

29
3

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales



DOS IDEAS DE LA HISTORIA: APUNTES PARA LA CONSTITUCION DE UN NUEVO DISCURSO POLITICO

T E S I S

Que para obtener el Título de:
LICENCIADO EN CIENCIA POLITICA Y
ADMINISTRACION PUBLICA (Ciencia Política)

P r e s e n t a:
ANGEL SERGIO ANZALDO BAEZA

FALLA DE ORIGEN



MEXICO. D. F.

FEBRERO DE 1989



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

P R E S E N T A C I O N

LA INQUIETUD DE CONOCER, DE APREHENDER LA REALIDAD SOCIAL, SE ENFRENTA CON LA DIFICULTAD DE ENCONTRAR UN SATISFACTORIO MARCO CONCEPTUAL QUE DÉ CUENTA DE ELLA. DE HECHO, A MENUDO EL PAPEL DEL OBSERVADOR POLÍTICO SE VE REDUCIDO A ACATAR UN DISCURSO TÉCNICO CONSIDERADO COMO REAL Y, EN CONTRAPARTIDA, CONCEBIR A LA REALIDAD COMO FICTICIA. POR ELLO, EL PROPÓSITO DEL PRESENTE TRABAJO CONSISTE EN OTEAR NUEVOS HORIZONTES INTERPRETATIVOS EN LOS QUE EL PAPEL DEL ENTENDIMIENTO ADQUIERA UNA DIMENSIÓN ACTIVA.

EN UN PRINCIPIO ME PROPUSE ANALIZAR EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JORGE CUESTA, PARA LO CUAL ME DEDIQUÉ AL ESTUDIO DE SU IDEA DE LA HISTORIA, SIN EMBARGO, EN ESE PUNTO ME ENFRENTÉ A UN DILEMA INTERPRETATIVO PLANTEADO POR DOS IDEAS CONTRARIAS DE LA HISTORIA: AQUELLA QUE LA INTERPRETA COMO LA REALIZACIÓN DE UN PRECISO E INELUDIBLE DESTINO Y LA QUE LA PIENSA COMO UN PERMANENTE CAMBIO, CAÓTICO Y AZAROSO, ASIMISMO, EL VIRTUAL OCASO DE LA MODERNIDAD ME OFRECIÓ LA OPORTUNIDAD DE DESCARTAR LA PRIMERA DE ESTAS IDEAS Y DE REFLEXIONAR SOBRE LOS ELEMENTOS DE UN DISCURSO POLÍTICO BASADO EN LA SEGUNDA, MAS QUE UNA INVESTIGACIÓN SISTEMÁTICA EL TEXTO SE PRETENDE UN ENSAYO, Y COMO TAL DEBE SER CONSIDERADO.

INTRODUCCION

INTRODUCCION

...la naturaleza y la historia carecen de lógica, no poseen ningún orden racional: LA INSEGURIDAD ES SU CONDICION; EL AZAR, SU SUSTANCIA. Que exista en el país una inseguridad política es una condición natural, ORDINARIA, lo EXTRAORDINARIO y realmente peligroso sería que no existiera y que viviésemos en un mundo tan seguro que pudiéramos prescindir de nuestra inteligencia y de nuestra capacidad de previsión.

Jorge-Cuesta.

1

La vida, al igual que la historia, se nos presenta como un continuo cambio. Transformación perpetua que provoca inseguridad a quien ignora tanto su origen como destino y, por consiguiente, no encuentra sentido y orden al movimiento que constituye su vida e historia. Inseguridad que se acrecienta al advertir que la vida y la historia están conformadas por la sempiterna confrontación de las necesidades sociales con los deseos individuales, de éstos con los intereses sociales y de los intereses sociales con las necesidades individuales; y que, además, las mismas necesidades, deseos e intereses son variados, múltiples e, incluso, opuestos y excluyentes.

Revelar o postular alguna finalidad a ese constante cambio es, al parecer, la única posibilidad de abolir el desasosiego que se cierne sobre la vida y la historia. Desentrañar un origen, donde no hubiese ni cambio continuo ni caótica confrontación, significa develar una meta en la cual impere permanentemente la estabilidad, que proporciona seguridad, y reine la armonía, que propicia la beatitud. De ahí el valor más que literario de la máxima cristiana: la meta es el origen.

El movimiento de la vida y el cambio de la historia adquieren sentido y dirección al momento de desentrañar su origen y develar su meta: se sabe de donde surgen y hacia donde van. Sorpresivamente, los acontecimientos, los sucesos, los hechos, los fenómenos acaecidos en la historia se vuelven inteligibles.

Desde los remotos —míticos— tiempos bíblicos hasta los actuales tiempos (pos) modernos —científicos— no se ha cesado en la búsqueda de un origen que permita establecer una finalidad a la historia, y, en consecuencia, cierto orden y regularidad a su movimiento. Si en verdad existe un origen y una meta, esto se debe expresar en algún elemento que no se desvanezca en el flujo de la historia, que supere la subitaneidad del tránsito. Este elemento daría continuidad al cambio histórico.

2

Si se piensa en el origen como la primera causa del movimiento de la historia, en la meta como el último efecto de ese movimiento y en el elemento de continuidad como el lazo, causal o no, que esposa origen y meta, entonces, es posible erigir cierta racionalidad al devenir de la historia.

Cualquier racionalidad del transcurso histórico —sea ésta de orden religioso, secular o científico—, implica, ante todo, un principio de exclusión: toda elección significa, más que la opción por algo, la renuncia a todo lo diferente a lo escogido.

Todos aquellos acontecimientos, sucesos, hechos, fenómenos de la historia que no se inserten en la racionalidad establecida, que no inicien en el origen y cuyo devenir no esté encauzado hacia la meta de terminada por esa misma racionalidad, son sucesos contingentes, acontecimientos intrascendentes, hechos aleatorios o fenómenos desviados.

De igual manera, se invalidan a las necesidades, deseos e intereses que no encajen en la racionalidad promulgada, que tengan un origen y una finalidad distinta a la pretendida. Únicamente son válidos y verdaderos las necesidades y deseos que se puedan explicar positivamente en la racionalidad establecida de la historia.

3

Sin embargo, al intentar comprender el movimiento de la historia, se plantea una bifurcación interpretativa: o existe un sentido inmanente en el devenir de los acontecimientos y, en este caso, el papel del entendimiento es descubrir ese exclusivo sentido; o bien, no existe tal sentido inmanente y, por consiguiente, el entendimiento debe postular algún sentido al perpetuo transcurrir de acontecimientos.

4

Según el primer derrotero interpretativo, el devenir de los acontecimientos de la historia está regulado y ordenado por ciertas leyes intrínsecas. Estas leyes tienen un origen preciso y conducen inevitablemente al movimiento de la historia a una meta preestablecida desde el origen. La racionalidad de este derrotero está trazada por tres momentos no-históricos: primero, un origen donde no existe el cambio y, por tanto, tampoco la historia; segundo, una meta en la cual, al igual que en el origen, no existe el cambio ni la historia; y, por último, un elemento de continuidad que, al atravesar impecablemente lo intrascendente de la historia, liga origen y meta. El entendimiento debe revelar o descubrir —la postura epistemológica es idéntica— cuáles son esos tres momentos suprahistóricos.

