico, ya que pertenece también al curso objetivo de la historia, como no podía ser menos.

Si fuera un simple constructo, o ente de ficción, se escaparía al flujo temporal de la historia. Lo cual no es el caso. "Progreso" es porvenir, futuro, en consecuencia una de las dimensiones obligadas del ser humano, social e individual. De un modo similar al del "retroceso", que es pasado, o "ingreso", que es presente. Podría decirse, medio heideggerianamente, que "progreso", "ingreso", "retroceso", son dimensiones obligadas de la existencia, irrenunciables y que lo correcto es aprender a construir con ellas una sociedad equilibrada. Tarea difícil si las hay, contranatura, a decir verdad, literalmente, pues las tendencias naturales configuran *ismos* de todas clases: progresismos/antiprogresismos, revolucionarismos/antirrevolucionarismos, maquiavelismos/antimaquiavelismos, y conste que ninguno de estos pares de opuestos se da en estado de pureza, en el

curso/discurso histórico. Hay que darse cuenta de la significación cabal de dicho estado no-excluyente. Se trataría de adquirir un respeto mínimo por el despliegue de la temporalidad que constituye discurso/curso: "pro-greso/in-greso/re-greso". Recuérdese el papel del respeto en las filosofías éticas, el kantismo, por ejemplo. Aquí funcionaría como el mejor antídoto para corregir los venenos del extremismo de los opuestos, plaga natural en el discurso/curso ideológico. Le daría tiempo al Tiempo que "es el rey de los hombres, porque es su padre y su tumba y les da lo que le place y no lo que ellos desean": *I see that Time's the king of men, // He's both their parent, and he is their grave, // And gives them what he will, not what they crave.* Shakespeare, *Pericles. Prince of Tyre*, act. II, sc. III, v. 45-47. En efecto, la conciencia temporalizada puede manejarse como una vacuna "antiextremista". Heidegger se cerró a esta posibilidad al caer en el extremismo de la pureza ontológica extremista, descartando cualquier implicación fáctica, ética o de filosofía de la historia, incluyendo los enfoques que tienden a identificar el Tiempo de la historia con las cuestiones del destino, el providencialismo, la causalidad del hacer histórico, el sujeto de la historia; en fin, todo lo que concierne a la facticidad que Heidegger sólo consideraba a partir de su condicionamiento, un plan epistemológico kantiano, dígase lo que se diga.

Conviene concluir el capítulo con la referencia al binarismo, fáctico y teórico, que configura el enfoque presente, así como con el doble carácter de lo teórico.

Es relativamente fácil distribuir el evento humano, en cualquiera de sus modalidades históricas, en la gaveta del "curso" o del "discurso", de acuerdo con el predominio de uno de los elementos del evento.

Si se subrayan los materiales del cambio como materializados y estatuidos con vida propia, se tendrá lo propio del "curso", el aspecto institucional de la historia.

Si se subrayan los materiales del cambio como condiciones de lo anterior, se tendrá lo propio del "discurso", el aspecto subjetivo de la historia.

Condicionado y condicionante, pues, respectivamente. Objeto y sujeto, aun cuando este último sea, de hecho, intersubjetivo. Significante y significado, según la terminología semiológica.

Ambos se refieren o son inherentes a la facticidad, si se piensa igualarla con la contingencia, desde un punto de vista ontológico. Si no se diría que lo fáctico se materializa y ya, en la forma señalada arriba. Por lo cual cabe su identificación con el "curso", a fuer de materialización condicionada; mientras que el "discurso" se da como materializante y condicionante, a fuer de subjetivo o relativo al sujeto de la historia, cualquiera que éste sea. Recuérdese al respecto la larga cita de Isaiah Berlin y el amplio comentario que se hizo oportunamente.

También, la configuración doble del discurso: directo e indirecto, no en la acepción de la retórica. O remite al curso sin intermedios, o se dirige a otro discurso, al anterior que es directo. Lenguaje y metalenguaje, acostumbra decirse por los enterados.

Lo que se hace en un estudio como éste es metalenguaje, aun cuando se procure no perder pie, evitando caer en olvidos del lenguaje o del curso que sustenta ambos.

Acomodos y reacomodos que aquí se recomiendan constituyen una cuestión de orden, y ésta posee una importancia metodológica, y no simplemente clasificatoria. Las cuestiones de método son cursivodiscursivas; radicales, en consecuencia.

Imposible es, al margen de esto, aquilatar y ponderar, debidamente, los *ismos* de que aquí se habla, u otros que pertenecen a la dimensión de los dichos cotidianos. O bien los *razonamientos inciertos* que se prodigan acerca de todo lo humano y lo divino, llámesele Dios, historia, moral, Bien, Mal, progreso, revolución, violencia, familia, ciudad de México, UNAM, casos, los dos últimos, de productos dudosos de un populismo gubernamental llevado hasta sus últimas consecuencias. Ciudad o conurbación de masas y universidad de masas. ¿Quién se atrevería a desideologizarlas, en México, tratando de afrontar su realidad, por el lado del curso y del discurso? Tendría que producirse un discurso dialéctico, antidualista. Como el que intentara Pablo González Casanova con respecto a la UNAM, según un parrafito perdido en una plana periodística hace años: "Ni universidad de masas, ni universidad elitista, sino universidad de redes, de centros de trabajo, de seminarios..." (Simposio del PRD sobre educación superior, según *Reforma*, sección A, 29/8/97).

Esta es una de las formas de resolver un problema falso, en este caso la disyuntiva acerca de la UNAM: universidad de masas/universidad elitista. Disolviendo el problema, eliminándolo, al rechazar los extremos en que se plantea, los cuales no pueden conducir a un progreso real.

La UNAM vive ahora (junio de 1999) una situación de ingobernabilidad que obedece a su naturaleza contradictoria y demagógica de universidad de masas. Como no podía ser de otro modo, es fácil presa de un activismo político al acecho, siempre, del menor pretexto que lo reactive. En el México actual, sin embargo, ¿quién se atrevería a ponerle el cascabel al gato? O sea, optar por principiar a reducir su tamaño a los límites razonables propuestos por la UNESCO: 10 000 alumnos, en vez de los 268 000, de su actual población escolar. Segmentarla en varios *campus* que dieran origen a sendas universidades que ya no serían “nacionales”. Algo parecido, para comenzar, a lo ocurrido con gigantismos mucho menores: la UCLA, la Universidad de París. Pero jamás lo aceptarían los cotos de poder de la institución de enseñanza superior más grande del mundo, con un presupuesto anual de más de 8 mil millones de pesos, ni lo aceptarían los que la controlan, ni los que medran con ideologías justificativas de la Unamegalomanía (que sí es utilísima válvula de escape, impulsora de movilidad social, etcétera). La racionalidad dialéctica, acorde con la transición democrática del país, entraría en conflicto con los *ismos* en que se mueve la UNAM, a partir de dos explosiones: la demográfica y la urbana, vinculadas ambas entre sí. Esa especie de sistema planetario de los *ismos* de referencia gira, en este caso con bastante regularidad, en torno del populismo, ideología típica de naciones en desarrollo, confundida por lo general, a niveles de las cúpulas gubernamentales, con doctrinas supuestamente revolucionarias, irrenunciables, en consecuencia. Es así como un producto irracional, susceptible de enmienda o mejora, se convierte en tabú intocable. En tiempos del presidente De la Madrid, me decía un subsecretario de Educación Pública, universitario e intelectual reconocido: ahora sí, vamos a transformar al monstruo; ya está el proyecto de quitarle a la UNAM todo el alumnado de las preparatorias. Hubiese podido ser el ingreso de la UNAM a la mínima racionalidad educacional. Supongo que el

populismo atajó de inmediato lo que podría parecer traición a la universidad y traición a la patria, cerrándose al cambio en nombre de la izquierda revolucionaria. La crisis presente repite el embargo populista de la UNAM, bajo la responsabilidad del activismo "de izquierda", intramuros y extramuros.

¿No es semejante lo de la conurbación defeña? El crecimiento desmesurado de la mancha urbana, nutrida por las migraciones internas procedentes de un campo empobrecido, ¿no habla el lenguaje elocuente del fracaso de maquiavelismos, populismos, revolucionarismos? *Ismos* que tienen como denominador común la simulación (Rodolfo Usigli en *El gesticulador*) y que no son, desde luego, patrimonio ideológico exclusivo de la política mexicana. Lo que pasa es que se han confabulado, valga la palabra, para impedir la gobernabilidad académica, en la UNAM, ciudadana en la capital, sea con la huelga en aquélla o con la delincuencia en ésta. Dos caras de la misma moneda que revelan la incompetencia de los *ismos*. Instalarse a perpetuidad en un extremo conduce, a la larga, a tropezos sin cuento. Es lo que ocurrió con el mal llamado comunismo de los países mal llamados socialistas, es lo que ha ocurrido con el gigantismo, una criatura de padres desnaturalizados, de la universidad y la capital mexicanas.

Similia similibus curantur: *ismos* contrahechos se curan con *ismos* biológicamente sanos. Nada mejor que oponerles a aquéllos la dialéctica de la sensatez y el equilibrio que busque combatir con la certeza moral la incertidumbre propia de los razonamientos ideológicos, sobre todo de los desquiciados. Y entre éstos, ninguno peor que el promotor del ecocidio, producto fiel de un exceso: el abuso tecnologicista. Exceso, defecto, *medietas*, moral aristotélica del justo término medio. Todo esto viene a la memoria al enfrentar un programa ideológico y sus resultados reducidos, en apariencia, al orbe de la técnica y la industria pero, en realidad, equivalentes a lo que los orígenes griegos de la filosofía llamaban *hybris*, desmesura, atentado a la razón, a la humanidad. Es lo que viene siendo un programa de desarrollo con implicaciones ecocidas. A un exceso tal se le debe responder con la búsqueda del justo término medio en la situación correspondiente, a fin de procurarle un remedio a la desmesura y al deterioro ambiental. Igual en todos y cada uno de los

casos de *hybris* social, demasiado frecuentes, por desgracia, en la vida moderna, incluyendo los atropellos constantes del crimen organizado. Este factor es, precisamente, uno de los que se invoca para justificar los rechazos a las tesis melioristas. Lo cual hace caer en el error de aplicar mecánicamente la ley de todo o nada, falta garrafal de los promotores de grandes revoluciones sociales (abortadas a la larga) que renuncian al camino de la acumulación de reformas sucesivas considerándolo contrarrevolucionario. Por cierto que el activismo está mechado, por lo general, consciente o inconscientemente, de este vicio, sea que el foco activista se ubique en las selvas de Chiapas o en las de la UNAM, o en el seno del fundamentalismo étnico. Pero claro que es un sueño utópico ampararse en la sensatez dialéctica de alguien como es el protagonista (*spoudaios*) de la moral aristotélica que trata siempre de situarse entre los extremos. ¿Entonces qué?

Sólo se pudiera hacer algo con proyectos dialécticos, sistemáticos, de modificación conductual destinados a cuajar en instituciones políticas duraderas. El término "políticas" se refiere a las cuestiones de la polis. *Paideia* y más *paideia* para decidir la suerte del género humano.

En el difícil problema del progreso del género humano, que incluye las cuestiones de la polis, no podía ser menos. Según se ha visto, acostumbran ignorarse las mediaciones mediadoras entre los extremos, valga el pleonismo. Son las que se refieren a factores sectoriales y particulares del progreso, cuya consideración favorece los caminos de la dialéctica que conduce a lo real. Su desconsideración, en cambio, apoya los extremismos polares y, en consecuencia, las tácticas y estrategias sectarias, fanáticas, propias de los *ismos* que abundan en política.

¿Por qué ésta desatiende las prácticas mediadoras y aquélla no? Responde bien a la pregunta el enfoque psicológico de los posibles agentes de este tipo de procesos. Se trata del enfoque recomendado por Bertrand Russell: "La base de mi filosofía social, desde un punto de vista científico, es el acento en la psicología y la práctica de juzgar las instituciones sociales por sus efectos sobre el carácter humano."

Se ha visto ya que, por definición, un sectario extremista no procesa razones ni argumentos. La certeza absoluta en que vive no se

la proporcionan éstos, entre otras cosas porque el tipo de evidencia científica, en razones y argumentos, no va encaminado a la posesión de absolutos. Éstos, entonces, dependen, para configurar el mundo de los intolerantes y fanáticos, de una buena dosis de carga emocional con motivaciones concretas, resentimientos, digamos, afanes de justicia social, búsqueda de compensaciones personales, etcétera.

Se comprende que no haya percepción alguna de alternativas o de elementos mediadores, al instalarse en posiciones extremas. Ahora bien, tampoco hay que acudir a éstas para enjuiciar *ismos* y polaridades. Lo absoluto también rinde beneficios históricos, sin necesidad de rechazarlo, de un modo absoluto. La prueba está en los reformadores sociales, padres de la independencia, fundadores de grandes religiones, sin aludir a lo que ocurre con los genuinos buscadores de lo sagrado, o de ese absoluto propio de algunas tareas artísticas y científicas. A un portador tal de ese absoluto, así como a la sociedad, les conviene el sentimiento de entrega correspondiente, lúcido, a diferencia de los fanatismos oscurantistas de signo contrario. Ese tipo de absoluto se expresa bien con la exclamación "¡Eureka!", según lo saben novelistas como Balzac. Hay, pues, absolutos y absolutos. Como hay finalismos y finalismos. Esto a propósito del décimo aniversario de la publicación de "El fin de la historia", de Fukuyama. Su "finalismo" deberá entenderse mejor si se enfoca a la luz de la dialéctica del progreso y de los *ismos*, la cual incluiría, como núcleo central, el justo término medio de las mediaciones, la *medietas* como mediación. Para lo cual nada mejor que atender dos importantes citas de Hegel, extraídas de la *Enciclopedia* y la *Filosofía de la religión*, conforme se transcriben en una nota a pie de página del libro clásico de Henri Niel sobre la mediación: "Hay mediación cuando hay comienzo y paso a un segundo término, de tal modo que éste no se da más que cuando se llega a él partiendo de otro término." "Ahí donde hay una relación entre dos términos diferentes y que uno de ellos está en relación esencial con el otro, esta relación se llama mediación." (Niel, 1945: 70).

Es tan buena la pista que se nos da en las citas de Hegel, que sirve para no extraviarse en la selva de un buen número de problemas, y no sólo para la orientación entre las polaridades que polarizan la vida política y la cotidiana. Polarización que refuerza, entre otras

cosas, el clima de linchamiento político que parece agradar tanto a los partidarios de las posiciones extremas, posiciones esquizofrénicas, de acuerdo con la etimología de la palabra y, también, por lo peligroso de los resultados a que pueden conducir. Piénsese en los millones de muertos a consecuencia de las “guerras santas” de todos los tiempos, incluyendo las Cruzadas, y que, quizás, esto abarque, también, fenómenos que se consideran, por lo general, de utilidad social, como las revoluciones sociales. Sin embargo, repensándolas un poco, según se hizo con la Revolución francesa (con motivo de su segundo centenario, e independientemente de los festejos oficiales), podría sacarse en claro lo siguiente, con respecto al tema tratado aquí:

1. Una revolución social se impone por exclusión de las tendencias reformistas que son mediadoras y conciliadoras, por excelencia; o sea, inclusivas, abiertas al diálogo.

2. Independientemente del buen uso que se haga de una revolución social, lo que hay en todas ellas es, entre otras cosas, su reincidencia en abusos de poder condenables, aun cuando provengan de revolucionarios sin tacha.

3. De acuerdo con la explicación psicológica —recomendada por Bertrand Russell, según se vio ya— se localizaría en el espíritu de cuerpo y en la propensión fanática a los *ismos* de toda clase, incluyendo la demagogia populista, la tendencia de las revoluciones sociales modernas a fallar en la etapa constructiva, posterior al éxito de la demolición del antiguo régimen. Sin establecer una relación mecanicista de causa/efecto, se trataría de explorar el papel de los dualismos maniqueístas en las cuestiones de la polis, no sin recordar la advertencia tan repetida en este trabajo: hasta los dualismos maniqueos, condenables por razones de principio, adquieren, en ocasiones, una proyección positiva, con valores de utilidad social. Piénsese, si no, con una mentalidad pragmática, en la convalidación lograda por las biparticiones generalizadas entre buenos y malos, con motivo de la segunda guerra mundial, por ejemplo, aun cuando no todos los “buenos” resultaran con convicciones democráticas; o bien, en las revoluciones de independencia, el grito terrible de “vamos a matar gachupines”, o el de Bolívar con su “guerra a muerte”. O cuando Mandela justifica el sabotaje, reprochable —en

principio, también— desde el momento que afecta no sólo al enemigo: “es una forma de impedir los brotes discriminatorios y el terrorismo”, le dice a un magistrado blanco que debe sentenciarlo a cadena perpetua.

Quizás se encuentre localizado en la palabra “interdependencia” el secreto del éxito en la dinámica de los casos anteriores y de otros por el estilo. “Interdependencia” es también el secreto de la mediación hegeliana, según se ve en las transcripciones mencionadas arriba.

En efecto, “interdependencia” remite, con bastante claridad, a la serie de interacciones necesarias que van de un extremo a otro obteniendo, en el trayecto, tantos beneficios o, por lo menos, los indispensables, como para volver insuficientes los afanes “naturales” de los sectarismos extremistas.

“Interdependencia” trata de un concepto cuya apariencia es abstracta. Su dimensión pragmática, sin embargo, se mueve en el campo de las ideologías y, por ende, en el de los sentimientos y pasiones del ser humano: el *Dasein* heideggeriano, los agentes de la acción, según la filosofía de la historia.

Nada mejor que adelantar tramos siguiendo la pista de casos concretos. Es parte de la metodología presente. Y al tratarse de un caso como el de Nelson Mandela, todos salimos ganando, pues representa, en efecto, junto con Gandhi, la cúspide de los mejores impulsos políticos del siglo XX.

Conviene insistir, otra vez, en que una noción clave, como la de interdependencia, se da en una doble modalidad (siempre lo dualístico): la teórica y la práctica. Aquella posee ese grado de conciencia reflexiva que se llamó “posicional”, en los años del auge existencialista. En cambio, la modalidad práctica de la interdependencia es prerreflexiva, no-posicional, espontánea, empírica, si se quiere, intuitiva.

Es obvio que la teórica es asunto de la filosofía, mientras que la otra compete a los hombres de acción, en quienes puede manifestarse, sin necesidad de que se lo propongan, ni con conocimiento de causa pero, eso sí, según se ha señalado en mis libros anteriores, con pleno sentido de responsabilidad.