Como el devenir de la historia es determinado

por momentos suprahistóricos cada acontecimiento cobra significación con relación a esos momentos no-históricos y, consecuentemente, ninguno es azaroso: todo lo real es racional y todo lo racional es real. Pueden suscitarse acontecimientos que en apariencia sean desviados e, incluso, opuestos a la meta no-histórica que se propone; sin embargo, y a pesar de ellos, estos acontecimientos están poseídos por una dirección —racionalidad— intrínseca que los conduce inevitablemente a esa inequívoca meta.

Para la racionalidad de la historia fundada en momentos suprahistóricos existe un sólo y único sentido en la transmutabilidad de los acontecimientos. Aquí, la unidad suprema del origen devora toda diversidad y la fatal universalidad de la meta consume cualquier especificidad: el destino del hombre se troca contundentemente seguro a cambio de su diversidad, de su peculiaridad y, claro está, de su libertad.

5

Del alientó del epígrafe se desprende, no obstante, un diferente sendero interpretativo. La radical afirmación de Jorge Cuesta 'la naturaleza y la historia carecen de lógica, no poseen ningún orden racional: LA INSEGURIDAD ES SU CONDICION; EL AZAR SU SUSTANCIA", seguramente no resuelve en términos epistemológicos ni filosóficos esta confrontación interpretativa, pero sí expresa el punto de partida de una consideración alternativa sobre el movimiento de la vida y la historia.

Suponer que la historia carece de lógica es creer que el cambio vivido por las comunidades, pueblos, Estados o naciones no está integrado, en el transcurso del tiempo, por acontecimientos encadenados en un estricto orden causal. Presumir que la historia no posee ningún orden racional es estimar que el cambio acaecido en el decurso del tiempo no está regido por leyes o designios suprahistóricos. Si el devenir de la historia está regido por el azar, su ordinaria condición es, consecuentemente, la inseguridad.

El creer que la sustancia de la historia es el azar no suprime, ni mucho menos, la oportunidad de racionalizarla, de dotarla de sentido. Lo que sí cancela, de inicio, es la pretensión de armar una racionalidad fundada en momentos no-históricos. Si la sustancia de la historia es el azar, su racionalidad se debe basar en elementos históricos que, por ser cambiantes, únicos e irrepetibles, son fuente de múltiples racionalidades también cambiantes.

Afirmar que la sustancia de la historia es el azar es negar la pretendida univocidad del origen y la meta. Si el azar es el elemento fundador de la historia, no puede haber un sólo principio o causa única que dé origen a toda sociedad y tampoco puede haber una inexorable finalidad para el movimiento de la historia. Por el contrario, como cada sociedad posee un origen azaroso, éste es un origen particular que proporciona a cada sociedad un respectivo destino singular y una meta propia. Si origen, continuidad y me

ta son históricos, la transformación permanente de la historia se constituye en un proceso ontológico.

La racionalidad de la historia basada en elementos históricos significa reconocer la especificidad del origen de cada sociedad; asumir la multiplicidad de sentidos históricos que supone este origen específico, lo que implica la coexistencia y confrontación permanente de sentidos, y admitir la pluralidad de destinos y metas del devenir de la historia. Cada so ci dad, poseedora de una experiencia histórica personal e intransferible, cuenta con un destino propio proporcionado por su particular contenido histórico. Cada sociedad inventa y se inventa al aceptar o negar, en todo o en parte, su peculiar contenido histórico.

Contemplados a través de esta racionalidad múltiple, los acontecimientos suscitados en el tiempo se despojan del carácter unívoco e inevitable que les confiere la racionalidad de la historia basada en momentos no-históricos. El pasado deja de ser el fatal determinante de lo que acaece. El futuro abandona el carácter de fuente de la cual emana el presente. La realidad ya no exige ni hace necesarias, imprescindibles y, mucho menos, justificables las acciones o no acciones. El realismo, transliteración de seguridad, es derogado.

De esta manera, la historia no sólo es hecha de hombre y pueblos, sino también, y sobre todo, es hecha por éstos. El mundo es inseguro y azaroso

porque su dirección histórica depende de lo que se haga o deje de hacerse. Los mismos sucesos del pasado, que evidentemente no pueden dejar o no de hacerse, constantemente adquieren nueva significación debido al continuo cambio del presente. Este cambio, es verdad, en gran parte se sufre, pero también, en igual medida o más, es posible impulsar y dirigir. Sólo en una realidad en que no todo esté fatalmente determinado, es posible sortear unas situaciones y acceder a otras, utilizar nuestra capacidad de previsión y deliberación. Transcribiendo a Cuesta: "LO EXTRAORDINARIO y realmente peligroso sería que no existiera y que viviésemos en un mundo tan seguro que pudiéramos prescindir de nuestra inteligencia y de nuestra capacidad de previsión".

Desde esta perspectiva, el hombre es quien vindica ante la realidad natural y social la satisfacción de sus necesidades y deseos, de sus requerimientos e ilusiones. La vida y la historia son una elección.

6

Debido acaso a la herencia de la Ilustración, en Occidente ha predominado un sólo y único discurso —llámese liberalismo, socialismo, comunismo, progreso o modernidad— que se ha impuesto sobre todas las formas de desarrollo social y niega, por ende, cualquier oportunidad de algún desenvolvimiento social alternativo. A partir del triunfo del cristianismo, en Occi

porque su dirección histórica depende de lo que se haga o deje de hacerse. Los mismos sucesos del pasado, que evidentemente no pueden dejar o no de hacerse, constantemente adquieren nueva significación debido al continuo cambio del presente. Este cambio, es verdad, en gran parte se sufre, pero también, en igual medida o más, es posible impulsar y dirigir. Sólo en una realidad en que no todo esté fatalmente determinado, es posible sortear unas situaciones y acceder a otras, utilizar nuestra capacidad de previsión y deliberación. Transcribiendo a Cuesta: "LO EXTRAORDINARIO y realmente peligroso sería que no existiera y que viviésemos en un mundo tan seguro que pudiéramos prescindir de nuestra inteligencia y de nuestra capacidad de previsión".

Desde esta perspectiva, el hombre es quien vindica ante la realidad natural y social la satisfacción de sus necesidades y deseos, de sus requerimientos e ilusiones. La vida y la historia son una elección.

6

Debido acaso a la herencia de la Ilustración, en Occidente ha predominado un sólo y único discurso —llámese liberalismo, socialismo, comunismo, progreso o modernidad— que se ha impuesto sobre todas las formas de desarrollo social y niega, por ende, cualquier oportunidad de algún desenvolvimiento social alternativo. A partir del triunfo del cristianismo, en Occi

dente han predominado, no obstante los distintos nombres adoptados, los discursos unívocos y totalizadores sustentados por la idea de la historia en cuanto proceso unívoco y totalizador. Paralela y soterrada a esta idea de la historia, ha persistido una idea menos sistematizada aunque contraria que debido a la quiebra de la modernidad y del progreso comienza a cobrar mayor auge.

Exponer llanamente estas dos ideas de la historia comentando las repercusiones que cada una tiene en los ámbitos del conocimiento y de la acción, conforma la pretensión del presente trabajo. La piedra de toque de la exposición es, justamente, el derrotero de la modernidad que, al parecer, ha conducido a su fin.

I EL DERROTERO DE LA MODERNIDAD

I EL DERROTERO DE LA MODERNIDAD

Lo mundano quiere ser juzgado mundanamente, y su juez es la razón pensante.

G.W.F. Hegel.

1

Desde los remotos —míticos— tiempos bíblicos hasta los actuales tiempos (pos) modernos —científicos— no se ha cesado en la búsqueda de cierto orden y regularidad que vuelva comprensible al movimiento de la historia y de la vida. Los paganos con su idea del eterno retorno, los cristianos con su creencia en la vuelta al paraíso y los modernos con su firme certeza en la razón y el progreso ilimitado, han resuelto a su manera el problema planteado por la permanente transfiguración de la vida y la historia.

Nosotros, sin embargo, asistimos a una suerte de desencuentro: dudamos de la heredada idea de progreso y, al mismo tiempo, somos incapaces de sustituirla. A la incertidumbre derivada del futuro sólo hemos añadido la desazón del presente. Más que nunca la historia nos parece caótica y la vida arbitraria. El clásico mal de fin de siglo, agravado por el virtual cambio de milenio, parece penetrar en todos los

ambitos de la vida. El entusiasmo fundado en la razón hace más de cuatro centurias cada día es más insostenible.

2

A riesgo de pecar de arbitrario, bien se podría convenir que la publicación de De Revolutionibus de Nicolás Copernico, en 1543, señala el inicio de un camino que habría de desembocar en lo que, no sin cierta ambigüedad y mucha polémica, denominamos modernidad. Antes de proclamar el movimiento de la tierra, predominó la visión astronómica y cosmológica presentada por Ptolomeo en su Almagesto hacia el año 150 de nuestra era. Su teoría de las dos esferas fue vigente durante la Edad Media debido a una doble correspondencia: primero, con el principio aristotélico sobre la inmovilidad de la tierra y, segundo, con el dogma cristiano que aseguraba que nuestro planeta, creación exclusiva de Dios, era el centro del universo ^{1/}.

El sendero hacia una manera distinta a la escolástica de considerar el papel del hombre en el mundo y su ordenamiento había comenzado, ciertamente, tiempo atrás: el descubrimiento y difusión de numerosas obras de la antigüedad contribuyeron a remover los principios de la filosofía escolástica; el hallazgo de un mundo inédito en 1492 resquebrajó la idea del orbis terrarum medieval; las 95 tesis en contra de la venta de indulgencias fijadas a las puertas de la Catedral de Wuttemberg en 1517 por Martín Lutero escindieron irreparablemente la unidad de la Iglesia Cató-

lica. Sin embargo, lo relevante de la revolución copernicana es que habría de culminar siglo y medio después en el concepto newtoniano del universo, esto es, en la idea secular del mundo característica de la Ilustración y, por consiguiente, de la modernidad ^{2/}.

La noción de un devenir histórico abierto a la obra del hombre encuentra su origen moderno en el Renacimiento. La pasión de Francis Bacon por el estudio a la naturaleza; el método filosófico introducido por René Descartes; las leyes de la mecánica postuladas por Newton y aplicadas al entendimiento humano por John Locke, son algunas de las deudas intelectuales que reconoce Jean Le Rond D'Alembert para su generación en el Discurso Preliminar a la Enciclopedia, al concluir que el Renacimiento fue el origen del progreso del conocimiento ^{3/}.

Desde distintas perspectivas, Bacon, Descartes, Newton y Locke, entre muchos otros de sus contemporáneos, realizan el esfuerzo de separar del ámbito religioso la vida material a fin de entender, independientemente de la religión todavía por ellos profesada, los fenómenos humanos y de la naturaleza mediante generalizaciones de carácter empírico. Por ello, Hegel identifica el inicio de la filosofía moderna con el abandono del pensamiento a su unidad con la teología, lo que señala el fin de la filosofía escolástica. Este abandono significa, según palabras del filósofo alemán, la reconciliación de la conciencia de sí con el presente en sí, por lo que el hombre adquiere confianza en sí mismo y en su pensamiento. La intelligen

cia, por lo tanto, despierta para lo temporal: la reflexión se encauza hacia lo presente y lo finito, dando así origen a la conciencia moderna. Recurramos a la explicación literal de Hegel: "...lo finito, el presente interior y exterior, es captado por la experiencia y elevado por el pensamiento al plano de lo general; se aspira a conocer las leyes y las fuerzas, es decir, a convertir lo particular de las observaciones en la forma de lo general" ^{4/}.

La emancipación de la razón que se deriva del Renacimiento, permite a los hombres de la Ilustración iniciar la sistematización de una idea de la historia que considera susceptible mejorar la condición humana en esta vida terrena haciendo adecuado uso de la razón, a diferencia de la visión cristiana que promete a los hombres un paraíso ultraterreno ganando por medio de la fe. Este reconocimiento a la capacidad humana y a la fuerza de la razón, se habrá de confundir y fundir con la idea del progreso.

El Discurso sobre el progreso sucesivo del espíritu humano y el Discurso sobre la historia universal publicados por Turgot en 1750 constituyen la primera exposición explícita y rigurosa de la doctrina del progreso que predominó en la modernidad, y que se cifra en la tesis de que el género humano, en alternativos períodos de calma y agitación, camina siempre, aunque sea con pasos lentos, hacia una mayor perfección ^{5/}. En 1793 apareció a la luz pública, signado por Condorcet, el Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano en el que se comparó la creencia de que mediante el pertinente uso de

la razón es posible acceder a un mundo mejor y, más aún, se defiende la certeza de que la historia de la humanidad no es si no una marcha inequívoca del hombre hacia su perfeccionamiento.

La existencia de una sola y única naturaleza humana susceptible de ser desarrollada en cualquier lugar y tiempo fue la promesa en la que se apoyó la teoría del progreso en sus distintas variantes. Si la naturaleza humana era la misma para todos, existían entonces metas universales humanas y leyes que regían el desenvolvimiento histórico. Para los hombres de la Ilustración gobernaban al mundo un grupo de principios universales e inalterables que podían ser demostrados. Universalidad, objetividad, racionalidad, en suma, posibilidad de hallar la respuesta a los problemas de la vida gracias a la utilización de un método racional (similar al aplicado por Newton a la física) accesible a toda mediana inteligencia concentrada en la observación y la estructuración lógica, configuran el espectro central de la Ilustración ^{6/}.

Uno de los pocos pensadores contemporáneos que todavía defienden el proyecto de la modernidad, Jürgen Habermas, ha trazado con notable precisión los contornos de ese espíritu dieciochesco:

El proyecto de modernidad, formulado por los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII, fue el esfuerzo por desarrollar las ciencias objetivas y los principios universales de la moral y del derecho, de acuerdo a su propio sentido intrínseco. Pero fue también, simultáneamente, un esfuerzo por liberar de toda forma esotérica los potenciales cognoscitivos alcanzados por la ciencia y por la reflexión jurnaturalista, con la finalidad de

utilizarlos para la praxis, es decir, para ordenar racionalmente las condiciones de vida. 7/.

Esta reflexión se extiende y adquiere consistencia a lo largo del siglo XIX. No podía ser de otra manera: la vertiginosa transformación de la vida deci monónica era su resultado; y, al mismo tiempo, estimu laba y daba cauce a las nuevas cavilaciones sobre el mundo. El acelerado cambio introducido por las inven ciones tecnológicas en los procesos productivos; la agitada recomposición del orden internacional fruto de las nacientes clases sociales y los emergentes Estados nacionales, y el impacto provocado por la secu larización renacentista y la reforma protestante, son algunos de los elementos que integraron el ambiente social del siglo XIX que se distinguió por su optimis ta certidumbre en la constante superación y perfeccionamiento de la especie humana. Al respecto, Isaiah Berlín anota que durante este período se da un nuevo sentido de avance permanente o, en cualquier caso, de movimiento y cambio en la vida de la sociedad humana porque "parece razonable suponer que los nuevos métodos de las ciencias naturales que se mostraron capaces de explicar la naturaleza y las leyes del mundo externo, pudieran desempeñar este servicio también para el mundo humano. Si tales leyes pudieran ser descubiertas, deberían comprender el futuro al igual que el pasado" 8/.