Así es como debe interpretarse el párrafo sobre el sabotaje, en la autodefensa de Mandela, durante el primer juicio que se le abre, en

1962, al volver del extranjero, después de la proscripción de su partido:

Yo no niego que he planeado el sabotaje. No lo planeé con espíritu temerario ni porque me guste la violencia. Lo planeé como resultado de una sobria estimación de la situación política después de muchos años de tiranía. El sabotaje es una forma de evitar los brotes discriminatorios y el terrorismo.

Estas palabras corresponden a alguien que no se ancló, definitivamente y por completo, en el maximalismo de un extremo de pureza absoluta que pudiera ser la *ahimsa*, la no-violencia del hinduismo antiguo, de Tolstoi, de Gandhi.

Por lo demás, en todos estos casos, se da la virtud suprema de la *ahimsa* atemperada, también, por su opuesto, dialectizada, se diría mejor, por la serie de mediaciones que inducen a la interdependencia de violencia y no-violencia, poder y contrapoder.

No se trata de pegar el brinco, en plena crispación shakespeareana o sartreana, hasta caer en la otra orilla, sino adentrarse en las corrientes encontradas del río que conducen a buen puerto sin obligar a perder el flujo de la percepción de los valores intermedios y medianeros.

Hasta el regalo de una sonrisa al enemigo cuenta en esa cultura dialéctica del diálogo indispensable, por cierto, en cualquier transición democrática. Eso fue lo que hizo Mandela, después de veintisiete años de cárcel, en 1992, durante su primer encuentro con la viuda del creador del apartheid, cuya fotografía le diera la vuelta al mundo. Una muestra del espíritu conciliador que debiera regir siempre los asuntos de la polis, si no preponderaran los afanes de poder, el lucro, la penalidad. Una *revolución negociada* sería, al efecto, la formulación de Mandela, cuyo significado consiste en combinar cambios revolucionarios y reformistas, dialécticamente. Pero es en vano hablarles de esto a quienes se instalan en la barbarie de la cultura de los extremos, antidialéctica y antidemocrática, por lo general, barbarie, ay, tan cotidiana y normal.

Al atender a las excepciones que confirman la regla, según consta a lo largo de la historia, hay que subrayar siempre el carácter

transitorio de lo excepcional; así, en la guerra a muerte bolivariana, o en otros episodios ya señalados.

Bajo esta nueva luz, conviene revisar algo que debiera infundirle vida al paradigma antimaquiavélico y dialéctico en gestación: la noción bolivariana de *poder moral*.

EL "PODER MORAL" O LA DESCOLONIZACIÓN

El gobierno y los gobernados son los extremos que integran la sociedad. Ya sólo con eso, se sabe por dónde van a correr las aguas de un pensamiento dialéctico, crítico, preocupado por su circunstancia. Se desprende, sin violencia alguna, el planteamiento de polaridad antidialéctica, instancias de mediación, antiextremismo dialéctico.

Bolívar conforma su ideología con la de los primeros filósofos de la democracia liberal y las enseñanzas de Simón Rodríguez, su preceptor. ¿Qué de extraño, entonces, que el poder moral, unión de contrarios, aparezca en el documento fundador de la naciente nación y luego se reitere, casi al final de su creatividad política? Tal ocurre en el *Discurso de Angostura* (1819) y en el mensaje al Congreso de Bolivia (1826), con motivo de la presentación de su proyecto de constitución política.

Nada mejor que la actualización para revisitar su concepto de poder moral. Y a fin de plantearla bien, conviene principiar con algunos párrafos bolivarianos, en cita textual:

Un pueblo pervertido si alcanza su libertad, muy pronto vuelve a perderla; porque en vano se esforzarán en mostrarle que *la felicidad consiste en la práctica de la virtud* (el subrayado es nuestro); que el imperio de las leyes es más poderoso que el de los tiranos, porque son más inflexibles, y todo debe someterse a su benéfico rigor; *que las buenas costumbres, y no la fuerza, son las columnas de las leyes; que el ejercicio de la justicia es el ejercicio de la libertad* (el subrayado es nuestro). Así, legisladores, vuestra empresa es tanto más improba cuanto que tenéis que constituir (=legislar) a hombres pervertidos por las

ilusiones del error y por incentivos nocivos (...) Nuestros débiles conciudadanos tendrán que enrobustecer su espíritu mucho antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad. Entumidos sus miembros por las cadenas, debilitada su vista en la sombra de las mazmorras, y aniquilados por las pestilencias serviles, ¿serán capaces de marchar con pasos firmes hacia el augusto Templo de la Libertad? ¿Serán capaces de admirar de cerca sus espléndidos rayos y respirar sin opresión el éter puro que allí reina? (Bolívar, 1976: 105).

Una vez que el ejército insurgente conquista la independencia de lo que será la nación venezolana, se congrega en Angostura (1819) el congreso constituyente. Bolívar, ideólogo de la insurgencia, y no sólo caudillo militar, supo elegir la situación histórica para justificar su proyecto, tan incomprendido entonces como ahora, de poder moral que ocupa, por cierto, un breve espacio de su alocución a los constituyentes.

Se trata de la unidad conceptual de extremos antagónicos. Y si bien es cierto que Bolívar delimita circunstancialmente, en función de su entorno, los alcances de su propuesta, también es cierto que ésta rebasa su circunstancia. ¿Por qué? Por la índole misma de la problemática que representa: a partir de la modernidad, con la Revolución francesa, se convierte en una enfermedad crónica de la sociedad la percepción de "un pueblo pervertido", con la que se inicia el párrafo bolívariano citado arriba. Lo cual no equivale a sostener la inexistencia, en épocas anteriores, del fenómeno de separación entre poder político y moral. Pero una especie de pudibundo velo platónico o, si se quiere, de hipocresía moral, ocultaba, o mitigaba, la importancia del hecho. Una vez que se implanta, en la modernidad, el paradigma maquiavélico, se cobrará conciencia e, incluso, se alardeará de dicha separación, llegando a verla como parte de la normalidad social.

Para cuestionarla, se ha de requerir de la aguda percepción crítica de una mente propia de la Ilustración, como la de Bolívar. El enfoque resultante de ello, traerá consigo, no sólo la inconformidad con las prácticas políticas habituales, por lo mismo que éstas se apartan de la moral, sino el prurito de remediarlas denunciando su efecto devastador en las costumbres ciudadanas. Triple acción presente en los críticos de la sociedad, a partir de Sócrates y Platón,

pasando por los utopistas del periodo renacentista pero, sobre todo, llegando a los modernos, uno de los cuales, y no de los menores, es el Libertador.

Ahora bien, ¿quién que piense la historia como filosofía de la historia se atreverá a encasillar la noción bolivariana de *pueblo pervertido*? O sea, a reducirla en el tiempo y en el espacio, identificándola, única y exclusivamente, con la Nueva Granada de Bolívar. Claro que éste sólo se refiere a su patria, sometida y envilecida por el coloniaje, pero el capitalismo moderno, incluyendo el de los totalitarismos, no ha sido capaz de corregir los mecanismos institucionales corruptores. El resultado ha sido el envilecimiento y degradación de los entornos naturales y sociales. *Pueblos pervertidos* somos todos, gracias al dualismo maniqueo de la explotación de todo tipo, de los paradigmas maquiavélicos y, por supuesto, al comportamiento generalizado que abre un abismo de separación entre poder y moral, comportamiento del cual han sabido aprovecharse los todopoderosos medios masivos de comunicación, en perjuicio de la sociedad.

No sería pues prudente adjudicarle sólo a su época y a su momento histórico, lo que dice Bolívar acerca de los remedios que necesita un pueblo pervertido. Si hiciéramos tal, bajo los dictados de los prejuicios supuestamente historicistas, saldríamos perdiendo todos.

Es más. La filosofía occidental, llámese filosofía de la historia u ontología, ha sabido sacar partido de esta clase de aseveraciones como la de Bolívar. Rousseau, por ejemplo, uno de los padres espirituales del Libertador, concibe una especie de *edad dorada* para el estado de naturaleza, de donde se desprende la sociedad, tal como la conocemos, degradada. En Heidegger se da un proceso inverso: se parte de la caída, condición de "impropiedad" propia de lo cotidiano, a fin de "proyectar" el camino de liberación hacia el hombre auténtico.

El término "caída" (*Verfallen*), preñado de resonancias teológicas y valoraciones implícitas (en contra de la voluntad de Heidegger), remite a una dinámica de descomposición social reveladora del fracaso de la democracia alemana, en la primera posguerra, lo cual facilitaría el ascenso del totalitarismo hitleriano. Tal es, para *Sein*

und Zeit, el entorno de su gestación, por más que su autor pretenda ignorarlo.

El proceso espontáneo de la caída (*Verfallen*) se repite de fijo, a menos de superarlo por medio de una especie de conversión ontológica que conduce del existir inauténtico o impropio al auténtico, honduras heideggerianas que no vienen al caso. Lo pertinente sería atender a la descripción de algunos elementos de la caída. No solamente no han perdido vigencia (a pesar de los setenta y dos años transcurridos desde que se publicara *Sein und Zeit*), sino que sirven de valioso instrumento para esclarecer temas de la filosofía de la historia, como el de *pueblo pervertido*.

La caída se produce y se experimenta, sin importar el grado de conciencia, en y por medio, entre otras cosas, de la trivialidad de las habladurías, el afán de novedades, las ambigüedades.

Habladurías (*Gerede*), parloteo, chismorreo, la trivía insustancial, habla (*Rede*) degenerada que invade los diferentes estratos de la sociedad de masas, víctima de un consumismo alentado por los medios de comunicación.

Todo se vuelve objeto de consumo, empezando, por lo que interesa aquí, con la insustancialidad de la opinión pública, formada, por lo general, sin el discernimiento más elemental de lo falso y lo verdadero.

Ayuda mucho a entender la enajenación contemporánea, incluyendo la dictadura de los medios de comunicación, fijar los vínculos con el mecanismo de las habladurías, la irresponsabilidad permanente que alientan.

Lo percibió con agudeza Ortega y Gasset, en un párrafo heideggeriano del *Esquema de las crisis*, al escudriñar el origen de las opiniones que consisten en repetir irreflexivamente, sin ton ni son:

(...) ¿quién es ése o esos otros a quienes encargo de ser yo? ¡Ah! nadie determinado: ¿quién es el que dice lo que se dice? ¿Quién es el sujeto responsable de ese decir social, el sujeto impersonal del "se dice"? ¡Ah! pues... la gente. Y la gente no es éste ni aquél, es el puro otro, el que no es nadie. La gente es un yo irresponsable, el yo de la sociedad, o social (Ortega y Gasset, 1956: 99).

Se comprende hasta qué punto tal situación es el caldo de cultivo de un sistema de vida y de pensamiento que hubiera espantado

a Bolívar, pese a su enfoque valiente y decidido de las formas de perversión de un pueblo producto, en su época, de la explotación colonial y, ahora, de explotaciones mucho más sutiles y peligrosas, ya que se practican con el regodeo de tirios y troyanos.

En dicho sistema, funcionan pues, además, lo que se llama el afán de novedades (*die Neugier*) y la equivocidad, el disimulo, la doblez (*Zweideutigkeit*). Queda bien estipulado en Heidegger que el afán de novedades no se identifica con una curiosidad intelectual de noble estirpe, sino con la sociedad consumista inédita en tiempos de Heidegger. De modo que éste anticipa, igual que Ortega, uno de los fenómenos oprobiosos de la actual etapa del capitalismo, cuya ambigüedad es de sobra conocida: perjudica a los pueblos, insensiblemente, propiciando, a la vez, el descomunal enriquecimiento de sus promotores.

La equivocidad tampoco tiene rasgos de nobleza, comparables a la polisemia de los signos artísticos. Si fuera esto, no conllevaría actitudes, no por generalizadas, menos dañinas, como lo son la doblez y el disimulo. No en balde usa Heidegger la misma palabra, *Zweideutigkeit*, para designar una situación de equivocidad, sólo verbal, en apariencia, pero demasiado cargada de implicaciones psicológicas, las cuales nunca quiso reconocer el filósofo alemán, en razón, seguramente, de su ortodoxia metafísica. Hay constancia expresa de esto en la *Carta sobre "humanismo"* dirigida, preferentemente, contra el Sartre de *El existencialismo es un humanismo*, donde, por cierto, se defiende un compromiso (*engagement*) bastante alejado de esta filosofía de la historia y su "estado no excluyente". Pero si no hay un *parti pris* en favor de una filosofía sin supuestos, se establecerán, sin problema, las conexiones entre el *Neugier* heideggeriano y los típicos sujetos representativos de la época: consumistas y adictos a la imagen de pantalla (cualquiera que sea el tipo de ésta), el *homo consumens/videns*, sin demasiadas expectativas para desarrollar un pensamiento por cuenta propia, ocasionando, por lo mismo, la perversión ciudadana de que habla Bolívar. Fenómeno patente, asimismo, en la *Zweideutigkeit*, tan vinculada, por lo demás, al afán de novedades, hasta el punto de

promover una caída permanente que equivale a vivir en las cavernas platónicas de la abyección.

Interpreto a Bolívar: sólo con la práctica de la virtud y el imperio de las leyes, que "es más poderoso que los tiranos", se podrá escapar del estado incivilizado (en la acepción fuerte de la palabra), propio de los pueblos pervertidos, y opuesto a su bienestar.

Al proceder a la revisión del aura filosoficohistórica que circunda la aseveración bolivariana de "pueblos pervertidos", tan simple en apariencia, se tuvo que recordar la campaña desmistificadora de una de las propuestas más incomprendidas: el poder moral. Y cómo, también, la dinámica implícita que va de una forma de coloniaje a otra.

En efecto, la empresa descolonizadora de las gestas independentistas no es la única batalla contra el coloniaje. Este prosigue, y en consecuencia, la lucha contra él, bajo otras formas y otros medios, razón por la cual, está vigente el significado profundo del concepto bolivariano de poder moral. ¿Cómo es esto?

La relación metrópolis/colonia surge en los imperios antiguos, época en la que la explotación territorial daba la medida del poder imperial, no sin adobarlo con poderes coadyuvantes, culturales y religiosos.

El fenómeno es evidente desde las conquistas alejandrinas hasta las cruzadas medievales, pasando por el imperio romano. La cosa cambia, a partir del error colombino, con los imperios modernos y el capitalismo. Crecen en importancia el mercado comercial y sus actores, abriendo las puertas, gracias a la inventiva tecnológica, de una modernidad acelerada que se vive hasta la fecha, con sus contradicciones en aumento.

Lejos de disminuir con el progreso material las desigualdades y la injusticia social, revisten formas desconocidas antes y, claro, la explotación se torna diferente, en cada uno de sus aspectos.

Marx, *v. gr.*, tendrá que descubrir algunos de los velos, no todos, que ocultaban la complejidad de las relaciones de producción, mismas que hoy en día, a siglo y medio de distancia, requieren de una nueva *de-velación* que actualice las explotaciones de nuevo cuño, aquellas cuya acción enajenante es mayor que las señaladas por Marx. La urgencia de enfrentarlas se verá en seguida, antes de calibrar la

validez de algunos instrumentos bolivarianos del poder moral, tales como la denostada, con demasiada precipitación, Cámara de censores.

En la etapa de los globalismos, se redimensionan las manifestaciones y conceptos tradicionales de la economía capitalista, sin desaparecer del todo, ni negarse por completo.

Los mercados económicos globales y regionales, lo coloniajes internos y externos, las relaciones de explotación laboral, van adquiriendo modalidades correspondientes al desarrollo específico de las situaciones concretas.

La transición democrática en México, *u. gr.*, sorprende por el potencial explosivo de sus contradicciones, en cada uno de los rubros mencionados. Sus dos focos de rebelión social, prioritarios hasta este momento (julio 1999), el EZLN en Chiapas y el conflicto de la UNAM en el DF, constituyen, en efecto, un muestrario de las contradicciones nacionales, con el predominio de las del coloniaje interno (indígenas/explotadores), en el caso Chiapas, y las contradicciones ideológicas, como no podía ser menos, en el caso UNAM, una vez que se extendió la protesta inicial contra un reglamento nuevo de cuotas.

La rectificación de las autoridades universitarias, al desistirse del pequeño aumento (el cual, por cierto, era prácticamente voluntario), no dio ningún resultado. ¿Por qué? Por la fuerte ideologización del activismo que desató la protesta imbuído, según se percibe en sus documentos, del viejo ideario bolchevique *iskrista*: *Iskra*, nombre del periódico leninista que alude a la chispa capaz de provocar un incendio de temibles consecuencias. A un *iskrista*, en efecto, le interesa hacer la revolución, no pactar acuerdos reformistas. Claro que el establecimiento de una contradicción ideológica violenta, generadora de incompatibilidades, excluyente y maximalista, no puede prolongarse indefinidamente: si no conduce a la derrota del adversario, acabará éste por imponerse, de algún modo, por las buenas o por las malas, ejerciendo el poder, y siempre que no sea demasiado tarde para impedir procesos irreversibles de deterioro social.

Coloniaje interno y choque ideológico redimensionados; su relación, por contraste, con el poder moral, paradigma antimachiavélico de Bolívar. Pero, antes, conviene señalar que, en la actua-

lidad, son los países de economías emergentes los que reviven viejas formas de explotación: la económica de las clases dominantes que viven a expensas de la dependencia indígena; la ideológica, cuya explosión, como en el caso UNAM, violenta los esquemas habituales de ideología hegemónica y subalterna debido, precisamente, a las mediaciones del paradigma maquiavélico, opuesto al poder moral.

Algo pudo verse, líneas arriba, del papel del engaño y la mentira en dichas mediaciones que invierten el proceso normal del choque ideológico, el cual tiende, generalmente, a la identificación de las funciones liberadoras con las ideologías subalternas en su lucha contra las hegemónicas. Pero al incurrir en el uso y abuso del engaño y la mentira las ideologías subalternas van contaminándose del oscurantismo y demás funciones negativas que las tradiciones marxistas atribuyen a lo peor de las ideologías dominantes.