Hegel, Saint-Simon, Mill, Marx, Comte, en fin, los grandes herederos decimonónicos de la Ilustración, se empeñaron en descubrir y describir las leyes de la historia a fin de entender el pasado y develar el futuro.

3

Si bien a Kant le debemos la definición de la Ilustración como la liberación del hombre de su culpable incapacidad que significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro^{9/}, con Hegel estamos en deuda por haber precisado a la Modernidad como el movimiento de independencia de la razón respecto al pensamiento teológico. No es gratuito que el pionero en la reflexión sobre la modernidad en nuestro país, Octavio Paz, asegure que ésta se inicia "cuando la conciencia de la oposición entre Dios y Ser, razón y revelación, se muestra realmente insoluble" ^{10/}. Por ello, la Modernidad comienza como una crítica de la religión, la moral, la filosofía, la historia, la política y la economía. De hecho, la crítica —entendida como método de investigación, creación y acción— constituye su rasgo distintivo, su señal de nacimiento, en tanto que si algo le es propio a la crítica es la preeminencia de la razón sobre todas las cosas ^{11/}.

Es un hecho, sin embargo, la ausencia de un consenso generalizado en torno a la Modernidad. Tanto como concepto como proyecto social, la Modernidad no deja de ser ambigua y polémica. Según Hans Robert Jauss, la palabra moderno empezó a emplearse a fines del siglo V de nuestra era para deslindar el presente cristiano del pasado pagano. A partir de esta afirmación Habermas desarrolla su concepto de Modernidad: si lo moderno siempre expresa la conciencia de una época que frente al pasado de la antigüedad se com-

prende a sí misma como resultado de la transición de lo antiguo a lo nuevo, "moderno es, entonces, lo que otorga expresión objetiva a la actualidad del espíritu de una época" 12/.

En un ensayo similar de entendimiento, Henri Lefebvre apuntó en su Introducción a la Modernidad que la palabra moderno, de entrada, funciona a manera de binomio y se emplea como contraste de antiguo. No obstante, apenas traspasado este ensayo de entendimiento, la definición se troca compleja y controvertida: lo moderno puede ser la disposición de considerar válido únicamente aquello que rompa con el pasado o de gustar sólo de aquello que está de moda; puede constituir una transliteración del artificio en cuanto contraste con la naturaleza; o bien, más que por sus temas, la modernidad puede ser caracterizada por los medios, métodos ; técnicas de su realización 13/.

Ofrecer una sistematización del polémico y ambiguo concepto de Modernidad, es una pretensión que rebasa sobradamente los horizontes del presente trabajo. La inclusión del término es pertinente en la medida en que la promesa iluminista de un fatal e interminable progreso parece cada vez más difícil de crear. La incredulidad del progreso significa una incredulidad al programa de la Modernidad.

El más radical sueño iluminista, el socialismo científico, ha perdido su capacidad de seducción; las conflagraciones mundiales, los sucesivos encuentros bélicos y las recurrentes crisis económicas internacionales, han señalado los límites del progreso; la

bipolaridad mundial, que parece comenzar a matizarse, ha impedido ensayar inéditas alternativas de organización social; el impresionante despegue científico-tecnológico experimentado por los países más avanzados ha profundizado, quizá de manera insalvable, las diferencias entre las distintas regiones y naciones que, además, debido a su creciente interacción, se hacen cada día más evidentes. En suma, a más de tres siglos de haberse gestado el proyecto de Modernidad, sus resultados demandan alguna reconsideración.

Con el fin de precisar los límites de una reconsideración de acuerdo con nuestro tema, tomemos como propia la definición que Hegel hace de la Modernidad como emancipación de la razón con respecto al pensamiento religioso.

Ciertamente muchas críticas a la Modernidad han partido de la definición hegeliana. Por ejemplo, Max Weber supuso que lo que define a la cultura moderna es la desarticulación de la razón sustancial que se había expresado como unidad en las representaciones religiosas. Para él, en la Modernidad se opera una tajante diferenciación entre las esferas valorativas de la ciencia, la moral y el arte. Separación que a su vez significa la descomposición de los problemas planteados por la cultura en tres puntos de vista muchas veces irreconciliables entre sí: el de la verdad, el de la rectitud normativa y el de la autenticidad o la belleza; en consecuencia, la decadencia de las concepciones globalizadoras del mundo ^{14/}.

Con justificada razón, las críticas más radicales al proyecto de modernidad se han elaborado durante los períodos o en las regiones en que con mayor intensidad se han resentido los efectos negativos del desarrollo. Se explica así que los judíos-alemanes que padecieron la persecución nazista hayan perdido el optimismo racional de la idea del progreso. En el exilio provocado por esta persecución, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno se impusieron la tarea de "nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie" ^{15/}. Como resultado de este empeño publicaron en 1947 Dialéctica del Iluminismo, juzgado por Habermas como "su libro más triste". Contrariamente a los que piensan que al contradecir al mito la razón escapa a su influjo irracional, Horkheimer y Adorno sostuvieron que la razón se inserta en tal dinámica autodestructiva que "el propio mito ya es Razón y la Razón se vuelve mitología". De igual manera, el destacado crítico de arte de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamín, fue un increíble de la teoría del progreso proclamada como Modernidad. Para él la marcha de la historia es en realidad un accidentado retroceso. Su interpretación de la historia es como el ángel representado por Paul Klee en su Angelus Novus:

...quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, el cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso 16/.

Para concluir con las críticas hechas a la Modernidad entendida como independencia de la razón, bástenos mencionar dos más. La primera ha sido formulada por el norteamericano Daniel Bell, quien presume que el verdadero problema de la Modernidad es el de la crisis de la creencia. El enfrentamiento con la muerte, la naturaleza de la tragedia, el carácter de la obligación, el significado del amor, son las interrogantes que configuran el "predicamento existencial que confronta cada ser humano" y para las cuales la razón divorciada de la fe no tiene respuesta. Este es justamente el motivo que argumenta el investigador de Harvard para afirmar que el derrumbe de la autoridad religiosa tradicional, ocurrido en los siglos XVIII y XIX, desató cinco fenómenos que compitieron entre sí: el racionalismo y el escepticismo; el esteticismo sustentado por Baudelaire y Nietzsche; el existencialismo pregonado en su versión religiosa por Kierkegaard y en la atea por Sartre; las religiones cívicas, como el nacionalismo, y, finalmente, las religiones políticas, como el marxismo 17/. La segunda crítica ha sido hecha recientemente por el francés Jean-Francois Lyotard, quien asegura que el progreso experimentado por las ciencias ha dado origen a una incredulidad hacia todos los metadisursos que persiguen imponer un sentido a la historia; lo que, a su vez, origina una crisis en todos los discursos de legitimación. Esta incredulidad hacia cualquier discurso totalizador es la principal característica, según el propio escritor, de la posmodernidad 18/.

Ahora bien, la reconsideración que en el presente texto se pretende hacer de la Modernidad —entendida como razón independiente y concebida, asimismo, como promotora del progreso— gira en torno a dos puntos: primero, la creciente dificultad de mantener el carácter universalista de la razón o, desde otra perspectiva, la fractura de la concepción monista del universo; y, segundo, el pronunciado y paradójico declive por el cual desde hace tiempo transita el entusiasmo suscitado por el progreso. Ambos puntos configuran la constelación de la idea de la historia que primero inspiró y luego fundó el discurso de la Modernidad.

4

Si se consideran a las reflexiones de Copérnico y Newton como punto de partida del derrotero de la modernidad aquí estudiado, es debido a que ambas aportaciones contribuyeron a sustituir el concepto estático del universo por un concepto de movimiento. Gracias a esta suerte de nuevos Prometeos, el universo, y por deducción la vida y la historia, no sólo se aceptaron como un continuo cambio, sino algo mucho más importante: el hombre se reveló a sí mismo capaz de descubrir y describir las leyes que rigen dicho movimiento, las mismas que necesariamente lo encauzaban a su propia superación. Esta renovada confianza en la capacidad del hombre era consecuencia del nuevo fuego atrapado y presumiblemente sometido: la razón que, vulgarizando a Kant, traía su sello de garantía: la crítica 19/.

Cambio, razón y crítica son los elementos constitutivos del optimismo secular propio de la edad moderna. De esta manera, fue posible invertir la proposición cristiana que establecía que la felicidad es inversamente proporcional al conocimiento. No obstante, al creer que únicamente la felicidad depende del conocimiento, la modernidad se condenó; al igual que el hombre, en el pecado llevó la penitencia. Paul Hazard, luego de analizar la gestación y parto de la moderna conciencia europea, apuntó con notable exactitud esta nueva condición moderna cuando definió a Europa como "un pensamiento que nunca está satisfecho. Sin piedad de sí misma, nunca cesa de buscar en dos direcciones, una hacia la felicidad, otra, más indispensable y más querida para ella, hacia la verdad. Apenas ha encontrado una situación que corresponda a este doble requerimiento, y ya tiene conciencia de que solamente sostiene, con mano débil, algo temporal y relativo; y retorna a la desesperada búsqueda que es su gloria y su tormento" 20/.

Por ello, acierta Paz cuando suscribe que "al fundirse con la razón, Occidente se condenó a ser siempre otro, a negarse a sí mismo para perpetuarse" 21/. Con el propósito de acceder a la verdad y la felicidad, la razón las pone en duda; y al hacerlo, las niega para poder afirmarlas. La verdad ultraterrena pero imperecedera postulada por el cristianismo es sustituida por una verdad terrena pero cambiante. "Verdad del cambio" la llama el poeta ya que, precisamente, persigue aprehender el sentido del cambio y hallarle su dirección.

La modernidad consume otra innovación: al secularizar el papel del hombre en la tierra y exaltar el cambio como elemento constitutivo de la historia, transforma el arquetipo medieval cristiano del tiempo. Primeramente, el concepto de tiempo finito propio del cristianismo —que en buena medida se derivó de la concepción platónica que definía al tiempo como "la imagen móvil de la eternidad"— se trocó en el tiempo prácticamente infinito del desarrollo histórico. En seguida, el carácter irrepitable del tiempo cristiano se conservó, pero en lugar del alma individual, se consideró a la humanidad como el personaje central del drama temporal. Finalmente, se mantuvo el carácter sucesivo del tiempo cristiano, aunque ahora con ropaje secular: la perfección consubstancial a la gracia divina se trasladó a la marcha de la historia. Menester a esta inédita combinación de estos tres elementos en la concepción del tiempo —infinito, irrepitable y sucesivo— se llevó a cabo lo que Paz denomina la gran conversión moderna, la deificación del futuro:

En la sociedad cristiana el porvenir estaba condenado a muerte: el triunfo del eterno presente, al otro día del Juicio Final, era asimismo el fin del futuro. La modernidad invierte los términos: si el hombre es historia y sólo en la historia se realiza; si la historia es tiempo lanzado hacia el futuro y el futuro es el lugar de elección de la perfección; si la perfección es relativa con relación al porvenir y absoluto frente al pasado... pues entonces el futuro se convierte en el centro de la tríada temporal: es el ímán del presente y la piedra de toque del pasado 22/.

De manera más sintética, Tito Schobert coincide en que la modernidad es el futuro en tanto

que todo futuro es moderno 23/.

En suma, se puede afirmar que una vez que el hombre aceptó el movimiento como su condición permanente, que pensó que este movimiento estaba habitado por ineludibles leyes que lo regían y, simultáneamente, se encontró capaz de descubrir dichas leyes que necesariamente lo conducían a una forma más elevada de vida —menos salvaje y más civilizada, menos subdesarrollada y más desarrollada—, entonces sus esperanzas se anclaron en el futuro, tiempo que no es pero que inevitablemente sería el mismo para todos.

La postulación de un sólo y único futuro para toda la humanidad es la única posibilidad de pregonar la universalidad de la razón. Sin embargo, en la correspondencia entre univocidad del porvenir y universalidad de la razón, se asientan algunas de las inconsecuencias de la Modernidad. Inconsecuencias que se hacen presentes ahora que reiteradamente se afirma que el futuro ya nos alcanzó y ya no lo aguardaremos más; lo cual, sea cierto o no, tiene una doble significación. Por un lado, la de una implícita renuncia a un sólo y único futuro para toda la humanidad (en tanto que no sea el holocausto mundial que, aunque desde una perspectiva trágica, también significaría el fin del futuro); y, por otro, la del reconocimiento explícito a una multiplicidad de presentes histórico-sociales que hacen posible pensar en una gran diversidad de pasados y futuros.

La irreductible pluralidad de pasados, presentes y futuros fracturan la concepción monista del uni

verso y la vida sobre la cual descansa la universalidad de la razón. Esta concepción, según uno de los estudiosos contemporáneos que mayor atención le ha puesto, Isaiah Berlin, en su versión secular y europea es un "banco de tres patas sobre el cual la tradición central del pensamiento político occidental parece descansar" ^{24/}. Las tres proposiciones que sirven de apoyo son: primero, la creencia de que todas las preguntas genuinas, en principio, deben ser contestables y sólo puede existir una respuesta correcta; segundo, la existencia de un camino adecuado —método— que necesariamente conduce al descubrimiento de las respuestas correctas y, por último, el hecho de que todas las respuestas correctas deben, cuando menos, ser compatibles entre sí. La pluralidad de tiempos simultáneos nos permiten dudar, por lo menos, de la veracidad de estas proposiciones.

El reconocimiento de la multiplicidad de presentes histórico-sociales posibilita la recuperación de la dimensión del tiempo en la definición del ser. Al renunciar a la pluralidad de pasados y presentes en aras de un unívoco porvenir, la modernidad también abjuró de la historia en tanto proceso ontológico. La aspiración de la modernidad a un futuro común para toda la humanidad —histórica o no, posible o no— partió del supuesto de que los hombres tienen una naturaleza fija e inalterable y, por ende, comparten ciertas metas universales e inmutables. Nada más ilustrativo, al respecto, que la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano pronunciada en Francia el año de 1789 ^{25/}. Desde esta perspectiva, la naturaleza humana germina a lo largo de la historia

de tal manera que su maduración necesariamente se alcanza en el tiempo por venir. Así, a partir de una piedra de toque distinta a la empleada por la filosofía escolástica, pero con similares consecuencias epistemológicas y ontológicas, los modernos creyeron en la existencia de una "naturaleza humana". Esto les permitía un uso extensivo, universal de la razón. Con el rechazo del ser en tanto temporal, la Modernidad preservó la inversión epistemológica realizada por Parménides: en lugar de partir de la diversidad y el cambio en busca de un principio de unidad, inició de una virtual unidad a fin de comprender el cambio y la diversidad. Antes que la historia, existieron las leyes que supuestamente la regían. La razón moduló al ser, y no el ser a la razón. Nada más natural que la razón le exigiera al ser, para aceptarlo, un carácter racional. "Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón". Estas son palabras de Hegel que cifran la moderna postura epistemológica 26/.