La dinámica populista, supuestamente de izquierda, que se apropia de los atributos negativos contra los cuales dice luchar, se vuelve una contradicción viviente, no sólo en los casos UNAM y Chiapas, sino a lo largo de su historia, desde sus orígenes en la Revolución francesa. Debe advertirse que dicha apropiación de lo deficiente de la ideología explotadora, se hace, por lo general, de modo involuntario; falta de conciencia (en las distintas acepciones del término), que, por lo demás, recorre de punta a cabo las ideologías políticas, a menos que advengan a una etapa emancipadora, en las acepciones social e intelectual del término. Lo cual no parece estar ocurriendo en los casos UNAM y Chiapas, cuyas ideologías subalternas, de oposición, parecen alejadas de cualquier preocupación por el poder moral. Mimetizan así los peores aspectos de las revoluciones sociales modernas, según se ha visto aquí tantas veces; tal mimetización tiene que costarles el papel revolucionario que pretenden jugar, pues oscurantismo y revolución son incompatibles. No en balde se repite en los comunicados del EZLN lo de la guerra de exterminio en Chiapas, y en la propaganda huelguística lo de que les están robando la educación gratuita, descaradamente: textual en el volante de la Comisión de prensa y propaganda CCH Vallejo (distribuido el 20 de julio) que, por cierto, "populiza" el lema universitario al proponer "Por mi pueblo hablará mi espíritu", en vez del vasconceliano "Por mi raza hablará el espíritu".

A fin de atar cabos, conviene extenderse en relación con el caso CGH en la UNAM, que no en balde se trata del *Alma Mater*, con el propósito de redondear un ejemplo de rechazo al poder moral, lo que pudiera llamarse "poder inmoral". Habrá dos documentos de por medio.

Primer documento: *"Sociedad y UNAM en la transición democrática"*

Como cualquier conflicto social, el de la UNAM consta de un curso y un discurso; o sea, de un proceso o serie de carácter doble: la serie de hechos objetivos, atestiguables, que se van produciendo durante el conflicto y, junto con ellos, las expresiones verbales, o de otro tipo, de los actores que protagonizan el conflicto, tratando de imprimirle su sello propio a fin de legitimarlo en la sociedad.

El papel de ésta resulta pues decisivo: sin ella no existiría el conflicto; es su marco o entorno obligado, donde se origina el conflicto y donde se le otorga un sentido y un perfil determinados, positivo o negativo. Más aún: la sociedad acaba por erigirse, en el momento oportuno y por lo general, en el tribunal supremo que sanciona la conducta de los actores del conflicto, separando a los justos de los réprobos.

Están pues las partes en disputa y el medio o elemento que las nutre donde se encuentran como peces en el agua, lo reconozcan o no. La sociedad, el entorno social, no es una abstracción. Las partes en disputa lo que hacen es prolongarla, sólo que por otros medios, poniendo en juego, además, el tamaño y la intensidad del conflicto. Así, por ejemplo, en el de la UNAM, la sociedad a la cual se apela (y se enamora, sobre todo, en una situación preelectoral) no es un todo homogéneo y distante, sino que está inmersa en una dinámica similar a la del conflicto que ha generado, de un modo u otro. Dinámica particularmente intensa, además, ya que se está viviendo a fondo la transición democrática. Pretextos sobran para poner en ebullición la olla. Y todavía se les ocurre lo de las cuotas. ¿Por qué? ¿Se pretendía una válvula de escape, conforme a las teorías de Dahrendorf, que evitase estallidos mayores? ¿Fue, acaso, simple-

mente, una disposición torpe e inoportuna? El hecho es que se convirtió en el detonante que provocara la explosión de demandas de una masa reducida de activistas a la cual se le dio la oportunidad, también, de luchar por imponer su modelo de universidad y de sociedad, ambas populistas y demagógicas, simuladoras de una vetusta tradición de izquierda derrotada por la historia, en un buen número de países (caracterizaciones cuya carga negativa no presupone la pérdida de la objetividad, criterio irrenunciable). Aquí es donde se establece el vínculo obligado, no la infiltración desde fuera, entre un movimiento social (el de los activistas de la UNAM, en este caso) y su entorno, valiendo el aforismo de Goethe: lo de fuera está dentro, y lo de adentro está afuera. Unidad dialéctica de lo interno y lo externo. ¿Y qué es lo de afuera de la UNAM en estos momentos? Lo de afuera está dentro porque pesa en el ánimo activista, de algún modo. Son los partidos y agrupaciones, etiquetados oficialmente como de izquierda, que fabrican parte de los sueños políticos que provocan la praxis del activismo. El nombre es circunstancial, llámense aquéllos EZLN o PRD. El denominador común de lo de afuera y lo de dentro es lo que cuenta: la pretensión de luchar por una cultura política antiautoritaria, democrática, noble bandera que no siempre cobija desplantes auténticos. Claro, además de grupos de presión, figuran en el elenco de actuación muchos personajes del mundo de la cultura y del periodismo de opinión. El ghetto universitario —que no lo es tanto, como se ve— constituye, entre otras cosas, la prolongación de los intereses de afuera, y viceversa.

Ahora bien, en medio de las polarizaciones “normales” (análogas al modelo animal: *natura devorans/natura devorata*), el país vive pendiente de la lucha por los electores, bastante complicada como para que no resulte un *fair play*, propia de una situación preelectoral y, por si fuera poco, en plena transición democrática.

Las tácticas y estrategias de afuera se palpan adentro. Díganlo si no la consulta activista del 27 de mayo de 1999, para recabar una votación ciudadana favorable a la huelga; las marchas y concentraciones; el acto del 23 de junio, en el Estadio universitario, precedido por la expropiación correspondiente, para anunciar el

comienzo del Frente Nacional en apoyo de la educación gratuita, con una asistencia nada despreciable de unas 35 mil personas; en fin, la actividad para distribuir un millón de volantes, con motivo de la reunión en San Lázaro.

Para que esto no hubiese sido como fue, la UNAM hubiese tenido que ser algo distinto de lo que es. ¿Y qué es? Entre otras cosas, es una contradicción viviente: la universidad más grande del mundo, cuya población escolar rebasa 28 veces los límites razonables preconizados por la UNESCO. Pero claro, tenemos la capital más grande del mundo. ¿Por qué no también la universidad? Quien siembra vientos, cosecha tempestades. Los regímenes emanados de la revolución crearon monstruos que ahora causan escándalo. Lo increíble es que funcionen, a pesar de todo. Inclusive, como en el caso de la UNAM, con centros de excelencia académica (en el terreno de la investigación, sobre todo) cuyo trabajo no deja de ser heroico.

Si en medio de esa proliferación de razonamiento inciertos, en que se asfixia una ideología, se pudiese experimentar la sensatez y la facultad de análisis, en vez de rasgarnos las vestiduras estaríamos confrontando con espíritu crítico los modelos en pugna, sin priorizar afinidades ideológicas entre los de afuera y los de adentro: el modelo de la sociedad y universidad populistas, con raigambres latinoamericanas muy hondas y proyectos excluyentes, antidualécticos (nación *vs.* mercado; universidad *vs.* excelencia académica, etcétera), de un lado, y del otro, el modelo inédito, para nosotros, de proyección democrática y crítica, dialéctico, porque procura abarcar los extremos claves, atendiendo a la relevancia de mediaciones fertilizantes, modelo incluyente, en consecuencia.

Claro que antes de emprender una confrontación política y académica de tal naturaleza, en los foros adecuados, se requeriría de una preparación cuidadosa, y no sólo de una campaña sensibilizadora.

Tanto en aquélla como en ésta, intervendrían todos y cada uno de los elementos en juego: las partes en pugna y la sociedad en su conjunto, encabezada por dirigentes de partidos políticos, ONG, etcétera, lo cual se ameritaría al tomar en cuenta las dimensiones de la UNAM que incluye sus alcances nacionales.

El debate tiene que contemplarse con el radicalismo del bueno: el que va a la raíz de los problemas, sin miedo a los cotos de poder, comprensibles en la UNAM (aun cuando no sean justificables), si se

recuerda el monto de su presupuesto anual, superior al de muchos estados de la República.

Si se ha conseguido ahuyentar, pese a las limitaciones impuestas a nuestra transición democrática, el espantapájaros de las alianzas políticas de izquierdas y derechas, no se ve por qué no pueda hacerse lo mismo con prejuicios tan arraigados como el de la identificación de la gigantomanía de la UNAM con el orgullo nacional, o de éste con la administración forzosa, por parte del gobierno, de las industrias petrolera y eléctrica.

Al convertir en tema tabú la dimensión exagerada de la UNAM, se vuelve también imposible el análisis sereno de una alternativa de solución aplicada con éxito en el caso de algunas universidades extranjeras (por cierto, mucho menos conflictivas que la UNAM) cuyo crecimiento se hizo indeseable: la UCLA y París, entre otras. Cerrarse a los escenarios posibles de la universidad nacional de redes, de centros de trabajo, de seminarios sin aulas, propuesta revolucionaria de Pablo González Casanova en un simposio del PRD (agosto de 1997) sobre educación superior; o anatematizar una idea como la división de la UNAM, empezando por la separación de la Preparatoria y CCH, equivaldría a sucumbir ante la irracionalidad populista que la ha nutrido hasta la fecha.

En fin, que hay un largo camino por recorrer, pero sí habría que plantearse una exigencia de validez metodológica, tanto para lo que concierne al proyecto de nación, como al de universidad: mantener como norma el concepto de poder moral y el espíritu dialéctico de conciliación, lo cual es básico en cualquier transición democrática, según lo han demostrado las experiencias española y chilena, en los países de lengua hispana, pero también la experiencia sudafricana que gozó del privilegio de la guía de Mandela.

Sin este tipo de enfoque, la sociedad mexicana, con delincuencia o sin ella, y la UNAM, con huelga o sin ella, irán dando tumbos, amagadas por las crisis de rigor.

Segundo documento: *"Proyección del conflicto"*

El conflicto de la UNAM, convertido ya en un fuerte choque ideológico, ha suscitado una pregunta clave: ¿por qué sigue el paro,

si se eliminó su causa? Si en un nefasto día del mes de abril, se aprobó un leve aumento de las cuotas de inscripción, aunque exentando con becas a quienes lo solicitaran, pero después, pensando ponerle un fin al paro, las autoridades universitarias retiraron el aumento, ¿por qué continúa la huelga? Pregunta fundamental que se junta con otra que anda en boca de todos: ¿qué quieren los huelguistas? Los acuerdos del último Consejo Universitario, al atender las demandas, renunciando a cualquier sanción, ¿no pretendían resolver el conflicto? Hubiera sido así, de no haberse convertido éste en el bastión defenso de una rebeldía ideológica cuyas características no pueden pasarse por alto.

Los volantes divulgados por los paristas, así como lo eslogans creados en sus múltiples asambleas, constituyen una fuente de información confiable. La impugnación política, manifestada en un buen número de volantes y eslogans, ha pasado a tener prioridad en los carteles portátiles que empezaron a usarse durante la valla frente a rectoría, el pasado día 7 de julio, así como en las mantas de la cuarta marcha (9 de julio).

Los carteles dicen: "Estos son los que amenazan con reprimir nuestra huelga", mostrando en seguida los retratos de Barnés, Zedillo y Labastida. Y se agrega: "Pero no nos rendiremos. Defendremos hasta ganar el derecho de todos a estudiar. Marcha. Tlatelolco al Zócalo. Viernes 9 de julio, 4 pm. CGH."

La propaganda de las mantas del día 9, podría resumirse en una de ellas: "No entregaremos la Universidad a los dueños del dinero. Al pueblo lo que es del pueblo!"

El cartel, cifra y compendio del movimiento, se presta a una serie de reflexiones pero, también, el hecho significativo de convocar a la formación de la valla para impedir la entrada de la fuerza pública a Ciudad Universitaria, conforme con la política represiva del gobierno, según se ha venido pregonando por la oposición "de izquierda". Ésta, en efecto, ¿no es el marco obligado de muchas convocatorias movilizadoras al compás del eslogan de la manta? En efecto, con solo sustituir la referencia a la Universidad para reemplazarla con la referencia a la nación en su conjunto, se vería lo ocurrido en el transcurso de la revuelta del EZLN. Éste, en sus orígenes, allá en 1994, ¿no empezó por denunciar un genocidio cometido por el gobierno

contra las etnias chiapanecas? Nunca se tomaron la molestia de comprobarlo, pero sí lograron levantar un clamor universal de protesta, gracias a la solidaridad activista pendiente de Internet. Asimismo, la atribución de las culpas neoliberales a "los dueños del dinero", ha desempeñado un papel relevante, no sólo en Chiapas, sino en el resto del antiguo tercer mundo, donde deja sentir su presencia una izquierda cuya globalización no le impide rendir culto a los prejuicios de la lucha social décimonónica.

El origen de la valla es el rumor ideológico que no tiene nada que ver con la verdad de los hechos, porque éstos no interesan, al tratarse de una guerra sin cuartel, declarada por las "izquierdas" contra el PRIgobierno, la cual va en aumento, a medida que se aproximan las elecciones del año 2000.

No era cierto que se aprestara la fuerza pública a toma Ciudad Universitaria, como tampoco lo fue, afortunadamente, en el caso Chiapas, la implantación gubernamental de una política genocida. Pero, ¿a quién le importa la verdad de los hechos? Ya lo decía el doctor Goebbels: calumnia, que algo queda.

Este camino peligroso, enemigo de los valores éticos, se recorre abiertamente, asimismo, por parte de la dirigencia de los huelguistas. Lo demuestran los carteles de propaganda de la marcha, al asociar a Barnés, malévolamente, con Zedillo y Labastida, así como en su alarde de que lucharán "hasta ganar el derecho de todos a estudiar". Lo demuestra la insistencia reiterada en recuperar el pase automático y la eliminación de los límites de permanencia en la UNAM, viejas tesis populistas reveladoras de una falta absoluta de ética universitaria. Y, claro, la ética universitaria no se puede separar de la ciudadana, y menos en plena transición democrática. No se ve cómo, en efecto, con la miseria moral que traslucen esas tesis populistas, cómo va a construirse una nación democrática y justiciera. Un edificio no se levanta sin buenos cimientos.

Se trata de clamores falsos, ideológicos, por lo menos, hasta el día de hoy: 9 de julio de 1999. Hay que subrayarlo, porque en política las cosas cambian, a veces, con demasiada rapidez. Clamores destinados a debilitar al enemigo ideológico, metiéndolos a todos (Barnés, Labastida, Zedillo) en un mismo saco y atribuyéndoles determinados designios aviesos (la represión, el ataque al "derecho

de todos a estudiar”) con la esperanza, quizás, de provocar lo que denuncian a fin de convertir el movimiento en una poderosa palanca electoral, aunque esto nunca va a confesarse.

Los clamores destinados al consumo clientelar son más graves. Hay que añadir, a los mencionados arriba (recuperar el pase automático y eliminación de los límites de permanencia), el de romper la relación de la UNAM con el CENEVAL, órgano encargado de evaluar el examen único de ingreso a bachillerato.

Se les llama clamores de consumo clientelar porque no se proponen reforzar los cimientos de una buena educación superior, sino tirar el anzuelo a la clientela popular.

Las consecuencias de una política que se debe a su clientela, son de sobra conocidas. Y no sólo en el caso de los grupos y combates políticos. Un artista, si es un creador o ejecutante verdaderamente creativo, tendrá que atender no sólo a los gustos probados de quienes lo han seguido en su actividad pública, sino a intereses más amplios y profundos que podrían rebasar los de su público.

En la política ocurre igual, o debiera ocurrir, por lo menos en una transición democrática. Por cierto, que sus reglas de juego, en México, siguen brillando por su ausencia, al dejarse a medias la reforma anhelada.

Si entendemos por izquierda, un espíritu de renovación y justicia, no resulta de izquierda la insistencia, por parte de los huelguistas y sus partidarios, en ese tipo de demandas, dirigidas a un público cautivo, acorazado en el nicho de las supuestas izquierdas, en virtud de una serie de circunstancias desfavorables, contra cualquier forma de pensamiento que afecte su “inconformismo”, demasiado elemental y dogmático, cuyas características completas deben analizarse a fondo.

En este orden de cosas (mejor, *desorden*), resulta ilustrativo transcribir la cabeza principal de *La Jornada* del día 9 de julio: “Carecen de validez los exámenes extramuros a 200 mil alumnos: académicos.” Pareciera que son todos los académicos los declarantes, pero la noticia se refiere a la opinión de uno de los grupos de apoyo al movimiento. Al agrandar la cabeza la importancia de la declaración, concediéndole el espacio privilegiado de la primera plana, se tiene la evidencia lastimosa de cómo opera la propaganda ideológica de tipo oscurantista.

Conviene aquí abrir un breve paréntesis a fin de recordar que no toda la propaganda ideológica es oscurantista, o sea atrasada política, cultural y moralmente.

Para la comprensión de esto, hay que adoptar un criterio convincente. Lo es el que propone Bertrand Russell:

La base de mi filosofía social, desde un punto de vista científico, es el acento en la psicología y la práctica de juzgar las instituciones sociales por sus efectos sobre el carácter humano.

La aplicación correcta de este criterio ayuda a evaluar las crisis de una institución como la UNAM, en sus procesos de cambio por la explosión demográfica, o de esa forma de institución compleja que es una megalópolis que no lo era hace 50 años, el DF, por ejemplo.

Los efectos perjudiciales sobre el carácter humano se manifiestan en las crisis de inseguridad e inestabilidad, cuya duración e intensidad puede llegar a convertirse en un hecho alarmante. Lo cual está ocurriendo en el DF y en la UNAM, afectando a los defeños y a los universitarios.

Hay que distinguir los universos o sectores de población defeña y universitaria afectados. La mentalidad de los defeños ajenos a los círculos de poder, se caracteriza por su desconfianza en las instituciones públicas, fiel termómetro del descontento producido por la marea creciente de criminalidad. Este es pues un indicador de los riesgos que se corren al desbordar una ciudad los límites razonables de crecimiento. Caso también de la UNAM, desgraciadamente. Lo prueban esos clamores ideológicos de falsedad, subrayados ya, que se desempeñan como un efecto perjudicial de doble filo: en los chavos vociferantes, pintarrajeados al estilo de la contracultura juvenil, chavos bandas *punks*, de mentalidad antiuniversitaria y antisocial, que parecen influir demasiado en el movimiento huelguístico. Ingresaron así a la UNAM, y continuaron así. La sociedad en su conjunto y la UNAM, consideradas como instituciones sociales, fracasaron en su formación. No hay otra forma de evaluar los efectos nocivos de ambas. Gracias a un medio negativo, pululan sus efectos negativos. ¿Qué de extraño, entonces, que manifiesten una ideología negativa que de implantarse le daría el jaque mate a la UNAM? Lo negativo genera negatividades. Pero esos chavos son víctimas y

ahora quieren transformarse en victimarios, vengarse del daño que se les ha hecho y convertirse en redentores de la humanidad, sin discernimiento alguno de redenciones falsas y verdaderas. ¿Se percibe el doble filo de los efectos en el carácter humano (Russell)? Claro que instituciones como el DF (permítaseme el enfoque institucional) y la UNAM no nacieron contrahechas. Las deformó, entre otras cosas, una política irresponsable, populista, de crecimiento inmoderado. Y claro que si se rehuyen los enfoques maximalistas, lo cual es obligado, deben señalarse los eventos positivos, útiles, rescatables, en las historias recientes del DF y de la UNAM. En ésta, por ejemplo, la existencia de un doble subsistema de investigación, científica y humanística, de alto nivel, el de mayor importancia nacional.