De esta manera, la razón secular, la que postula la la verdad del cambio, anula toda diversidad y, en cierto modo, al cambio mismo. Si existe una naturaleza humana, entonces, la historia de los distintos pueblos no es sino la expresión de distintos grados de realización de esa naturaleza. El cambio, en este sentido, es una mera expresión de las diferentes etapas de maduración humana. Es decir, carece de un carácter constitutivo. Continuando con esta postura epistemológica, la existencia de leyes que determinan el movimiento experimentado por los hombres, los pue-

blos y la historia, deciden que el cambio sea una mera contingencia, un mero accidente cuyo fin inexorable se halla en un futuro determinado. Así, el futuro, el presentimiento del ser se troca en el espacio de su plena realización. Por ello, al dudar del futuro esta postura epistemológica se fractura. Ante la dudosa existencia de una unidad que de antemano dé sentido al cambio y la diversidad, es posible intentar una inversión epistemológica: partir del cambio y la diversidad en búsqueda de alguna unidad. Con esto evidentemente el cambio y la diversidad adquieren un carácter constitutivo. La definición de Parménides "el ser es y no puede no ser", podría, en consecuencia, intentar cambiarse por la de Platón:

el ser no es más que posibilidad.

Hasta aquí la reconsideración sobre la dificultad de seguir manteniendo un carácter universalista de razón. La otra reconsideración que en torno a la modernidad interesa hacer en el presente texto, es en relación al poco entusiasmo que actualmente suscita la idea del progreso.

Independientemente de la clásica tradición pesimista encabezada en la Modernidad por Schopenhauer, en el siglo XIX adquiere tal relevancia la certeza en el progreso que éste se concibe como necesidad. Al respecto baste recordar a Fichte quien afirma que "cualquier cosa que existe realmente existe por absoluta necesidad y existe necesariamente en la precisa forma en que existe", por lo que "comprender con clara inteligencia lo universal, lo absoluto, lo eterno

e inmutable, en cuanto gufa de la especie humana, es tarea de los filósofos. Fijar de hecho la esfera siempre cambiante y mutable de los fenómenos por los cuales procede la segura marcha de la especie humana es tarea del historiador" 27/. Esta seguridad, sin embargo, recibe un severo y contundente golpe con la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas. Incluso los espíritus más optimistas como los norteamericanos se planteaban, a mediados de siglo, la interrogante siguiente: "¿Podrá nuestra civilización vencer la crisis actual y elevarse todavía a mayores alturas, o está condenada a una muerte que se aproxima a pasos agigantados?" 28/. No era para menos la duda. A fines de la década de los sesentas, a pesar del notable crecimiento económico experimentado por la mayor parte de los países que habían participado en la Segunda Guerra Mundial, aparece lo que Raymond Aron ha señalado como "un contraste entre el desenvolvimiento económico y el desarrollo moral". De hecho, en 1969 este escritor francés redacta Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité, en el que hace un recuento de los nuevos problemas que afrontan las sociedades desarrolladas: islas de pobreza en medio de la riqueza; excesiva desigualdad en la distribución del ingreso; degradación de la naturaleza; contaminación del aire; alineación de los individuos manipulados por los medios de comunicación; esclavitud ejercida por una racionalidad sin fuero ni ley; acumulación desorbitada de bienes; desenfrenada carrera por el poder y la riqueza vana 29/.

En las últimas dos décadas ha sido común hablar del agotamiento de la idea del progreso y hasta

coloquios sobre el tema se han realizado 30/. En 1980, uno de los estudiosos más convencidos de la necesidad de preservar la noción de progreso, el estadounidense Robert Nisbet publica una extensa historia de la idea de progreso en la que pretende demostrar que esta idea, vital para la civilización Occidental, tiene veinticinco siglos de existencia y que actualmente es tá arrinconada y enconadamente perseguida, concluyendo que "en sus veinticinco siglos de historia, esta idea ha logrado sobrevivir muchas adversidades: la po breza de las masas, las pestes y hambras, guerras devastadoras, depresiones económicas, épocas de tiranía religiosa y política, etcétera. Pero lo que no puede soportar la idea de progreso (como cualquier otra idea compleja) es que desaparezcan sus premisas básicas" 31/. Los cambios que han padecido las cinco premisas básicas de esta idea, según este investigador, son: la fe en el valor del pasado ha cedido a la negación de éste; la sospecha cada día más grande de que la civilización occidental no es superior a las otras; la duda sobre el crecimiento económico y los adelantos tecnológicos; la pérdida de confianza en la razón y el conocimiento científico derivado de ésta, y, por último, la desvalorización de la vida y la extensión del tedio 32/.

En fin, como apunta Octavio Paz, "son tantas las formas en que se manifiesta el descrédito del futuro, que cualquier enumeración resulta incompleta" 33/. Bástenos señalar que la desconfianza en la idea de progreso cada día más se torna en una certidumbre. Desde la perspectiva del presente texto, se puede decir que el fin de la idea de progreso se deriva de

la fractura de la concepción monista del universo. Ambos rompimientos permiten replantear la idea de la historia sobre la cual se han asentado casi la totalidad de los discursos en los últimos dos siglos.

En una excelente caracterización, Tito Schobert adujo que el significado histórico de la modernidad ha sido representado, desde el pasado siglo, por los designios de una historia universal que están contenidos en cinco postulados: no hay más que una historia, una secuencia de acontecimientos; es la historia de un mundo, un universo de seres y cosas; su asunto es toda la humanidad formada por todos los miembros de la especie humana, pasados, presentes y futuros; evoluciona en una sola dimensión del tiempo, el tiempo del progreso unilíneal, y su propósito se manifiesta en una forma de civilización, la civilización de la Modernidad ^{34/}. Esta idea de la historia, total y totalizadora, y que por lo mismo constituye una suerte de Teodicea, es la que pareciera haber llegado a su fin ^{35/}.

N O T A S

1/ La teoría de Ptolomeo de las dos esferas se derivó de la visión de los filósofos y astrónomos griegos, quienes pensaron a la tierra como una pequeña esfera inmóvil suspendida en el centro geométrico de una esfera en rotación mucho más grande y que llevaba consigo a las estrellas, donde el sol se desplazaba por el espacio comprendido entre las dos esferas. Sin embargo, Ptolomeo fue quien elaboró el primer tratado matemático sistemático que daba cuenta, detallada y cuantitativamente, de todos los movimientos celestes. Para un análisis preciso sobre los cambios en la forma de comprender la naturaleza y la sociedad por parte del hombre desencadenados por los planteamientos de Cópernico en torno al universo, se puede consultar La Revolución Copernicana de Thomas Khun. Asimismo, puede revisarse el prefacio de la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura en el que Kant suscribe la primera referencia explícita a la susodicha revolución copernicana.

2/ Me refiero al Renacimiento, propulsor de la Ilustración y, por consiguiente, de la Modernidad. Múltiples y variadas son los sucesos que concurren en este "renacer" del espíritu humano. Desde la perspectiva más convencional se señala 1453, año de la caída del Imperio Bizantino, como fecha de inicio de esta etapa de la historia europea. No obstante, también

pueden mencionarse fenómenos como la extinción del feudalismo; la emergencia de los Estados nacionales; la renovación de la arquitectura, pintura y escultura; un mayor y extendido conocimiento de la literatura de los clásicos griegos y latinos; la utilización de la imprenta, el grabado, la brújula, el telescopio, el papel y la pólvora (con la que a decir de Hegel desaparece la lucha animada por la cólera individual); la exploración de América y del Oriente; el descubrimiento del sistema solar por Copérnico y Galileo, y la teoría de la circulación de la sangre introducida por Harvey. En fin, lo destacado de este renacer es, como lo apunta el escritor inglés Addington, que "el Renacimiento fue, para el mundo moderno, la emancipación de la razón". De cualquier manera, por encima de las distintas interpretaciones sobre este período, hay una generalizada coincidencia en señalarlo como la etapa de ruptura histórica que desemboca en la Modernidad. Cfr. Juan Addington Symons. "El Renacimiento en Italia", en Del Renacimiento a la Ilustración, antología preparada por Alejandro Herrera Ibáñez, UNAM, México, 1972. (Lecturas Universitarias 15), pp. 11-34, En relación al impacto provocado por el encuentro con tierras ultramarinas se puede consultar el asombroso y polémico libro de Edmundo O'Gorman: La Invención de América, F.C.E., México, 1959, 193 pp.

3/ Véase Jean Le Rond D'Alembert: "Discurso Preliminar a la Enciclopedia", en Del Renacimiento a la..., op. cit., pp.379 a 408.

4/ G. W. F. Hegel: Lecciones sobre la historia de la filosofía, tomo III, México, F.C.E., 1977, p. 204. El paso de la filosofía escolástica a la moderna se entiende más claramente si consideramos, como lo hace Hegel en las páginas 108 y 109 de la obra citada, que la primera "deja que la realidad discorra totalmente a su lado, como algo que desprecia, sin mostrar el menor interés por ella. Pues, según los escolásticos, la razón encuentra su existencia y su realización en otro mundo, no en éste; pero toda la trayectoria de la cultura tiende precisamente a restaurar la fe en este mundo...En esta ausencia de la racionalidad de lo real o de la racionalidad que tiene su realidad en la existencia misma consistía la barbarie de un pensamiento como éste, que se aferraba a otro mundo y se empeñaba en no poseer el concepto de la razón, es decir, el concepto de que la certeza de sí mismo es toda la verdad".

5/ A la letra Turgot apuntó: "La masse du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, marche toujours, quoique a pas lents, vers une perfection plus grande". Citado en Paul Janet. Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la moral, tomo II, Librairie Félix Alcan, Paris, 1925, pp. 680-681.

6/ Cfr. Isaiah Berlin: "La Contra-Ilustración", en Contra la Corriente, México, F.C.E., 1983, pp. 59-84; y Ernst Cassirer: Filosofía de la Ilustración, F.C.E., México, 1950, 403 p. Este programa se encuentra en un gran número de obras de pensadores de la Ilustración. Descartes es, sin duda, quien mejor

expresa esta confianza en la presumible estructura racional del mundo. Al inicio de su Discurso del Método asegura que "las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas a las otras en esta misma manera, y que sólo con cuidado de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas más de las otras, no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir".

7/ Jürgen Habermas: "La modernidad inconclusa", Vuelta, no. 54, 1981, p. 6.

8/ Isaiah Berlin: "Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente", en Contra..., op. cit., p. 416. Sobre la particular transformación operada en torno a la idea de la historia del mismo autor se puede consultar "El concepto de historia científica", en Conceptos y Categorías, F.C.E., México, 1983, pp. 179-236.

9/ "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Seppure aude!

¡Ten el valor de servirte de tu propia razón: he aquí el lema de la ilustración". Emmanuel Kant: "¿Qué es la Ilustración", en Filosofía de la Historia, F.C.E., México, 1985, p. 25.

10/ Cualquier lector de Paz está familiarizado con sus reiteraciones sobre el tema, que se iniciaron desde 1956 con su primer sorprendente ensayo sobre poesía, El arco y la lira y que, acaso, encuentran su mejor expresión en su libro titulado Los hijos del limo. La cita del poeta se halla en dos de sus obras: "La revuelta del futuro", en Los hijos del limo, Seix-Barral, México, 1984, p. 48. Y en "De la hija del limo", en Los signos en rotación y otros ensayos, Alianza Tres), Madrid, 1983, p. 355. Su ponencia presentada en la Universidad de Santander el 16 de septiembre de 1986 y publicada por Vuelta en junio de 1987, "El romanticismo y la poesía contemporánea", constituye uno de sus trabajos más recientes en que reflexiona sobre la Modernidad. La Escuela de Frankfurt también caracteriza a la Modernidad como un período de deificación de la razón. Puede consultarse en especial La Dialéctica del Iluminismo de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, publicada en español por la Editorial Sur en 1970.

11/ Como se ha pretendido demostrar a lo largo de este capítulo, la partera de la razón secular es sin lugar a dudas la crítica. Para el mismo Paz, la Modernidad no es sino una Pasión Crítica, por lo que en su discurso pronunciado con motivo de su ingreso al Colegio Nacional de México en 1970, aseguró: "El espíritu crítico es la gran conquista de la edad mo-

terna. Nuestra civilización se ha fundado precisamente sobre la noción de crítica: nada hay sagrado o intocable para el pensamiento excepto la libertad de pensar (...). Sin crítica, es decir, sin rigor y sin experimentación, no hay ciencia; sin ella tampoco hay arte ni literatura. Inclusive diría que sin ella no hay sociedad sana. En nuestro tiempo creación y crítica son una y la misma cosa". Tiempo después el poeta completará su reflexión al afirmar que la razón crítica es nuestro principio rector en la medida en que se desdobra y se constituye como objeto de análisis, duda y negación. Por ello, si "en el pasado, la crítica tenía por objeto llegar a la verdad; en la edad moderna, la verdad es crítica. El principio que funda a nuestro tiempo no es una verdad eterna, sino una verdad del cambio". "La revuelta del...", op.cit., p. 50. Y, "De la hija del...", op.cit., p. 356. De alguna manera Habermas coincide con Paz al señalar que durante la Modernidad el pensar se enreda en "un proceso de autocerciorarse sin descanso; ese proceso mantiene a la modernidad aún hoy en constante movimiento frente al horizonte de una nueva conciencia histórica". Jürgen Habermas. "La flecha apunta al corazón del presente", en La Jornada Semanal, México, 1985, 21 de abril, p. 2.

12/ Jürgen Habermas, "La modernidad inconclusa", en op.cit., p. 4.

13/ Véase Philibert Secretor: "Elementos para una teoría de la modernidad", Dígenes, no. 126, México, verano de 1984, pp. 71-88. Desde una perspectiva

diferente, se han anotado algunos de los rasgos que parecen distintivos de una sociedad moderna: automantenimiento del crecimiento económico; participación democrática en la definición y toma de decisiones políticas; preeminencia de normas culturales, seculares y racionales; ágil movilidad social y, por último, transformación de los individuos que los capacite para funcionar eficazmente en un orden social que se desenvuelva de acuerdo con las características mencionadas. Cfr. Daniel Lerner: "Modernización: aspectos sociales", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Aguilar, Madrid, 1974.

14/ Esta tesis es ampliamente desarrollada por Max Weber en su Sociología de las Religiones. Asimismo, Habermas la retoma frecuentemente en sus ensayos, véase, por ejemplo, "La modernidad inconclusa", op.cit..