Pero ya debe abordarse, aun cuando sólo sea sucintamente, el problema que representa, en estos momentos conflictivos de la transición democrática, uno de los engorros permanentes del género humano: el maximalismo.

Sus nombres han variado, a lo largo de la historia. Es decir, adopta muchos disfraces, pero su contenido no cambia, alude siempre a la dualidad de los opuestos, absolutizando uno de ellos para instalarse en él como refugio seguro. El maximalismo pues es extremista a morir, esencialmente antidialéctico, excluyente, enemigo del diálogo, autoritario.

Los maximalistas, desde luego, podrán no reconocerse en el conjunto de tales rasgos. Es sabido que las defensas del inconsciente son bastante tramposas. Pero, en la práctica, se comportan de conformidad con su naturaleza, con el curso al cual pertenecen, no con el discurso engañoso que producen.

Ya Lenin recomendaba, y tenía razón en esto, que las evaluaciones de los actores políticos se hicieran a partir de sus actuaciones reales más que con fundamento en su discurso. Hay que atender a lo que hacen, decía, más que a lo que dicen. La evaluación del discurso huelguístico pero, sobre todo, del curso de sus actuaciones responde, aunque ellos no lo admitan, al perfil maximalista y oscurantista esbozado ya.

Los revolucionarios sociales, incluyendo, naturalmente, los movimientos independentistas, han apostado, casi siempre, al maxima-

lismo. Lo cual significa que hay que ser consecuentes con la dialéctica: no todos los maximalismos acarrearán resultados perjudiciales. Pero no significa, por desgracia, que los huelguistas de la UNAM sean revolucionarios, aun cuando estén empeñados en serlo. La interrupción violenta y arbitraria de las tareas universitarias es ya, en sí, un acto negativo, oscurantista, reaccionario, en consecuencia, al impedir el funcionamiento de una institución eminentemente cultural, crítica, ajena a las leyes sociales del lucro capitalista. Claro que el cuestionamiento de la UNAM es urgente: creció como un enorme dinosaurio cuya evolución cerebral alberga zonas demasiado primitivas donde todo se vuelve posible, sin descontar la consumación de actos irracionales, suicidas, como esta huelga de 1999. Pero el cuestionamiento de las estructuras de la UNAM ha de darse en los foros adecuados, de un modo metódico y sistemático, donde tendrían que debatirse los modelos social y universitario, problema subyacente tras las demandas de los huelguistas. La huelga no es un cuestionamiento racional, ya que lesiona los intereses profesionales de la población universitaria actual, empezando por los mismos huelguistas, y la formación de las generaciones futuras, aun antes de que pudieran imponerse las demandas huelguísticas, nada inocentes. Su maximalismo recalcitrante viene a constituir una advertencia, en estos momentos de la transición democrática. Deben alentarse los valores más elevados (verdad, justicia, bondad), si se pretende conquistar la meta de una democracia fuerte y saludable, cuyos beneficios irradian en la sociedad entera y, claro, en la universidad; alentarse lo que está en juego con la noción de poder moral.

Conclusiones. En este panorama, la UNAM, renovada a fondo, es una pieza maestra. Renovar no significa, necesariamente, la demolición previa, total. Pero se entra ya en los terrenos de los escenarios posibles, en el futuro inmediato del actual conflicto estudiantil, que ya va para los nueve meses (enero 2000).

A fin de no errar el blanco, hay que sortear los escollos de los ocultamientos de que hablan filósofos como Heráclito y Heidegger (la *Fysis*, generadora de todo, tiende a ocultarse, es un aforismo del padre de la dialéctica). Lo cual puede llevarse a cabo con el arma dialéctica de las mediaciones entre opuestos. Se recuerda que

dialéctica tiene la misma raíz que *diálogo*. Y que éste es racional, por excelencia.

Primer escenario. Es optimista. Las partes se olvidan de defender sus posiciones propias y entran en el debate, levantada la huelga, de la UNAM del siglo XXI, sin tabúes populistas ni temores a los cotos de poder sindical y burocrático. No se descartan soluciones radicales (hay que ir a la raíz de los conflictos): el ejemplo de la división de las universidades de París y California en varias instituciones está presente. No se descarta siquiera una propuesta paradigmática de Pablo González Casanova (en simposio PRD sobre educación superior, agosto 1997) atento, en este punto, a la dialéctica de las mediaciones: Ni universidad de masas, ni universidad elitista, sino universidad de redes, de centros de trabajo, de seminarios, etcétera.

En este escenario posible, optimista, predominan los argumentos racionales, el interés supremo de contar con una UNAM, o varias UNAM (pequeñas, ¿por qué no?), que prepare adecuadamente los cuadros requeridos para el despegue económico, cultural y moral de la nación. Extramuros, se recabaría el apoyo a este diálogo de altura, empezando por los partidos políticos, el gobierno, la sociedad civil, el subcomandante. Internamente, se ha logrado convencer al poder sindical, a la Prepa Popular, al Cleta, a los porros, en fin, a todos los centros tradicionales del populismo emanado de los gobiernos de la Revolución o del foquismo marxista-leninista. Hay consenso, inclusive, en separar las prepas y CCH. Se miden bien los pasos que se proponen para hacer invulnerable, en lo futuro, a la educación pública, para rescatarla, en serio, de sus enemigos y... de sus amigos.

Segundo escenario. Es catastrofista. No hay diálogo. Las tensiones aumentan. La huelga se prolonga indefinidamente. Algunos centenares de académicos continúan sus tareas heroicamente. Investigación, aulas y difusión cultural extramuros. Decae, pero no muere, el ánimo de los huelguistas. Tampoco sus reventones, ni las marchas. Prosiguen los apoyos externos a la huelga. También las críticas y las inserciones pagadas de un nuevo rector, o del mismo.

Tercer escenario. Es intermedio. Realista. Requiere de una imaginación creadora y una paciencia inagotable. Se van atendiendo las oportunidades que se presentan, el menor resquicio, a fin de tender puentes y conciliar fuertes intereses de cada una de las partes. Tuvo

que atenderse (pacíficamente, en la medida de lo posible) la demanda de desalojo que presentaran asociaciones gremiales y varios maestros eméritos. Pero como se desistió de fincar responsabilidades, no se hicieron detenciones. Hay ánimos enconados, pero nada más. Se restañan las heridas, como después del 68, a pesar, entonces, de los porros y de los comités de lucha. Ahora, a pesar de los sucedáneos del Consejo General de Huelga. La UNAM va, en medio de las incógnitas de la sucesión presidencial. Una respetable mayoría de votos, acordada en asambleas de todo tipo, le concede a la UNAM el privilegio de una serie de reformas importantes, lo cual le permite sobrevivir por un tiempo razonable.

En ambos documentos, se palpa el antagonismo de dos culturas. Al quedar establecido esto, casi se impone la tentación partidaria que tendría que funcionar de acuerdo con las tendencias simplistas y maniqueas de la maquinaria ideológica marxista. ¿Y esto por qué? Por el condicionamiento escolar, a partir de la primaria y del sexenio cardenista, en el sistema público de enseñanza, condicionamiento del cual escapan, en México, quienes se educan en escuelas privadas.

La ecuación resultante de tal simplismo es de sobra conocida: cultura hegemónica=clase explotadora; cultura contestaria=clase explotada. Cae por su propio peso, cuál es la elegible para quienes desean militar del lado de la justicia social. Los hechos, sin embargo, contradicen tal esquematismo absoluto. A fin de no repetir demasiado, se tomará como ejemplo ilustrativo el de la revolución cultural china, no sin insistir en los requerimientos metodológicos dialécticos, no-dualistas, cuyo dominio no debe vulnerarse so pena de incurrir en razonamientos tan inciertos como los que se analizan.

Las revoluciones sociales se caracterizan, entre otras cosas, por la movilización de masas, la cual se da, en consecuencia, como uno de sus elementos esenciales, en los movimientos revolucionarios, populistas de suyo, calificados siempre, quién sabe si con razón, como de izquierda.

En una etapa determinada del régimen maoísta, sus ideólogos, enfocando la conveniencia de las movilizaciones, lanzaron la consigna de la revolución cultural que habría de aglutinar a las masas en torno de la dirigencia maoísta a fin de completar la derrota del enemigo de clase.

Pero lo que ocurrió realmente se conoce hasta por filmes multipremiados, por ejemplo, *El último emperador*, de Bertolucci. Se consolidó la "unidad revolucionaria", sí, pero a costa del sacrificio de miles de vidas y de valores culturales cuyo rescate hubiese beneficiado a la nueva sociedad china. Un caso más de aplicación del paradigma maquiavélico: el fin justifica los medios.

¿No ha acontecido algo similar en los demás procesos revolucionarios o intentonas de revolución? El EZLN, recuérdese, lanzó la consigna, hasta por Internet, de lucha contra el genocidio del gobierno logrando una movilización impresionante. Ni genocidio ni guerra de exterminio han podido comprobarse pero, en cambio, se obtuvo el efecto deseado: debilitar moralmente, más aún, al enemigo y consolidar fuerzas.

Tiene que aclararse siempre que este tipo de señalamientos acostumbra malinterpretarse: se clasifican, de inmediato, sin mayores averiguaciones, como una toma de posición, lo cual puede ser cierto de conformidad con la lógica inflexible del dualismo maniqueo y antidialéctico, mas no en un enfoque nutrido por la dialéctica y el paradigma antimaquiavélico. Revelar debilidades o errores de un movimiento, por revolucionario que sea, no equivale a estimular la contrarrevolución, si se tiene buen cuidado de curarse en salud. Advirtiéndolo, *v. gr.*, que sin el EZLN no se hubiera atendido la penosa explotación del indígena chiapaneco.

Asimismo, no hace falta omitir los infundios y oscurantismos de los huelguistas de la UNAM. Puede y debe reconocerse, al mismo tiempo, su contribución inesperada a la transición democrática del México en vísperas del siglo XXI: poner en el orden del día la revisión de un modelo caduco de universidad y sociedad, bajo el criterio del Estado y el estado social "no-excluyente", a sabiendas de que ninguno de los pares de opuestos se da en condiciones de pureza absoluta, a lo largo del curso/discurso histórico. Dicho criterio favorecería el uso de algunos instrumentos indispensables del poder moral y de esa "plenificación ejecutiva" de la conciencia (Heidegger, 1997: 186) que nos dan la clave de una cohesión social basada en el respeto mutuo.

En cualquier forma, una de las conclusiones importantes derivadas de lo anterior, es que no hay una línea divisoria fija y

permanente entre izquierdas y derechas, mucho menos entre centro-izquierdas y centro-derechas, lo cual serviría para corroborar dos cosas: el papel de las mediaciones entre polos ideológicos y “la alianza como posibilidad histórica”, según reza el título del artículo de Lorenzo Meyer donde alude al México de 1821, al de 1913 y al actual (Meyer, 1999).

En el México de la transición democrática, no se trata de etiquetar, de un lado, al EZLN, paristas, PRD (cada uno de ellos con su clientela cautiva) y, del otro lado, a quienes no estén con ellos. Como tampoco procede tal línea divisoria en multitud de casos. Por ejemplo: Antonio Caso y Gómez Morín fustigando a supuestos ideólogos de la izquierda universitaria, como Lombardo Toledano. Los anarquistas rusos enfrentándose a Lenin hasta el punto de inmolarse en el genocidio de Cronstadt y Ucrania, cometido por el flamante Ejército rojo de Troski. La política cultural del florecimiento de múltiples flores convocada por Liu Shao-chi como un primer intento de romper los esquemas cuadrados de Mao. Los criterios cuestionadores de la revolución francesa, en un Jacques Solé o en un François Furet, cuyo libro, *Pensar la revolución francesa*, lleva, por cierto, un epígrafe memorable de Edgar Quinet: “Hay que crear un alma libre para revolucionar la Revolución, y ante todo, abstengámonos siempre de decir que un espíritu imparcial ultraja la Revolución.”

La tercera y última parte de *La révolution en questions*, de Solé, sirve, entre otras cosas, al refuerzo de una postura crítica de las improcedencias supuestamente revolucionarias contempladas, sin duda, en la frase de Jaurès utilizada como epígrafe por Solé: “Las revoluciones son la forma bárbara del progreso” (Sole, 1989).

Ahora bien, desafortunadamente, un discurso metapolítico, por más que se pretenda fundado e imparcial, es ideológico, dotado, en consecuencia, de razonamientos inciertos. Lo cual abarca también, no sólo mis propuestas, sino las muy valiosas y notables de Enrique Krauze y Guillermo Sheridan en el número de agosto de la revista *Letras Libres*. Claro que sería salomónica su propuesta del referéndum, bien administrado éste, sobre todo. Pero, ¿estarán sintonizados en ese canal los posibles receptores enfrascados en el conflicto UNAM?

Hasta aquí dos documentos probatorios de las tesis de nuestra filosofía de la historia y, claro, de los enfoques correspondientes al tema de ideologías políticas.

“Pueblo pervertido”

¿Cómo entra aquí la noción bolivariana de “pueblo pervertido”? Entra en una doble dirección, por el lado del curso y por el lado del discurso históricos, con respecto a los actores de la historia pero, también, en relación con el curso/discurso del observador cuyo producto es, en rigor, un metadiscurso. Entra, además, con un opuesto, el poder moral, que no alcanzó a entrever Bolívar como *SU* opuesto, o sea el correctivo necesario de la perversión de los pueblos. Mas hay que proceder por partes, empezando por la doble dirección.

En el nivel del curso/discurso bolivarianos, al pueblo lo ha pervertido la explotación colonial a lo largo de tres siglos. La Guerra de independencia desata el proceso emancipador que habrá de culminar si y sólo si se pudiesen realizar los máximos sueños del Libertador: la unidad de las nacientes naciones latinoamericanas, su anfictionía, y el poder moral correctivo de perversiones y abusos, favorecedor de la justicia y la libertad.

Esto es hablando en relación con su época y para su época. Pero hay más, supuesto que las nociones de pueblo pervertido y de poder moral rebasan el tiempo bolivariano, sus coordenadas espaciales y su sociedad, sus referentes y connotaciones propias. Lo cual ocurre al preñarse de pasado, presente y futuro, las tres dimensiones de la temporalidad, un segmento de historia, de suyo significativo, que se enriquece con referentes y connotaciones diversos, pertenecientes a otros cursos/discursos, digamos los de este fin de milenio. Una cuádruple dirección, pues, que engloba dos cursos/discursos, el nuestro, el del observador, con una plena conciencia dialéctica englobadora, como la que pedía Jaspers para sus categorías, conciencia que está en camino de su “plenificación ejecutiva”, bien diferente de la conciencia histórica con su presencia inmediata de la existencia total dividida.

Al enfocar pues las dobles direcciones del curso/discurso, surgen las connotaciones ocultas, en este caso las del “pueblo pervertido” con sus “débiles conciudadanos” cuyos miembros están entumidos “por las

cadenas, debilitada su vista en las sombras de las mazmorras (...) ¿serán capaces de marchar con pasos firmes hacia el augusto Templo de la Libertad?", se pregunta Bolívar en el *Discurso de Angostura*.

Las connotaciones van más allá de señalar la alusión evidente a la alegoría de la caverna, en *La república* platónica, porque dicha alegoría y, en consecuencia, el uso de ella, rebasa cualquier delimitación de época. Se aplica, desde luego, a la explotación colonial contra la cual lucha Bolívar pero, también, acordes con la "ejemplaridad descolonizadora" o el paradigma antimachiavélico, se aplica a todas las formas de explotación histórica, incluyendo las ontológicas entrevistas por Heidegger (v. *supra*).

La enajenación (=explotación o colonización) ontológica forma parte del significado de "pueblo pervertido", una vez que se opta por desplegar su abanico de connotaciones. Aun cuando figura al lado de las restantes enajenaciones (económicas, sociales, culturales), su importancia histórica ha sido ignorada o rechazada, por lo menos, al campo estricto de las filosofías metafísicas. Sin embargo, se comporta en cada uno de nosotros (a diferencia de las otras enajenaciones que son "externas" o socializadas) como la asimetría contradictoria entre el personaje y la persona, dos instancias que llevamos dentro, en pugna.

Se trata de un capítulo próximo a la consideración de una filosofía de la historia (posmoderna, desde luego) que no crea demasiado en la separación de lo público y lo privado, lo externo y lo interno, recordando siempre a Goethe, irremediablemente.

Ya encaminados, gracias a este enfoque, se impone la orientación correcta en función de criterios de poder. ¿Por qué el poder? Porque Bertrand Russell tuvo ocasión de demostrar "que el concepto fundamental de la ciencia social es el poder, en el mismo sentido en que la energía es el concepto fundamental de la física" (Russell, 1938: 11). Y conforme con esto, la referencia al poder servirá para iluminar la intrincada problemática de las enajenaciones, de la ontológica, en especial. Para lo cual, nada mejor que recurrir otra vez a Russell:

No hay esperanza para el mundo mientras el poder no sea domeñado y puesto al servicio, no de este o de aquel grupo de tiranos fanáticos, sino de toda la raza humana (...) (*ibid.*: 34).

La aserción de Russell parece, a primera vista, una utopía soñadora, irrealizable. ¿Cuál es la pertinencia con las cuestiones que nos ocupan? El *quid* estaría en la noción de "domeñar" como paso de lo particular a lo general, esto es, como mediación entre extremos concretos. Habrá que revisar la dialéctica "poder/contrapoder", junto con las clases diferentes de enajenación y, desde luego, la salida que se propone.

Hay un párrafo decisivo para esto en el *Discurso de Angostura* ya comentado, por cierto, en mi *Tiempo de Bolívar*:

Los anales de los tiempos pasados os presentarán millares de gobiernos. Traed a la imaginación las naciones que han brillado sobre la tierra, y contemplaréis afligidos que casi toda la tierra ha sido, y aún es, víctima de sus gobiernos. Observaréis muchos sistemas de manejar hombres, mas todos para oprimirlos (...) los pueblos miran con indolencia la gloria de vivir en el movimiento de la libertad, bajo la tutela de leyes dictadas por su propia voluntad. Los fastos del universo proclaman esta espantosa verdad (Bolívar, 1976: 106).

Cualquier observador atento de la historia universal tiene que hacer suya la idea expuesta por Bolívar, sin que por ello se vea obligado a aceptar toda la ideología que la sustenta: el socialismo anarquista de los revolucionarios franceses más radicales que los rousseauianos, ideología que le transmite Simón Rodríguez, el preceptor entrañable.

El párrafo señala la explotación propia de las formas conocidas de poder político, explotación que deriva de su particularismo, o sea, de que no se ha domeñado a fin de ponerlo al servicio, como dice Russell, del género humano en su conjunto, y no de intereses de grupo, trátase de naciones, partidos, clases sociales, etcétera. Lo grave es que no ha cambiado el panorama, por más que hayan "civilizado" el proceso las democracias modernas, a partir de la fecha (1819) del *Discurso* bolivariano.

Es básica, a lo largo de la historia, la polarización "universal/particular". El sacrificio de lo universal ha traído consigo algunos de los mayores crímenes de la historia cometidos, desde luego, en aras de valores universales que no dejan de invocarse, según ha pasado en grandes revoluciones sociales.

Por cierto, tales valores ya ni siquiera pretenden invocarse, en el caso de las actuales, y sangrientas, polarizaciones nacionalistas o supuestamente religiosas; constituyen una muestra clara de los

daños que puede ocasionar la exasperación particularista con sus maximalismos descalificadores.

La armonización "universal/particular" es tan decisiva que ha marcado los mejores momentos de la historia humana, cuyo recuento crítico daría la ejemplaridad de los "momentos estelares de la humanidad", según reza el título de un libro célebre. Se alude a la ejemplaridad de los valores y del paradigma antimaquiavélico, no a la de una historia cuya "normalidad" se concibe en función de una serie sucesiva de hechos, más o menos hazañosos, de tipo diferente: institucional, cultural, religioso, militar, etcétera.

El contenido básico de tal ejemplaridad radicaría en el principio russelliano de la conversión de los poderes particulares y particularizantes en universales. Y se le llama "principio" porque eso es, en la plena acepción de la palabra, el acto de domeñar al poder, transformándolo en contrapoder, domesticándolo, civilizándolo, quitándole lo salvaje y dañino.

¿Que dónde se ha visto semejante cosa? Ya se ha dicho: en los actos fundacionales, y en su repetición fundamental, de grandes experiencias históricas pertenecientes a los campos más diversos, hechos de veras revolucionarios como se ve en las fundaciones judías, cristianas, budistas, sufis, hinduistas, o en sus repeticiones de épocas tan diferentes como son la franciscana, la gandhiana o la de "renovadores" cuya renovación se vincula a experiencias de expansión de la conciencia (que ya no se dan en Occidente, por la crisis de lo sagrado, a partir de la modernidad).

Estas aparecen en el orden político, según se está viendo al re-visitarse el poder moral. Hay que dejar bien sentado, por supuesto, que en la fase de demolición de las revoluciones sociales, antes de que se pudran, se encuentran, casi siempre, elementos positivos de contrapoder que, en caso de haberse podido mantener vivos y actuantes, hubiesen impedido el paso al deterioro contrarrevolucionario. Tal es la lección de una postura gandhiana como la *ahimsa*, o la del poder moral bolivariano con las implicaciones anficónicas del congreso de Panamá (v. mi *Tiempo de Bolívar*).

En la página 105 (ed. cit.) del *Discurso de Angostura*, donde aparece, sin desarrollar, su noción de "pueblo pervertido" (cuya

relevancia se ve a la luz de la filosofía de la historia), puede leerse la siguiente sentencia: "la felicidad consiste en la práctica de la virtud".

Bolívar la escribe, consciente de sus resonancias estoicas, no sin subrayar las incompatibilidades entre ese tipo de felicidad y la perversión de un pueblo. De modo que es perfectamente legítimo discernir, *a contrario sensu*, que la felicidad de ese tipo sólo estaría al alcance de los pueblos que han aprendido a librarse de las cadenas de la perversión.

Se trata de un ideal irrenunciable, pero cada vez más alejado, quizás, de los objetivos históricos. En efecto, el panorama es desolador, sea que se trate de las sociedades consumistas o de las indigentes. La única esperanza consiste en la multiplicación de los ideales de contrapoder a lo Bolívar o Gandhi arraigados, no sólo en pequeñas comunidades, sino en naciones enteras. O sea, la sustitución, a escala planetaria, del paradigma maquiavélico por las mediaciones conducentes a instaurar el "reino de los fines" de que habla la moral kantiana: no considerar a los demás como un simple medio para sacar provecho, sino respetarlos en sí y por sí mismos.

La felicidad que reside en la práctica de la virtud, deberá tomar en cuenta otros marcos de una tradición filosófica que no responde propiamente a la bolivariana: la moral aristotélica del justo medio, la *medietas*, tantas veces comentada aquí.

El *quid* estaría en mostrar "de cuánto son capaces las virtudes políticas" (*Discurso de Angostura*, pág. 113), más que en reiterar la práctica aristotélica de las virtudes privadas, pues aun cuando éstas no se encuentren separadas de aquéllas por un abismo (ni menos riñan entre sí, sino al contrario), el hecho es que ni pueden, ni deben confundirse. Bastaría para tomar las precauciones del caso, el enfoque dualista, cuyo arraigo en la vida cotidiana se tiene que convertir en el punto de partida obligado de una filosofía de la historia que aspire a describir el mundo real de las ideologías, a fin de proponer su mejoramiento.

El hombre sabio en cuestiones morales (*spudeos*, le llama Aristóteles) sabe dar en el blanco del justo medio, evitando los desequilibrios extremosos, es decir, los excesos o defectos. El valeroso, por ejemplo, le atina al no caer ni en la temeridad ni en la cobardía. El esforzado sabe evitar el desgaste del desaliento o el enojo innecesario. El activo huye de la inactividad o de la hiperactividad. Abusos

de poder o impotencias, será contra lo que esté prevenido el detentador del poder, etcétera.

Claro que conviene hacer una advertencia, antes de extrapolar a ideologías políticas y morales públicas, sacando las conclusiones del caso: la sabiduría popular y el concepto del mundo y de la vida que nutren la mentalidad moderna, en Occidente, son antagónicas a la moral aristotélica del justo término medio, desgraciadamente. Y eso en todos los niveles, lo mismo en un Nietzsche que en el almacenamiento ideológico de las diferentes clases sociales. Si aquél proclamaba con gran euforia "hay que vivir peligrosamente" (lo cual le costó la cabeza, literalmente), la opinión pública, abanderada por los que la moldean, sólo sabe de desacatos, impertinencias, insensateces y demás arbitrariedades que caracterizan los agobios o penurias de la sociedad contemporánea. En todos los órdenes de valores, ésta se ve zarandeada, por impulsos excesivos o deficientes. Lo contrario de la dicha apacible anhelada por los filósofos clásicos.

En el orden de las ideologías políticas, no es mejor el panorama, como se comprenderá.

Si en el campo de las morales privadas, no se interesa la modernidad en la mira del justo medio, ¿qué podía ocurrir al tratarse de las ideologías políticas? De suyo, se han caracterizado siempre, a partir de la modernidad, por su atracción por los extremos, de izquierda o derecha, atracción rayana en la intemperancia, por lo general. De modo que, "mostrar a los hombres de cuánto son capaces las virtudes políticas" (Bolívar), requeriría, si se piensa en una semilla que pueda germinar, de una buena dosis de cambio interior, de revolución de las mentalidades, la verdadera revolución, que a casi nadie preocupa, muchísimo menos a los políticos demandantes, ay, de puras exterioridades.

Los ideólogos bolchevizes se empeñaron —de un modo bastante mecanicista e ingenuo— en que con sólo expropiar a los expropiadores de la plusvalía, dismantelando sus instituciones, se darían las condiciones para el advenimiento del hombre nuevo. Vano empeño, en el caso de que haya sido un empeño, real y efectivamente. El muro de Berlín, y demás símbolos de la corrupción de una idea, junto con el colapso ruidoso, desde adentro, de los regímenes

supuestamente revolucionarios, constituyen la refutación histórica, implacable, del engaño del siglo. Lo terrible es que el drama continúa en el fin del milenio: los activistas de todas partes pero, sobre todo, los del ex tercer mundo, han tomado en sus manos la estafeta de los bolcheviques. No cabe duda, el ser humano es el único animal que tropieza varias veces con el mismo obstáculo, hasta caerse.

En este repaso del *poder moral* bolivariano, considerado como quintaesencia, no sólo de su ideario político, sino de una filosofía de la historia centrada en los conflictos ideológicos de las sociedades modernas, debe insistirse en la noción bolivariana de gobierno ideal.

Recuérdese cómo se ha comentado su definición:

El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política (*Discurso de Angostura*).

No sería prudente, ni menos necesario, modificar esta definición. Todos y cada uno de esos objetivos mantienen su vigencia, en vísperas del siglo XXI. Es más: en el caso de las sociedades emergentes, cuya desigualdad social es alarmante, se impone con mayor fuerza la definición bolivariana. ¿Por qué? Porque tienen polarizada, concentrada del lado de los poderosos, la felicidad y la seguridad sociales, a quienes tampoco afecta gran cosa cualquier estallido de inestabilidad política, propio de los atrasos económicos.

Pero ya sin volver a discutir la cambiante idea de felicidad, sea individual o de los pueblos, vale la pena poner en conexión dos párrafos diferentes del *Discurso de Angostura*, el que da los rasgos del gobierno ideal y el que glosa la dedicatoria del "elocuente Volney" (muy leído entonces) en su *Meditación sobre las revoluciones de los Imperios*, más conocida bajo el título de *Las ruinas de Palmira*:

(...) la excelencia de un gobierno no consiste en su teoría, en su forma, ni en su mecanismo, sino en ser apropiado a la naturaleza y al carácter de la nación para quien se instituye.

Un comentario cabal de su noción de excelencia gubernamental, máxima excelencia política, debe remitir a los criterios pragmáticos

de interpretación de lo real, más que al cientismo positivista a lo Taine y Renan, que parece anunciar.

Por lo demás, la excelencia gubernamental se vincula estrechamente a los ejercicios utópicos, pero irrenunciables, de no-explotación que constituyen el sentido de la historia, su finalidad, en los marcos democráticos de la identidad ética, de acuerdo con los planteamientos de María Pía Lara, punto de arranque de esta investigación.

Debe añadirse a lo anterior que un enfoque irreprochable, como el de Bolívar, acaba por convertirse en sitio de convergencia de idearios antagónicos. Por ejemplo, los neoliberalismos y sus opuestos supuestamente de izquierda, todos coinciden en sostener que la aplicación de los principios depende en última instancia de cada país.

Sin embargo, hay datos al respecto que deben tenerse presentes: la Unión Soviética proclamó siempre el derecho de los pueblos a elegir su propia vía al "socialismo" o su camino revolucionario; eso fue en teoría, pues en la práctica, siempre impuso sus directivas, hasta que el mariscal Tito y Mao se declararon en rebeldía.

Claro que circunstancias tales de *Realpolitik* no anulan la validez del aserto bolivariano. En este caso persiste su necesidad de vigencia, como en tantos otros aspectos de su ideario, a pesar de la hostilidad que despertaran aún en vida de Bolívar, no se diga hoy en día, a nivel de la mentalidad promedio con que se les aborda, por los bolivarianos, inclusive.

En esto de la aplicación indiscriminada de un modelo o de principios determinados, contra la cual previene Bolívar, se dan cuestiones bien interesantes. Una de ellas es la acentuación de la desigualdad centro/periferia y otra la de la corrupción/pobreza extrema.

Parece, a primera vista, que este planteamiento resultara no pertinente o improcedente, que no tuviese nada que ver con el asunto. Pero es que la trama del tejido social, no se diga la del discurso, al aumentar su complejidad, se vuelve sutil y bastante oscura.

Es así como el gran tema de la aplicabilidad de un modelo, que es el del inciso bolivariano citado arriba, se desprende sin esfuerzo de noticias cotidianas.

Leo, por ejemplo, en el periódico de hoy (29/9/99), las advertencias de James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, al inaugurar, en Washington, la asamblea del BM y el FMI con los representantes financieros de los 182 países pertenecientes a estos organismos.

Principia por recordar que "de los 6 mil millones de personas que somos ahora en el planeta, 3 mil millones viven con menos de dos dólares diarios y 1.3 mil millones con ingresos de menos de un dólar por día (...) Este no es un legado que podamos dejar a nuestros hijos (...) Los malos gobiernos, con falta de transparencia, corrupción y crimen, son el principal impedimento para el desarrollo y la reducción de la pobreza". El Banco Mundial, prosigue Wolfensohn, trabaja con más de 24 países para intentar abatir la corrupción (...) México es uno de ellos. Hasta aquí la noticia.

Según se ve por lo anterior, los nichos de la tecnocracia internacional están muy lejos de ignorar los tradicionales enfoques humanísticos referentes al buen y mal gobierno; en cambio, la inversa no ocurre, por desgracia: las clases políticas, que se dicen profesionalizadas, acostumbran, no sólo ignorar, sino hasta despreciar, los más elementales datos técnicos del sistema en que se mueven. Suele ocurrir, por lo menos, en el campo de las oposiciones de izquierda, en las naciones periféricas.

Y a propósito, es interesante recordar cómo trascendió el tema del buen y mal gobierno el área de los saberes humanístico-filosóficos *stricto sensu*, procedentes de la tradición platónica. Son famosos, en efecto, los frescos cuatrocentistas de Ambrosio Lorenzetti alusivos al tema, en el palacio comunal de Siena.

Tampoco han sido los grandes estadistas completamente ajenos al tema. Claro, un De Gaulle, un Churchill, un Roosevelt. O guías como Juana de Arco. No necesitan llamarse Simón Bolívar o Gandhi o Mandela. Pero lo cierto es que el paradigma maquiavélico es el paradigma y punto. Los que se han apartado de él constituyen la excepción de la regla. Esto es la modernidad y ni remedio. Así somos, lo cual no quiere decir que siempre seguiremos igual. La abundancia de los cuestionamientos del poder conduce a los cuestionadores que, aunque sean esporádicos, remiten al embrión de una puesta en práctica verdaderamente revolucionaria: la de situaciones políticas alimentadas por el paradigma antimachiavélico.

Aquí radica la importancia de proseguir con el Poder Moral bolivariano, un razonamiento incierto, a fuer de ideológico, pero que, a diferencia de las ideologías políticas en uso, ostenta una función positiva, liberadora. Si ésta llegase a su plenitud histórica, será porque han prevalecido las mediaciones positivas entre medios y fines, entre sujeto y objeto, curso/discurso, bien/mal, etcétera; lo cual equivaldría a adentrarse en los terrenos de la realización humana y la libertad que Marx, equivocadamente, hacía depender del triunfo de una de las clases sociales en pugna, descuidando por completo el alma de las mediaciones entre opuestos, o sea, el logos del diálogo, la negociación política, precisamente, descalificada como "transa" contrarrevolucionaria por los adictos de una Causa maximalista cuya peligrosidad crece con el tiempo.

La perspectiva del Poder moral abre pues el camino de una genuina filosofía de la historia: la que permite detectar tendencias del curso/discurso ignoradas, por lo general, pero no por eso desdeñables. Su refuerzo y extensión constituiría, en efecto, el potencial emancipador de la realización humana, diferenciado claramente de los fanatismos y resentimientos políticos que nutren las mistificaciones al uso, a partir de la Revolución francesa, en los casos de cursos y discursos supuestamente "revolucionarios", "radicales", "dialécticos", "izquierdistas". Intentar la desmistificación correspondiente es el gran tema al cual conduce el presente libro y, claro, el Poder moral.

Para formar un gobierno estable se requiere la base de un espíritu nacional, que tenga por objeto una inclinación uniforme hacia dos puntos capitales: moderar la voluntad general y limitar la autoridad pública. Los términos que fijan teóricamente estos dos puntos son de una difícil asignación; pero se puede concebir que la regla que debe dirigirlos es la restricción, y la concentración recíproca a fin de que haya la menor frotación posible entre la voluntad y el poder legítimo. Esta ciencia se adquiere insensiblemente por la práctica y por el estudio. El progreso de las luces es el que ensancha el progreso de la práctica, y la rectitud del espíritu es la que ensancha el progreso de las luces (Bolívar, 1976: 120).

Entre los hombres de poder, sólo el que lo cuestiona, gracias a su prurito de contrapoder, da en el blanco. ¿Y cuál es el blanco de ese

hombre de *sindéresis*, llamado *spudeos* por Aristóteles? Nada menos que el punto intermedio de equilibrio entre los eternos adversarios: la sociedad civil con su voluntad general, de un lado y, del otro, la autoridad pública. Las luces de la razón guiadas por la rectitud del espíritu (el poder moral) suministran el entrenamiento indispensable para afinar la puntería.

Se tiene ahí una receta práctica, sin duda; mas de un poder justiciero o contrapoder que desdeña los paradigmas maquiavélicos, alejado, en consecuencia, de las prácticas habituales de los poderosos. Se revela, además, una grandeza de alma nada común, timbre de orgullo en aquellos tiempos, y hoy casi motivo de vergüenza.

"Rectitud de espíritu", además, ha de servir para apuntar, con la mejor de las actitudes bolivarianas, a la esfera de los valores éticos, donde se intuye, gracias al concepto de Poder moral, que no hay ley de la guillotina que valga entre el ser y el deber ser, ni falacia alguna en transitar libremente de un opuesto al otro, sirviéndose de las mediaciones; por todo lo cual se está en la base de los paradigmas antimachiavélicos, la unidad de ontología y deontología, poder y contrapoder, desacreditada como imposible en sesudas meditaciones filosóficas, apartadas de la realidad, sin embargo.

Dicha unidad en el enfoque ha ganado en importancia con el tiempo. Los años posmodernistas, en efecto, parecen haber exagerado el papel histórico de la diversidad, no se diga de las contradicciones sociales. Con éstas se han refocilado filosofías enteras, como los marxismos, hasta el punto de pretender resolverlas con el aumento, supuestamente revolucionario, de la tensión entre ellas, desdeñando la búsqueda del equilibrio. Como si se tratara de imponer, a toda costa, el esnobismo consagrado por Nietzsche en la célebre fórmula: hay que vivir peligrosamente. La cual, por cierto, forma parte de la superesnob inversión nietzscheana de los valores y, desde luego, de los dudosos géneros de vida posmodernos, sean activistas, hippies, punks o nazifascistas. Para no decir nada de los estilos consumistas, alentados por las economías del lucro, que despiertan una voracidad insaciable mucho más peligrosa y dañina que las actitudes abiertamente desafiantes.

A estas alturas, nadie podrá ver, en el párrafo y medio siguiente del *Discurso de Angostura*, un simple ejemplo de retórica conservadora, y no una muestra de los alcances del Poder moral:

El amor a la patria, el amor a las leyes, el amor a los magistrados, son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano. Los venezolanos aman la patria, pero no aman sus leyes; porque éstas han sido nocivas y eran la fuente del mal. Tampoco han podido amar a sus magistrados, porque eran inicuos, y los nuevos apenas son conocidos en la carrera en que han entrado. Si no hay un respeto sagrado por la patria, por las leyes y por las autoridades, la sociedad es una confusión, un abismo; es un conflicto singular de hombre a hombre, de cuerpo a cuerpo.

Para sacar de este caos nuestra naciente República, todas nuestras facultades morales no serán bastantes si no fundimos la masa del pueblo en un todo; la composición del gobierno en un todo; la legislación en un todo; y el espíritu nacional en un todo. Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa (p. 121, ed. cit.).

La lección que se desprende rebasa las circunstancias independentistas de la lucha bolivariana. Sus conceptos están vigentes para las circunstancias actuales de países como México, donde no se tiene una cultura de la legalidad (Federico Reyes Heróles), a fuer de identificar leyes y gobernantes ("magistrados", dice Bolívar) con corrupción. Fundir, entonces, en un todo, masa del pueblo, gobierno, legislación y espíritu nacional, ¿no constituiría el máximo *desideratum* del Poder moral, esto es, de un verdadero proyecto de nación? Tarea de fundición o unión (y de fundación) a la que sólo puede llegarse si y sólo si los científicos sociales identificaran perfectamente cada uno de los obstáculos a enfrentar, proponiendo las correspondientes mediaciones para superarlos.

Con tales aclaraciones, no hace falta insistir en que un enfoque dialéctico está prevenido contra los ataques maniqueos e irracionistas, por lo cual será fácil demostrar lo infundado de las reacciones suscitadas por el siguiente párrafo del *Discurso de Angostura* (que junto con su idea de ciertas instituciones "vitalicias", habría que rescatar del basurero de la historia, adonde ha ido a parar por la incomprensión generalizada):

La educación popular debe ser el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso. Moral y luces son los polos de una República, moral y luces son nuestras primeras necesidades. Tomemos de Atenas su Areópago, y los guardianes de las costumbres y de las leyes; tomemos de Roma sus censores y sus tribunales domésticos; y

haciendo una santa alianza de estas instituciones morales, renovemos en el mundo la idea de un pueblo que no se contenta con ser libre y fuerte, sino que quiere ser virtuoso. Tomemos de Esparta sus austeros establecimientos, y formando de estos tres manantiales una fuente de virtud, demos a nuestra República una cuarta potestad cuyo dominio sea la infancia y el corazón de los hombres, el espíritu público, las buenas costumbres y la moral republicana. Constituyamos este Areópago para que vele sobre la educación de los niños, sobre la instrucción nacional; para que purifique lo que se haya corrompido en la República; que acuse la ingratitud, el egoísmo, la frialdad del amor a la patria, el ocio, la negligencia de los ciudadanos; que juzgue de los principios de corrupción, de los ejemplos perniciosos; debiendo corregir las costumbres con penas morales, como las leyes castigan los delitos con penas afflictivas, y no solamente lo que choca contra ellas, sino los que las burla; no solamente lo que las ataca, sino lo que las debilita; no solamente lo que viola la Constitución, sino lo que viola el respeto público. La jurisdicción de este Tribunal verdaderamente santo, deberá ser efectiva con respecto a la educación y a la instrucción, y de opinión solamente en las penas y castigos. Pero sus anales, o registros donde se consignen sus actas y deliberaciones, los principios morales y las acciones de los ciudadanos, serán los libros de la virtud y del vicio. Libros que consultará el pueblo para sus elecciones, los magistrados para sus resoluciones y los jueces para sus juicios. Una institución semejante, por más que parezca quimérica, es infinitamente más realizable que otras que algunos legisladores antiguos y modernos han establecido con menos utilidad del género humano (Bolívar, 1976: 121-122).

Los ideales que inspiraban esta propuesta del Poder moral, encarnaban lo mejor de la Revolución francesa, el discurso de los derechos del hombre, no el discurso de la guillotina y, claro, en el estilo retórico de la época. Los nuevos bríos de la nación recién surgida, como en 1826 de la Bolivia donde su creador reiterara su propuesta, ante la legislatura correspondiente, hicieron concebir la esperanza de la comprensión y el apoyo. No fue así, sin embargo; el proyecto político más ambicioso de Bolívar, junto al de las alianzas de las nacientes naciones en trance de fortalecer su independencia, sería derrotado, víctima de los intereses mezquinos de los devotos de paradigmas maquiavélicos.

Para alguien que no tenía pelos en la lengua, como el Libertador, esos intereses tenían nombre y apellido. En varias ocasiones, los desenmascara para la posteridad, sobre todo durante las conversaciones de Bucaramanga con su edecán francés Peru de Lacroix, en vísperas de la Gran Convención de Ocaña (1828):

Vea usted la conducta de Santander en Bogotá, durante mi ausencia; la de Páez en Venezuela; la de Bermúdez en Maturín; la de Arizmendi en Caracas; la de Mariño entonces y en todos los tiempos; la de Padilla en Cartagena, y se convencerá usted que todos ellos, ocupando los primeros destinos de Colombia, han contrariado mi marcha, han impedido la organización del país, han sembrado la discordia, fomentando los partidos, perdida la moral pública e insubordinado el ejército. Ellos, pues, con ciertos grados de diferencia, son los únicos autores de los males de la patria, de la disolución de que está amenazada la República y de la desastrosa anarquía que se está preparando (Peru de Lacroix, 1980: 37).

Se acota, primeramente, saliéndole al paso a los “críticos” mal informados, tipo Marx, que *partidos*, en esa época en que no los había, significa *facciones*; y después, que para la *historia moral* (Todorov) que se ambiciona y, sobre todo, por su aplicación actual, era obligado transcribir íntegramente el párrafo bolivariano de denuncia. Las prácticas políticas habituales, en México, por lo menos, optan por los silencios cómplices o, en el mejor de los casos, por el empleo de expresiones enigmáticas, oraculares, que empeoran las confusiones prevalecientes en momentos álgidos: *v. gr.*, matanza en Tlatelolco (1968), crisis de la UNAM (1999), casos de delincuencia política como el asesinato del candidato Colosio a la presidencia de la República. Para no insistir más en este fenómeno tan negativo del engaño y la mentira que se encuentra en el polo opuesto de las actitudes bolivarianas, gandhianas, mandelianas, y que constituyen, por desgracia, la tónica del comportamiento, durante el siglo XX, de las mal llamadas izquierdas comunistas, según se experimentó en la Unión Soviética, países y partidos que giraban en torno de su órbita.

Desde luego que el caso de la valiente veracidad tipo Bolívar se explica en función del paradigma antimaquiviélico y el espíritu de contrapoder, del mismo modo que su contrario depende de la

adopción, consciente o inconsciente, del paradigma maquiavélico. Las mal llamadas izquierdas responden demasiado a éste; no han sabido crear, en consecuencia, lo que se han propuesto en las diferentes revoluciones encabezadas por ellas, a lo largo del siglo XX. Lo cual constituye toda una dialéctica de la mistificación y la desmistificación que habrá de emprenderse, bien documentada, si se pretende superar, en el siglo XXI, el lastre de una izquierda infiel a sus propios principios y orígenes, pues, si principiaron, en efecto, con el discurso democrático, universal, de servicio y contrapoder, el de los derechos del hombre y del ciudadano, ¿qué les ocurrió después? ¿Qué les ocurre apenas principia el discurso de la guillotina y, luego, al coronarse emperador Napoleón o apenas toman el poder los bolcheviques? Sobreviene la mistificación y la antidemocracia. De la dialéctica unificadora de lo universal se pasa a la antidialéctica de los intereses particulares y unilaterales. En su oportunidad, Bolívar comentó el significado triste del paso napoleónico. Por lo que atañe a los bolcheviques, no hubo que esperar a la demolición troskista de una revolución casi democrática en sus orígenes, pues en vida de Lenin, el Ejército Rojo, organizado por Troski, se estrenaba con los genocidios de las comunas autogestivas de Ucrania y de los marineros de la base de Cronstadt. Tenía que ser. Se trasladaba al curso de la historia, lo que estaba escrito en el discurso de Marx: la dictadura del proletariado, un discurso de poder, no de contrapoder. El paradigma maquiavélico que nutre el curso/discurso del activismo mal llamado de izquierda, a lo largo y lo ancho de todo el siglo XX. No es más de izquierda, a partir del momento en que se sofoca el germen de contrapoder. Lo hacen tendencias mutiladoras, unilaterales, que producen efectos destructivos y oscurantistas análogos a los que se impugnan en el capitalismo, aun cuando pudiesen parecer, a primera vista, la imagen misma del progreso y la generosidad. Así es como al alentar reivindicaciones particulares de etnias, lo mismo en los Balcanes que en Chiapas, se van ahondando desgarramientos del tejido social, en vez de buscar la cicatrización y la unidad, esa unidad dialéctica que se atisba en el clamor de Bolívar. Repetimos: aun cuando se trate, en apariencia, de causas tan nobles como la de los derechos indígenas. No tiene por qué privar lo particular sobre lo general. En buena dialéctica. Hay que armo-

nizarlos. ¿No responde esto a la vocación universalista de los orígenes de las izquierdas, hoy sepultados en el olvido? De con formidad con tales criterios, ¿no es así como pueden esclarecerse las crisis del fin del milenio y, desde luego, las mexicanas?

Con un Poder moral establecido a fondo, más que revisitado, se crearían las condiciones de posibilidad para enfrentar exitosamente los mesianismos fundamentalistas (entre los cuales se incluye la "izquierda" activista tipo Chiapas o UNAM; o los movimientos guerrilleros terroristas; o la narcopolítica; o los nacionalismos fanáticos; las desigualdades históricas; los consumismos desenfrenados del sistema capitalista) que hoy por hoy amenazan la integridad humana.

Tal sería la dirección correcta de un cambio de paradigma y del impulso de formación de lo inédito: nuevas clases políticas y una nueva izquierda, renovadas, en verdad, bolivarianas y gandhianas, con la mentalidad del siglo XXI.

Ahora bien, los factores del cambio son muchos, dentro de la globalización. Uno de ellos es un cambio en sí mismo favoreciendo, quizás como ningún otro, la instauración, no muy remota, del paradigma antimaquiavélico. Se trata de las nuevas situaciones mundiales creadas al aplicar, en forma audaz e inédita hasta la fecha, la defensa de los derechos humanos y de la ecología, saltando por encima de las limitaciones tradicionales impuestas por la práctica de un derecho internacional de no intervención en el coto soberano de las naciones. El ejemplo más sonado para ilustrar este cambio de los tiempos es el del juicio contra el general Pinochet, juicio que obliga a la reflexión siguiente: no se puede ya cometer impunemente crímenes políticos por parte de un dictador, porque habrá alguien que demande una responsabilidad penal, no sólo ética. Es el caso también de las ONG y grupos afines que desempeñan misiones internacionales, así como el de las políticas de certificación puestas en práctica por el gobierno estadounidense a fin de mejorar el desempeño de los gobiernos de los países latinoamericanos que figuran en la órbita geográfica de la producción y distribución del narcotráfico.

Las tendencias señaladas que atañen al cambio del paradigma maquiavélico conducen otra vez a los planteamientos marxistas del concepto de ideología, los cuales insistían en los rasgos negativos de

ésta: mistificación y falsa conciencia; intereses de clase disfrazados tras un discurso político engañoso. Rasgos propios, precisamente, del paradigma maquiavélico que se impone de un modo inconsciente en el curso/discurso político de la modernidad. Rasgos privativos de la mentalidad maniquea, antidialéctica, adquirida sin trabajo por las sociedades modernas habituadas, entre otras cosas, al divorcio de ética y política. Lo cual explica, sin justificaciones, que todo un Marx (no se diga sus seguidores, de los que él mismo renegaba) postulara teorías unilaterales y antidemocráticas, como la dictadura del proletariado.

Esta antidialéctica, tan natural y espontánea, que afecta de raíz a filosofías supuestamente dialécticas, es la que se ve cuestionada por las tendencias de contrapoder, si bien excepcionales aún, pues se trata de excepciones a la regla maquiavélica, cada vez con mayor presencia en el ámbito del curso/discurso político y, claro está, del ideológico. Así es como parece estar dándose el paso de la antidialéctica "natural" y antidemocrática a la dialéctica democrática "contranatura", aludida ya al principio de este escrito.

En su propuesta de Poder moral, llegó Bolívar al grado de incluirlo como una parte de su proyecto de Constitución, presentado ante el Congreso de Angostura, con el preámbulo y las explicaciones del caso que ofreciera en el célebre *Discurso inaugural* cuya glosa se ha venido haciendo aquí (y en mi *Tiempo de Bolívar*).

El Congreso lo consideró "como de muy difícil establecimiento, y en los tiempos presentes absolutamente impracticable", acordando, sin embargo, que se imprimiese como un apéndice a la Constitución a fin de invitar a los sabios del mundo entero a pronunciarse sobre el tema.

Los tiempos parecen haber madurado desde entonces. Si el curso/discurso de la historia continúa por donde va, después de la caída estrepitosa de la URSS y satélites, habrá de iniciarse el debate sobre "la composición, elección, duración, prerrogativas y funciones" del Poder moral, cuyos cuarenta miembros se llamarían areópagos. Este nombre se apega a las predilecciones humanísticas de la clase de los letrados a la cual pertenecía Bolívar. En consecuencia, no se justifica el nombre en la actualidad, pero sí la institución, a menos que se retrocediera por completo en el camino recorrido a partir del momento en que se colapsa el mal llamado socialismo real.

Su colapso reviste múltiples significados de importancia para el advenimiento del Poder moral. Se resaltan tres:

1. Se acaba la identificación —no importa que ésta haya sido equivocada— entre poder revolucionario, de izquierda, y “socialismo”. Aparecen las ideologías supuestamente de izquierda para luchar contra el nuevo fantasma de éstas, el neoliberalismo, sucedáneo del imperialismo. En los países emergentes, tales ideologías suelen adoptar desplantes extremistas capaces de pasar a la crítica de las armas, como en el caso del EZLN. Al evidenciarse, sin embargo, las limitaciones crecientes de estas agrupaciones para llenar el vacío de poder dejado en su desaparición por el “comunismo”, empiezan las cúpulas políticas e intelectuales a mostrar su preocupación por redimensionar las instituciones de acuerdo con una base ética. Esta nueva sensibilidad se corresponde con la idea bolivariana de Poder moral.

2. Principia a extenderse la convicción de que el paradigma maquiavélico no es ya una empresa cuya rentabilidad siga siendo indiscutible. Su culto a la eficacia, en detrimento de los valores de contenido humanístico, desembozaba una mentalidad tecnocrática, absorbente, superficial, antidialéctica. Así aparece en *El príncipe*, libro fundador, donde Maquiavelo no se propuso abogar por los ideales renacentistas de la realización humana, la *kalokagathia* griega. Tenía en mente otra cosa que le abrió las puertas de par en par a lo que él ni soñaba entonces: la mentalidad tecnológica que pierde el sentido de los valores últimos a para confundir éstos con simples medios instrumentales; confusión en la que incurren algo muy propio de la modernidad: las ideologías revolucionarias, especialmente las marxistas, tecnocráticas a más no poder, pese a proclamar a todos los vientos que han luchado y lucharán por los ideales del “hombre nuevo” (expresión paulina, aun cuando no se acostumbra decir).

3. Al iniciarse en este fin de siglo la crisis del paradigma maquiavélico, empieza a resquebrajarse todo su aparato de valores. Uno de ellos es la separación de moral pública y privada, casi tan “evidente” como el principio de las instituciones laicas del Estado liberal.

Sin embargo, la similitud no procede. El principio laico responde a una ley elemental de justicia dialéctica que si se rompiera pro-

vocaría el patrocinio de una religión oficial y la segregación del resto cuya existencia se vería amenazada peligrosamente, vulnerando las reglas de la convivencia democrática.

Estos efectos perniciosos, y otros peores, son los que se han producido con el divorcio forzado de las dos morales: la pública y la privada. Divorcio que proviene de la división histórica entre las categorías de público y privado, sancionada por el derecho romano, cuya impronta ha marcado con su sello las instituciones modernas, a partir de la legislación napoleónica. Habermas recordó los orígenes griegos del par categorial en *La transformación estructural de la vida pública*:

En la ciudad-estado griega plenamente formada, la esfera de la polis, común al ciudadano libre (*koyne*), está estrictamente separada de la esfera del *oikos*, en la que cada uno ha de apropiarse aisladamente de lo suyo (*idia*). La vida pública se desenvuelve en el *agora*, pero no está localmente delimitada: la publicidad (= lo público) se constituye en la conversación (*lexis*), que puede tomar también la forma de la deliberación y del tribunal, así como en el hacer común (*praxis*), sea ésta la conducción de la guerra o el juego pugnaz. (...) el reino de la necesidad y de la transitoriedad permanece anclado en las sombras de la esfera privada. Frente a ella se alza la publicidad (lo público), según la autocomprensión de los griegos, como un reino de la libertad y de la continuidad. A la luz de la publicidad todo se manifiesta tal como es, todo se hace a todos visible. En la conversación entre ciudadanos fluyen las cosas hacia el lenguaje y ganan forma; en la disputa entre iguales sobresalen los mejores y ganan su esencia: la inmortalidad de la fama. Así como la necesidad vital y el mantenimiento de lo necesario para la vida están pudorosamente ocultos tras los límites del *oikos*, así también ofrece la polis el campo libre para la mención honorífica: los ciudadanos trafican como iguales con iguales (*homoioi*), pero todos procuran la preeminencia (*aristoein*). Las virtudes, cuyo catálogo codificó Aristóteles, se preservan tan sólo en la publicidad (lo público), allí encuentran reconocimiento (Habermas, 1981: 43-44).

En esta página admirable del filósofo alemán se palpan casi las costumbres de la Hélade, amén de lo que más interesa aquí: la carga histórica que tiene uno de los dualismos claves de Occidente. No es pues gratuito ni reciente el sistema polar que rige los hábitos

institucionales o domésticos. Y que conste la incorporación aristotélica de las virtudes a los hábitos, convirtiendo simplemente aquéllas en hábitos privilegiados que escogen la realización de la esencia humana: *hexis proairetike*, en la *Ética a Nicómaco*.

Claro que existe tal dicotomía, como en general el sistema dicotómico. En un enfoque de filosofía de la historia, se tiene que asumir, cosa que se hizo en mi *Tiempo de Bolívar*. La cuestión estriba en establecer su condición problemática. Al hacerlo, se adquiere conciencia de los efectos perversos, a fuera de antidualéticos, maniqueos y antidemocráticos, de las polaridades, incluyendo "privado/público". No hay duda de la implantación moderna, a partir de Maquiavelo, del sistema de poder político en el extremo opuesto al de la moralidad, con el rechazo paralelo de ésta a la órbita de lo privado. He aquí la razón de por qué en un programa de filosofía de la historia latinoamericana se le dé prioridad a una voz como la de Bolívar que, entre otras cosas, propone un control democrático del poder con la moral, pues no se trata, según una mala interpretación, de controlar lo ético que es libertad, *hexis proairetike*, de Aristóteles, voluntad autónoma de Kant, *choix*, de Sartre, etcétera. Ni tampoco se trata de convertir en un diferendo las diferencias entre las dos morales; mucho menos se trataría de sacrificarlas, a ambas o a una de ellas, en aras de los intereses políticos o de los disfraces del poder.

Ahora bien, pensar en someter éste a los sistemas morales, es arrostrar los riesgos de una ardua conflictiva social, pese al aprovechamiento posible de los factores de solidaridad y colaboración que se dan en algunos niveles de la sociedad.

La oposición que ha suscitado el Poder moral se debe, en buena medida, a que se interpretó como el propósito de dominar desde fuera lo que en sí y por sí es dominio.

La mentalidad romántica de Bolívar es la misma que produce el culto a los héroes en un Carlyle, un Emerson, un Nietzsche, un Wagner. Eso lo conduce a su idea de una junta de notables (el Arcópago) para corregir los abusos de poder y sus prácticas desnaturalizadoras. Si él hubiese mostrado cómo se puede generar desde adentro del poder un dispositivo de autoevaluación y autocorrección, habría despejado el camino de su proyecto de Poder moral.

Tales esfuerzos son los que parecen multiplicarse ahora, a todos los niveles, aunque, por desgracia, en forma inconexa, casi arbitraria, sin un impulso ordenador, sistemático, global y particular. Así es como se manifiestan azarosamente ideas que responden como pocas a las necesidades del mundo de mañana, dotado de calidad de vida, un mundo que dejaría de ser "in-mundo" a fin de realizarse satisfactoriamente.

El contrapoder en guías como Juana de Arco o Las Casas, estadistas y luchadores sociales como Bolívar, Gandhi, Mandela, Martin Luther King, Vaclav Havel; en filósofos como Thomas More, Bacon, Kant, Emerson, los socialistas utópicos, Proudhon, Teilhard de Chardin, Russell, Heidegger, Sartre, Foucault, Bunge, Villoro. En la implantación por los anarquistas rusos de comunas autogestivas (Ucrania, Kronstadt) sofocadas a sangre y fuego por Lenin y Trotski. En fin, tantos intentos aislados, aquí y allá, caóticos, utopistas cuyos afanes trataron de concretarse, a veces, no sin incurrir en lo contrario que se proponían.

En el curso/discurso de carácter económico, se dan quizá los mejores indicios reveladores de los inicios de una nueva época en las cuestiones del poder político, la cual habrá de coincidir con los albores del siglo XXI.

Deben aprovecharse en beneficio del paradigma antimaquiavélico, planteamientos cuyo origen está en el discurso económico, por más que lo hayan trascendido gracias a la exitosa posición social de sus autores. Algunos grandes magnates de las finanzas, intelectuales cotizados y hasta uno de los últimos premios Nobel de economía parece que se hubiesen puesto de acuerdo en uno de los principios clave del antimaquiavelismo: los valores y las virtudes sociales como motor de la historia generando progreso y desarrollo económico. Se publican libros enteros sobre la materia, de los cuales, *Confianza (Trust)*, el de Fukuyama, da una idea por el simple título. Su concepto de capital social no dejará de repercutir en las sociedades informáticas del siglo XXI, así como la interacción que se desprende de tal enfoque entre virtudes públicas y privadas.

Es un camino paralelo al que siguen apreciaciones cada vez más frecuentes sobre la necesidad *económica*, ya no sólo por razones

morales de justicia social y respeto a los derechos humanos, de remediar la creciente desigualdad entre las clases.

Nada mejor que recordar todo esto para determinar las nuevas condiciones que se están creando a fin de establecer con fundamento lo que pudiera llamarse la necesidad *política* del Poder moral, o sea, del paradigma antimaquiavélico.

Esta necesidad, por cierto, resalta más de bulto que la económica. De ahí que Fukuyama resulte tan impugnado, a despecho de apoyarse en datos empíricos, y no en invenciones, con los cuales se propone responder a este tipo de preguntas:

¿Acaso no se ha creado el moderno sistema de contratación y legislación comercial precisamente para obviar la necesidad de que los integrantes de una sociedad comercial confíen unos en otros, de la manera en que lo hacen los miembros de una familia? (...) ¿Acaso no es verdad que las empresas basadas en fuertes vínculos familiares y obligaciones morales no escritas terminan degenerando en nepotismo, amiguismo y, en general, en una forma equivocada de tomar decisiones empresariales? ¿No constituye, de hecho, la sustitución de las obligaciones morales informales por otras, formales y legalmente transparentes, la esencia misma de la vida económica moderna? (Fukuyama, 1996: 173).

Si Fukuyama, en las cuestiones anteriores, se refiere en exclusiva a los círculos empresariales, ello se debe a su proximidad con ellos, no porque dichos planteamientos sean ajenos al campo laboral.

Al extenderlo a éste, saltará a la vista la insuficiencia de los aparatos legales modernos en lo que atañe al mundo del trabajo, al igual que lo señalaba con respecto a las actividades de los negocios. La legislación, en ambos casos, es condición necesaria, pero no suficiente, de la seguridad laboral y de la creación de riqueza, respectivamente.

Es entonces donde hacen su aparición las virtudes sociales tales como la confianza, la honradez, la colaboración, la solidaridad. No lo dice Fukuyama, pero son virtudes público/privadas, a la vez, si de veras se atiende a enfoques científicos que corrigen las dicotomías rígidas.

De un modo semejante a los correctivos especificados por discursos del tipo de *Confianza*, se tiene el recurso de los cur-

sos/discursos de contrapoder y, en especial, del Poder moral, en lo que se refiere a la teoría y la práctica de los correctivos que enfilan hacia el nuevo paradigma antimaquiavélico. Con una doble advertencia, cuyo olvido intermitente, a lo largo del curso/discurso, será siempre algo inevitable:

1. La apertura de requerimientos axiológicos ajenos antes al mundo de la política.

2. La profusión de hechos cuestionadores del poder, sea o no revolucionario, que hacen gravitar en torno de lo concreto y aprobado ese tipo de cuestiones, alejándolas de los delirios utopistas que las absorbían antes, por completo.

No es gratuita o espontánea, ni menos inexplicable, la formación del nuevo horizonte axiológico, y no sólo en los terrenos de la política. No hay nada eterno en la historia o en sus elementos constitutivos, incluyendo el mundo de los valores y paradigmas. Se comprende, pues lo contrario equivaldría a la instauración de excepciones en el flujo de la temporalidad, del pasado, presente y futuro.

El paradigma maquiavélico le rinde culto a la razón instrumental con su primado de los valores de eficiencia. Este es su horizonte axiológico cuya peculiar insensibilidad ética desdeña olímpicamente las virtudes sociales, públicas y privadas.

Ahora bien, son los grandes acontecimientos políticos del siglo XX los que están produciendo el cambio de horizontes y de paradigma. En estos casos, como había ocurrido con Bolívar, los tropiezos históricos son los que suscitan los cuestionamientos del poder, lo incuestionable, de acuerdo con la praxis del paradigma maquiavélico.

La falla de sus proyectos políticos impregnados de grandeza está en el origen de los cuestionamientos bolivarianos. Falla en sus intentos de lograr un poder democrático gracias al consenso para gobernarse, primero de cada una de las nuevas comunidades nacionales, dotadas ya de la independencia política, y, luego, de todas entre sí, a fin de integrarlas en la defensa de sus intereses. La falla se produce por el maquiavelismo, justamente, de los políticos que rodean a Bolívar (v. mi *Tiempo de Bolívar*).

El maquiavelismo contribuye al colapso de los totalitarismos de izquierda, marxistas, victimados desde su interior, a diferencia de lo

que había ocurrido con los totalitarismos de derecha, nazifascistas, derrotados militarmente por los Aliados.

Ambas ideologías, antagónicas en apariencia, se pervirtieron por muchas razones, entre ellas, por el culto tramposo a la eficiencia, sin importarles la traición a los ideales proclamados del hombre nuevo.

La eficiencia, en sí y por sí, genera tal cúmulo de contradicciones que se transforma en su opuesto, insensiblemente, minando al sistema donde funciona. Es lo que le pasó a la Unión Soviética y satélites. De ahí la necesidad *política* de atemperar el eficientismo maquiavélico con las virtudes sociales, lo cual, ciertamente, equivale a darle paso al paradigma del contrapoder. Sólo al ampararse en éste, se podrá sopesar críticamente los verdaderos alcances de la complejidad de las luchas sociales y, en especial, de las revolucionarias.

Conviene recordar que la eficiencia o eficacia, en su acepción política, difiere del uso habitual y, desde luego, de la significación positiva que no se presta a dudas, cotidianamente.

Pero, al vincularse con el paradigma maquiavélico, adquiere connotaciones negativas, las de una razón instrumental atenta sólo a los pragmatismos inmediatos, a fin de producir resultados o efectos favorables a los propósitos de poder, sin atender a las estructuras axiológicas de las que debiera depender la opción eficiente.

Esta dinámica impone el contexto adecuado para la percepción de las situaciones políticas, no se diga de las revolucionarias que son las más complicadas.

Ahora se vuelve aquí a estas últimas, pero ya en mejores condiciones metodológicas que al principio de nuestra reflexión.

Lenin, por ejemplo, equivocó la supuesta orientación socialista que pretendía imprimirle a la revolución. Ya sin hacer referencia a los actos genocidas con los que se estrenara el flamante Ejército Rojo, se vieron desnaturalizadas las ideologías de izquierda, a partir de la praxis inicial de los revolucionarios rusos, tal como había ocurrido durante la Revolución francesa. Todo en aras de la "eficacia" revolucionaria, o sea del maquiavelismo simplificador, antidialéctico; no sospechaban que el sacrificio de su ideología redentora resultaría contraproducente, a la larga.

La desnaturalización se da a todos los niveles. Está completamente documentada, y no sólo por los soviólogos o los tros-

kistas. El anarquismo, por ejemplo, produjo trabajos admirables por su rigor, como *La revolución desconocida*, de Volin, hermano del gran crítico formalista Borís Eichenbaum. No en balde el epígrafe de Bakunin utilizado en la "Nota de la editorial" que publicó el libro en México, cuarenta y cuatro años después de escrito:

Tomad al revolucionario más radical y sentadlo en el trono de todas las Rusias e investidlo de poder dictatorial: antes de un año, ¡será peor que el propio Zar! (Volin, 1984: 3).

Epígrafe válido para caracterizar, desgraciadamente, los procesos revolucionarios de la modernidad, a partir de la Revolución francesa, fallidos en su *pars construendi*, según se ha podido ver hasta el cansancio. Y lo cual lo atestiguara Bolívar, con integridad poco común, respecto a su revolución, aun cuando las fallas resulten menos graves en el caso de las revoluciones de independencia.

Los cuestionamientos del poder son los únicos que pueden conducir a tal lucidez y, desde luego, a la posible fragua del paradigma antimachiavélico.

Al no producirse tales cuestionamientos, en el curso/discurso, y, no sólo de palabra, se tiene que incurrir en un discurso, y el curso correspondiente, de poder, con el triple vicio: "doctrinario, confesional y clerical", que sirve, no "para liberar, sino para difundir el nuevo conformismo que ha cubierto el planeta de monumentos a la revolución y de trabajo forzado" (Volin, *idem*).

"El nuevo conformismo", dice Vsevolod Mijailovich Eichenbaum, mejor conocido como Volin, y tiene toda la razón. Quizás sea uno de los efectos perversos de los discursos de poder, falsamente revolucionarios, o revolucionarios a medias, desde la Revolución francesa; discursos en que no se ha sabido cuestionar el afán de poder (o no se ha querido), aun cuando se le haya pretendido convertir en una dictadura del proletariado, atribuyéndole a ésta virtudes verdaderamente mágicas, ajenas a la realidad social.

Pero no sólo por el lado de la "magia" se originaron los males. Estaban ya implícitos en fórmulas revolucionarias, en apariencia. Por ejemplo, en la célebre frase de Lenin: el comunismo es el poder de los soviets más la electrificación del país. Porque los soviets no

eran soviets, es decir, consejos autogestivos, netamente populares, sino nichos privilegiados controlados por el activismo policíaco.

Si los soviets se hubiesen mantenido fieles a su origen, la frase de Lenin expresaría adecuadamente los contenidos revolucionarios que se le atribuyen. Al no haber ocurrido así, antes al contrario, resulta una manifestación más de maquiavelismo político, de poder enajenante. Recae por entero en los máximos dirigentes del bolchevismo, la responsabilidad de la adulteración de las instituciones bolcheviques, entre ellas los soviets y el Ejército Rojo. No fue que acumularan errores involuntarios, sino que se impuso el oscurantismo del poder a lo Robespierre. Recuérdese que éste sostuvo, ante la Asamblea Nacional, la idea de ejecutar por traición a cualquier sospechoso. Lenin mandó erigir, en 1918, un monumento a Robespierre, en una plaza de Moscú, monumento que no resistió el paso del tiempo. Dime a quién admiras y te diré quién eres. Ambos líderes estaban enfermos de poder, de ahí que no pudieran librarse de la prisión del paradigma maquiavélico, lo cual los inhabilitó para cualquier proyecto auténticamente revolucionario destinado a la forja del hombre nuevo. No se dio la “ejemplaridad descolonizadora” como empresa desenajenante de sí mismos, si es que se vale repetir, una vez más, estas expresiones técnicas, insustituibles; se dio, en cambio, la contradicción entre el *personaje* histórico que se ha representado, con una supuesta aureola de grandeza, y la *persona* auténtica, moral, que realmente se ha sido. O sea, dirigentes revolucionarios (Robespierre, Lenin, Mao, Castro, etcétera) ajenos totalmente a la vivencia básica de cuestionamiento del poder, al estilo de Juana de Arco, Bolívar, Gandhi, Martin Luther King, Mandela y su “revolución negociada”, el discurso “anarquista”, desde los sofistas hasta los ácratas no fundamentalistas; en fin, el linaje de quienes han luchado por la reconciliación de poder y contrapoder, un combate lúcido en el terreno de la práctica política, sin importar las ingenuidades en que ha de incurrir un discurso ajeno a una metodología severa.

Lo cierto es que el paradigma político en que nos movemos, nutre y estimula los antagonismos bipolares de las ideologías políticas, o sea, la vivencia antidialéctica, extremista, sin mediaciones, en los actores del tablado político, sean actores profesionales, de tiempo completo, o sean ocasionales.

Al llegar a este punto, se requiere volver a la categoría "personaje/persona", lo cual no significa caer en simples repeticiones. No se trata de incurrir en torpezas o errores que debieran evitarse, sino en la práctica metodológica del progreso en espiral donde un concepto se va enriqueciendo, progresivamente, al reconsiderarlo en un nivel superior.

La categoría "personaje/persona" ayuda a entender los mecanismos de la enajenación ideológico-política, en los decisores, especialmente, esos profesionales de la política.

Puede y debe llegarse a elevados niveles de identidad personal, de verdadera integridad, al representar con máscaras de congruencia y confiabilidad, inspiradoras de hechos positivos, auténticamente interpersonales.

Pero al violentar estas relaciones, consigo mismo y con los demás, empieza el resbalón por una pendiente donde se pierde la persona en beneficio de los "personajes" X, Y, Z que se inventa para medrar, en forma circunstancial, desprovista de integridad y consistencia.

Y se entroniza la precariedad de un desfile interminable de personajes, fieles a la regla paradigmática del afán de poder a como de lugar, regla rota, únicamente, por el decisor, *rara avis*, tipo Simón Bolívar, el *Vorbilder* (modelo), que diría Max Scheler quien, por cierto, hace avanzar la problemática respectiva de Carlyle y Emerson. Con lo cual se vuelve al Poder moral, en otro nivel de la espiral, donde las partes, pulverizadas en las divisiones propias del afán de poder, tienden a la reconciliación entre sí, en aras de la salvaguarda de las series (en el sentido sartreano de *secuencias*) de identidades personales, sociales, institucionales, nacionales, humanas.

La salvaguarda de tales series o secuencias de identidades no sólo no está reñida con los procesos dinámicos del cambio histórico, sino que coadyuva a ellos imprimiéndoles un sentido o dirección.

Y es que tal salvaguarda sólo puede estar a cargo de sus decisores, cuya existencia depende de la capacidad de reconciliación entre el *personaje* que todos representamos, en situaciones más o menos efímeras, y la hondura de la *persona* moral que trasciende lo circunstancial.

Se trata de un movimiento dialéctico apasionante, ya que estructura, en forma inconsciente, las individualidades, sin limitarse a éstas; al fin y al cabo, una comunidad se compone de individuos y lo que los marca –genéricamente y de un modo tan profundo–, rebasa lo individual para convertirse en un factor clave de las actuaciones colectivas.

Es más. Los dualismos y dicotomías del transcurrir natural y social adquieren todos sus alcances en el movimiento individual y colectivo *personaje/persona*.

Su comprensión se facilita en el marco scheleriano de una filosofía de la historia apenas aludida en sus escritos póstumos bajo el título de “modelos y guías” (*Vorbilder und Führer*).

Claro que debe desecharse la escoria de ideologías dudosas, a fin de hacer brillar lo que constituye para Scheler “el *sentido de la historia* (subrayado por él) en su elemento más condensado”: los modelos y guías (Scheler, 1944: 61), cuya autenticidad y exigencias éticas liberan e impulsan a superar, como ellos, el nocivo desdoblamiento entre un *aparentar* que somos *personajes* dudosos (desde un asesino hasta un hombre exitoso) y un *ser personal* regido por valores de beneficio social, una aspiración destinada al mejoramiento individual y colectivo. El tener y el ser. El poder y el valer. Historia e intrahistoria. Antidialéctica y dialéctica.

Al representarse al *personaje* en turno, hay una conexión –inconsciente, por supuesto– con una de las múltiples series insertas en el ciclo cósmico de *natura devorans/devorata*. El resultado activa, en términos de una dinámica antidialéctica, el enmascaramiento –y, en el peor de los casos, el amortajamiento– de lo mejor de la máscara individual, con repercusiones colectivas, que es la *persona*.

Y ésta es la dialéctica del poder/contrapoder, fundamental en la filosofía de la historia, insertándose el Poder moral del lado del contrapoder y con la posibilidad de incluirlo –*lato sensu*, no en la acepción bolivariana– como un componente básico de la actividad de esas hermosas *personas* schelerianas, más que *personajes*, que son los modelos y guías (*Vorbilder und Führer*): los santos, los genios

(intelectuales y artistas), los héroes de la acción a lo Juana de Arco, Las Casas, etcétera.

Poder moral y tesis del *Discurso de Angostura* sobre el buen gobierno se enlazan, iluminándose mutuamente. A fin de comprobarlo, se vuelven a comentar, en un nivel superior, los párrafos culminantes:

Para formar un gobierno estable se requiere la base de un espíritu nacional, que tenga por objeto una inclinación uniforme hacia dos puntos capitales: moderar la voluntad general y limitar la autoridad pública (...) Para sacar de este caos nuestra naciente República, todas nuestras facultades morales no serán bastantes si no fundimos la masa del pueblo en un todo; la composición del gobierno en un todo; la legislación en un todo; y el espíritu nacional en un todo. Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa.

Bolívar no dejó en el aire su enfoque del buen gobierno. Justamente, a fin de realizarlo, concibe sus proyectos de nación, con la lucha central representada por el congreso de Panamá y el también fallido Poder moral compuesto de mecanismos diversos que van desde las instancias vitalicias (senadores, presidente) hasta la incomprendida Cámara de censores.

¿Cuál es el *modus operandi* que se desprende del discurso bolivariano y que, inexplicablemente, omite la infinidad de autores dedicados a elogiar al Libertador?

El *modus operandi* ha de incluir dos movimientos dialécticos de singular importancia en curso/discurso: el de personajes y personas y el de las partes y el todo. ¿Por qué? Porque difícilmente se pueden dar Poder moral (en sus múltiples manifestaciones, no sólo en la bolivariana) y buen gobierno si no se trata de corregir, en un momento determinado, el desdoblamiento esquizofrénico "personaje/persona" y la división artificial "partes/todo".

Para que la sociedad no sea "una confusión, un abismo, un conflicto singular de hombre a hombre, de cuerpo a cuerpo", según reza el discurso bolivariano, se requiere algo más que compenetrarse del espíritu de la *polis* y vivir como buenos ciudadanos. Es a lo que atiende Bolívar que es un guía político y militar, un héroe, en la

acepción scheleriana del término, entregado, por tanto, a la tarea amorosa de redimir a su medio. Pero si del héroe se pasa al genio se profundiza y aclara el panorama. El genio es otra dimensión en la filosofía scheleriana de la historia. Plantea la acción revolucionaria interna, completando la externa que ejerce el héroe. Lo cual quiere decir lo siguiente: su Mundo abarca una totalidad inclusiva que trasciende, en el tiempo y en el espacio, las acciones circunstanciales propias del héroe. Esa "plenitud del objeto" (Scheler), producto espontáneo del amor totalizador de un genio al Mundo, es lo que podría enriquecer un planteamiento de unidad como el bolivariano. Dicho sea con las palabras de Scheler:

Se trata de un acto *positivo* de amor espiritual por el mundo. El carácter puramente desinteresado de la contemplación no es más que la consecuencia de este amor. Kant y Schopenhauer se equivocaron al convertir ese desinterés en el fundamento de la contemplación del genio. Poco importa, por lo demás, que esta contemplación sea un conocimiento, una contemplación estética o una creación artística del mundo, y poco importa el objeto de este amor (...) En la contemplación del genio, el interés en las cosas no se debilita, pues se condensa en la unidad de un solo acto (Scheler, 1944: 154, 155).

Tal tipo de unidad, la del acto genial, se proyecta desde los niveles nouménicos del ser a fin de manifestarse en los fenoménicos del curso/discurso, regidos por la variedad del acontecer ideológico; donde el enfoque kantiano del noumeno/fenómeno se convalida, desglosado del conjunto de su epistemología. En efecto, se comprenden mejor los avatares del curso/discurso al aplicarse ese par de conceptos kantianos. Lo nouménico alude al territorio del ser y la unidad o, mejor, de las tendencias unificantes, condición de posibilidad para entender el abanico habitual de lo diverso y lo múltiple.

Si la percepción unitaria distingue al acto creativo, su funcionamiento transporta a los otros modelos de vida que fungen como cristalizaciones del curso/discurso y, a pesar de que todo esto ocurra, hay que insistir, a nivel inconsciente, sin proponérselo. La filosofía de la historia de base empírica utiliza estos materiales y los pone a prueba acudiendo, precisamente, al análisis del discurso de arquetipos sociales y sin hacer caso de separaciones meramente

didácticas entre los campos axiológicos que, con sus personajes de carne y hueso, le dan un sentido al curso de la historia. Se recuerda que cada campo tiene su referente: el amor a Dios para los valores de santidad, apenas conservados hoy ni tan siquiera en las religiones; el amor a un mundo total en los valores espirituales de la creatividad del genio; el amor a un medio transformable en el "héroe" con sus valores de vida.

En cada uno de estos personajes schelerianos que le dan sentido a la historia triunfa la persona moral. Los sendos absolutos que ellos se inventan, sus proyectos existenciales, les abren camino a los movimientos dialécticos claves: particularidad/totalidad, individuo/sociedad.

Es algo de lo que han visto no sólo filósofos como Scheler, sino un Bolívar o un Nelson Mandela, a nivel de su discurso y no sólo de sus luchas políticas.

De este último, por ejemplo, no tiene desperdicio, al respecto, el siguiente párrafo, entresacado del artículo sobre Gandhi que publicara en la revista *Time* dedicada, en diciembre de 1999, al balance del siglo XX:

Hay algunos que piensan que le movía la inspiración divina, con lo que es fácil estar de acuerdo. Se atrevió a proclamar la no violencia justo cuando la violencia de Hiroshima y Nagasaki acababa de explotar sobre nosotros. Hizo una proclama de los valores morales precisamente cuando la ciencia, la tecnología y las leyes del capitalismo habían decidido prescindir de ellos. Sustituyó el interés propio por el interés colectivo, sin socavar con ello la importancia del individuo. De hecho, la interdependencia entre la comunidad y el individuo es la esencia de la filosofía gandhiana: la búsqueda simultánea e interconectada entre el desarrollo del individuo moral y el de la sociedad moral.

Y concluye: "En Sudáfrica, hemos logrado nuestra nueva democracia de una manera relativamente pacífica basándonos en este pensamiento."

¿Qué de extraño, entonces, que en el curso de este discurso acerca de las ideologías políticas y la filosofía de la historia se haya insistido en llevar hasta sus últimas consecuencias la idea bolivariana del Poder moral cuya interpretación, por cierto, en estas

páginas, no riñe para nada con el papel histórico representado por el Libertador?

Fundir en un todo: la masa del pueblo, la composición del gobierno, la legislación, el espíritu nacional, según reza el *Discurso de Angostura*; cuyo párrafo tan significativo concluye proclamando "unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa".

Bolívar no se percató que esa preocupación suya por el todo y la unidad era algo más que un programa ideológico-político eventual, algo más que una estrategia y táctica coyunturales; es decir, una respuesta patriótica necesaria al divisionismo de los bandos caciquiles, los "partidos", en la terminología del Libertador, aun cuando no se trataba de partidos políticos, organizaciones que vendrían después.

Ese programa unificador y totalista rebasaba su circunstancia. Vale y seguirá valiendo mientras existan las naciones, creación éstas, en lo que ahora es Latinoamérica, de la época del Libertador.

Si rebasa su circunstancia, se debe, entre otras cosas, a su estrecha vinculación con la propuesta bolivariana más radical y original, que va a la raíz del curso/discurso, en sus aspectos ideológico-políticos: el poder moral, equivalente, para su ámbito, de la revolución copernicana, un giro de 90° en las prácticas ideológico-políticas de entonces y ahora, el nuevo paradigma descrito como antimaquivélico, a partir de mi *Tiempo de Bolívar*, destinado a regir un día, si las cosas marchan bien, los gobiernos y las sociedades.

Esta dialéctica de las partes y el todo, de lo particular y lo general, con la variedad de mediaciones (v. *supra*) a que debe recurrirse en cada caso, dice mucho más para nosotros que las instancias concretas de realización del poder moral: senado y presidente vitalicios, cámara de censores, etcétera, lastradas todas ellas por un cúmulo de reacciones negativas que provocan.

Al aplicarse este criterio unificador-totalizante, de buen grado y si se quiere, en forma paulatina, ¿no se evitarían los extremos irreconciliables y los callejones sin salida en cuestiones tan arduas, belicosas, como los derechos de las etnias en el estado nacional del siglo XXI?

No en balde asienta Bolívar:

La educación popular debe ser el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso. Moral y luces son los polos de una República, moral y luces son nuestras primeras necesidades (Bolívar, 1976: 121).

Esas "luces", que son las de la razón, las de la educación, vienen resultando las de la moral, en una mentalidad socrático-ilustrada como la de Bolívar. Y no extrañe la combinación de Sócrates y el Siglo de las luces. Se trata de dos manifestaciones, cada una con sus peculiaridades, de una dinámica de "ilustración" que, en Occidente, a veces se eclipsa, pero no desaparece.

Los contemporáneos de Bolívar no estaban en condiciones de apreciar las instancias concretas que propuso a fin de realizar su idea de poder moral, más revolucionaria, insistimos, que la misma revolución de Independencia.

Ni siquiera percibieron la belleza de ese Areópago propuesto "para que vele sobre la educación de los niños, sobre la instrucción nacional; para que purifique lo que se haya corrompido en la República (...) debiendo corregir las costumbres con penas morales, como las leyes castigan los delitos con penas afflictivas, y no solamente lo que choca contra ellas, sino lo que las burla; no solamente lo que las ataca, sino lo que las debilita; no solamente lo que viola la Constitución, sino lo que viola el respeto público. La jurisdicción de este Tribunal verdaderamente santo, deberá ser efectiva con respecto a la educación y a la instrucción, y de opinión solamente en las penas y castigos" (*ibidem*).

Comentar las listas de ONG que, en muchos países, ejercen actividades próximas a las del Areópago bolivariano, podría significar un paso de importancia en la exigencia perentoria de evitar los riesgos polarizantes, antidualéticos, maquiavélicos, de las ideologías políticas al uso. ¿Tiene algo de irreal este planteamiento?

Ojalá que las argumentaciones reiteradas no hayan sido inútiles y quede la convicción de que la ideología del Poder moral es uno de los instrumentos idóneos para superar las ideologizaciones falsas que debilitan a la Persona moral, profunda, desmembrándola en personajes contradictorios, superficiales, ajenos al sentido de la historia, enfrentados los unos a los otros.

Éste es pues un discurso acerca de la urgencia de conferirle un sentido a la historia latinoamericana, lo cual aclara la cuestión de las ideologías políticas. El paso, nada improbable, a su progresiva implantación en el curso real de los acontecimientos lo facilitaría la atención constante que se le pudiera brindar al Poder moral y a la

promoción hábil de una *paideia* verdaderamente redentora como la planteada por Scheler en su trilogía del santo, el genio y el héroe.

Los modelos de grandes figuras del pasado han servido aquí para fundamentar el discurso, aprendiendo a discernir los riesgos del maniqueísmo ideológico. También han de utilizarse los ejemplos de épocas de la historia que, tanto en Occidente como en Oriente, proporcionan un acervo enriquecedor; sin descuidar la utilidad de los contraejemplos malhadados, abundantes, por lo demás, entre los cuales se incluyó el caso CGH. Por lo demás, la perspectiva desde el año 2000 modificó los eventos políticos en México y en la UNAM. Sin embargo, los cambios históricos avalan los criterios utilizados aquí para su análisis. Al grado, de que las únicas correcciones necesarias podrían reducirse a dos:

1. El resultado de las elecciones del 2000, en México, hacen ver el paso de la transición democrática a la alternancia del poder ejecutivo, por primera vez en 71 años.

2. Los hechos parecen corroborar el carácter extrauniversitario del CGH y su movimiento en la UNAM. El ocultamiento con que éste procedió, al no revelar sus propósitos pre-electorales de debilitar al gobierno y a su candidato, responde al paradigma maquiavélico siendo, por lo tanto, incompatible con la dialéctica del poder moral. Ésta, a su vez, es el requisito para actualizar una genuina ideología de izquierda y, en consecuencia, un proyecto revolucionario que se preocupe por hacerle honor al siglo XXI.

REFERENCIAS

- BERLIN, Isaiah
1957 *Lo inevitable en la historia*. Buenos Aires. Galatea/Nueva Visión.
- BOLÍVAR, Simón
1976 "Discurso de Angostura", en *Doctrina del Libertador*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.
- BOSETTI, Giancarlo (comp.)
1996 *La izquierda punto cero*. México. Paidós.
- BURY, John
1971 *La idea del progreso*. Madrid. Alianza Edit. El Libro de Bolsillo 323.
- CAUTE, David
1965 *Las izquierdas europeas desde 1789*. Madrid. McGraw Hill/Guadarrama. Biblioteca para el hombre actual 3.
- CRICK, Bernard
1994 *Socialismo*. Madrid. Alianza Edit. LB 1673.
- EAGLETON, Terry
1997 *Ideologías*. Una interpretación. Barcelona. Paidós Ibérica.
- FIGUEROA IBARRA, Carlos
1997 "Guatemala: insurgencia, democracia y dictadura", en *Memoria 95*, revista mensual del CEMOS. México.

- FUENTES, Carlos
1999 "La revolución del milenio", en diario *Reforma* 21/6, p. 19A.
- FUKUYAMA, Francis
1996 *Confianza*. Buenos Aires-México. Atlántida
- GONZÁLEZ, José M. y Fernando Quesada (comp.)
1988 *Teorías de la democracia*. Barcelona. Anthropos.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo
1998 "La explotación global", en *Memoria* 116. México.
- GRAY, John
1994 *Liberalismo*. Madrid. Alianza Edit. LB 1659.
- HABERMAS, Jürgen
1981 *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona. G. Gili.
- HEIDEGGER, Martin
1997 *Estudios sobre mística medieval*. México. FCE.
- LARA, María Pía
1992 *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona. Anthropos/UAM-I.
- LÓPEZ CASTELLANOS, Nayar
1996 "América Latina: la izquierda del presente", en *Memoria* 92. México.
- MARX C. y F. Engels
1952 *Obras escogidas*, t. II. Moscú. Ediciones en lenguas extranjeras.
- MEYER, Lorenzo
1999 "La alianza como posibilidad histórica", en *Reforma*, 19/8, sección A.

- NIEL, Henri
1945 *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris. Aubier.
- NISBET, Robert
1995 *Conservadurismo*. Madrid. Alianza Edit. LB 1728.
- ORTEGA Y GASSET, José
1956 *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*. Madrid. Revista de Occidente.
- PARAMIO, Ludolfo
1989 *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*. México. Siglo XXI.
-
- 1997 "La sociedad desconfiada", en *Nexos* 229. México.
- PERU DE LACROIX, Luis
1980 *Diario de Bucaramanga*. Medellín, Colombia. Bedout.
- RUSSELL, Bertrand
1938 *Power. A new social analysis*. London. George Allen and Unwin.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín
1997 *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latino-americana*. México. Porrúa/CCYDEL /FFyL.
- SARTRE, Jean-Paul
1960 *Critique de la raison dialectique*. Paris. Gallimard.
- SCHELER, Max
1944 *Le saint, le génie, le héros*. Friburg, Suisse. Egloff.
- SOLE, Jacques
1989 *Historia y mito de la Revolución francesa*. México. Siglo XXI.
- SYMONDS, John Addington
1957 *El Renacimiento en Italia*. 2 t. México. FCE.

TEJEDA, José Luis

1997 "Desplazamiento hacia la izquierda", en *Memoria* 105. México.

TOURAINE, Alain

1997 "El sujeto democrático. Las concepciones liberal, revolucionaria y social de la democracia", en *Claves de razón práctica* 76. Madrid. España.

VILLORO, Luis

1982/1996 *Creer, saber, conocer*. México. Siglo XXI, p. 122.

1997 *El poder y el valor*. México. FCE.

1993 "Sobre el concepto de revolución", en revista *Teoría* 1. México.

VOLIN

1984 *La revolución desconocida*. México. Editores Mexicanos Unidos.

ÍNDICE

Introducción.	
Curso/discurso.	
Uso crítico y selectivo.	21
Por una cultura crítica.	22
Descolonización o crítica de la razón ideológica de izquierda en la filosofía de la historia.	25
El cerco ideológico moral.	25
Crítica de la razón dualista.	32
Atar cabos.	47
Progreso, Dialéctica.	50
Dialéctica e incertidumbre.	57
Antimaximalismo (contra la "ley" de todo o nada).	61
Ismos.	65
El Poder moral o la descolonización	77
Primer documento: "Sociedad y UNAM en la transición democrática"	85
Segundo documento: "Proyección del conflicto"	88
"Pueblo pervertido"	99
Personaje/persona	126
Referencias	133

Ideologías Políticas y Poder Moral,
editado por la Coordinación de Humanidades,
se terminó de imprimir en Hemes Impresores
el 16 de noviembre de 2000.
Su composición se hizo en tipo Garamond 11/13.
La edición consta de 1 000 ejemplares.