15/ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, op.cit., p. 7. La frase de Habermas se encuentra en una réplica que hizo al trabajo citado de Horkheimer y Adorno, "Una relectura de la dialéctica de la ilustración", publicado en México en la Cultura, el suplemento de la revista Siempre!, 14 de mayo de 1986, No. 1265, pp. 36-47.

16/ Walter Benjamín: Para una crítica de la violencia, Premiá Editora, México, 1982, p. 113-114. Para variar, Habermas también tiene una réplica con este autor: "Entre arte y política: un careo con Walter Benjamín", 1972.

17/ Cfr. Daniel Bell: Las contradicciones culturales del capitalismo, Madrid, Alianza Universidad, 1977, 264 pp. Daniel Bell y George Urban: "Occidente y la fe", Vuelta, no. 75, 1983, pp. 21-34.

18/ Cfr. Jean-Francois Lyotard: La condition post-moderne. Rapport sur le savoir, Les Editions de Minuit, París, 1979. 109 pp.

19/ En el prefacio de la primera edición de la Crítica a la razón pura, Kant señala que la crítica es "el tribunal que garantice a la razón en sus pretensiones legítimas, pero que condene a las que no tienen fundamento".

20/ La prodigiosa definición de Europa proviene de uno de esos libros que parece más leído que citado: La crise de la conscience européenne, 1680-1715, Boivin, París, 1935, vol. II, p. 287.

21/ Octavio Paz: "De la hija del limo", op.cit., p. 355.

22/ En el desarrollo de la concepción moderna del tiempo en lo esencial se sigue a Paz: Ibidem, p. 359. Recordemos a manera de detalle que María Sambrano se refería al futuro como el Dios desconocido.

23/ Tito Shobert: "Modernidad e Historia", en Diógenes, no. 123-128, otoño-invierno de 1984, p. 113.

24/ Isaiah Berlin: "Decadencia de las ideas utópicas en Occidente", Vuelta, no. 112, Marzo de 1986. p. 19.

25/ Al igual que muchos otros estudiosos preocupados por los efectos negativos derivados de la Segunda Guerra Mundial, Hans Kolar apuntó en un capítulo denominado no sin cierta tristeza, "El destronamiento de la Razón", los efectos positivos de esta creencia en la naturaleza humana: "Ley natural, ley fundada en razones humanas que, siendo la misma para todos los hombres, guió los pasos desde el racionalismo filosófico al racionalismo político y social, que encontró su expresión en las revoluciones americana y francesa. En ella, por vez primera, los hombres reclamaron el derecho a ordenar la sociedad sobre principios racionales, partiendo de la "verdad evidente por sí misma", de que todos los hombres son iguales, que están dotados de ciertos derechos inalienables y que los gobiernos son instituidos para asegurar estos derechos y sus poderes derivan del consentimiento de los gobernados". El Siglo XX, Reto a Occidente y su Respuesta, Editorial Reverté, México, 1959, p. 52. Es por todos sabido que a nombre de estos Derechos del Hombre, Napoleón emprendió la conquista de Europa. Nada más brutalmente lógico que su campaña: si existían derechos naturales e inalienables del hombre, nada más consecuente que gobernarse con base en ellos. Edmund Burke es uno de los políticos que critica con mayor inteligencia ese programa derivado de la fría razón: "El gobierno no se crea en virtud de derechos naturales, que pueden existir y existen, totalmente independientes de él y con mucha mayor claridad y un grado

mucho mayor de perfección abstracta; pero su perfección abstracta es su defecto práctico. Por tener derecho a todo, lo quieren todo. El gobierno es un instrumento del ingenio humano para la satisfacción de las necesidades humanas... Esto puede lograrse únicamente mediante un poder exterior a nosotros; y no sujeto en el ejercicio de su función a esa voluntad y esas pasiones que debe refrenar y subyugar. En este sentido las restricciones puestas al hombre del mismo modo que sus libertades han de ser consideradas como sus derechos. Pero como las libertades y las restricciones varían con los tiempos y las circunstancias y admiten infinitas modificaciones, no pueden establecerse mediante una regla abstracta; y no hay nada tan estúpido como discutirla basándose en ese principio". "Reflexiones sobre la Revolución Francesa", en Textos Políticos, F.C.E. , México, 1984, p. 93. Si se contrapone esta visión con la de Tocqueville la discusión se torna interesante y, acaso, infinita. Desde una perspectiva más académica, Berlin aborda el problema en la mayor parte de los escritos citados en este trabajo.

26/ Hegel, Filosofía del Derecho, UNAM, México, 1975, p. 15. La tesis del filósofo alemán comulga con la de Parménides, quien afirmaba: "El ser es y no puede no ser". De donde se desprenden las siguientes características: el tiempo es eternidad; lo múltiple es unidad y el devenir es inmutable. Aristóteles, en un desarrollo posterior, incorporó el concepto de necesidad a la definición del ser en tanto que para él es imposible que el ser no sea. Por ello, concluye el estagarita: "Uno sólo es el signi

ficado del ser y éste el de su sustancia. Indicar la sustancia de una cosa no es más que indicar el ser propio de ella" Contrario a esta postura epistemológica, Platón pensó que el ser no es más que posibilidad y, por consiguiente, se debe decir que es cualquier cosa que se halle en posesión de una posibilidad cualquiera, ya sea de elegir o de sufrir (poder de afectación y movimiento en Spinoza según la lectura de Deleuze; Herkunft y Entstehung en Nietzsche según la lectura de Foucault) por parte de alguna cosa, aun cuando sea mínima, una acción así fuera mínima y también por una sola vez. Si el ser es posibilidad, entonces, carece de unívocas determinaciones y de necesidad. No es menester que sea uno y no muchos, inmutables y no mutable, inmóvil y no en movimiento, eterno y no temporal. En el desarrollo de esta parte del capítulo se sigue en lo general a Eduardo Nicol: Historicismo y Existencialismo, F.C.E., México, 1981, 423 pp. Asimismo se pueden consultar las partes pertinentes de Nicola Abbagnano: Diccionario de Filosofía, F.C.E., México, 1983, 1206 pp. Uno de tantos pensadores actualmente olvidados, José Ortega y Gasset hace tiempo ya había observado el problema: "Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente ya es, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (igual ser ya lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser siempre lo mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran

"movimiento", comienza por negar su realidad". Es a partir de esta reflexión que Ortega y Gasset propone un programa del cual el presente texto pretende partir: "Renunciamos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconocamos que lo único lógico es el pensamiento". "Historia como sistema", en Obras Completas, Revista de Occidente, Madrid, tomo VI, 1958, págs. 28 y 30 respectivamente.

27/ Nicola Abbagnano, op.cit., p. 957.

28/ J. G. de Beus: El futuro de Occidente, Aguilar, Madrid, 1955, p. 17.

29/ Raymond Aron: Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité, Calmann-Lévy, 1969, p. VII.

30/ Un ejemplo de tantos coloquios es el que a partir de la "constatación de cierto agotamiento de las utopías para aprehender la evolución del próximo cuarto de siglo", observado en "el ensanchamiento del abismo que existen entre los países desarrollados y los subdesarrollados, doblemente mayor entre los pobres y los paupérrimos", emprendió el análisis de los "callejones sin salida" planteados por el "hundimiento de las esperanzas que había hecho nacer la idea misma de desarrollo". Véase: El mito del desarrollo, Kairos, Barcelona, 1980, p. 9.

31/ Robert Nisbet: Historia de la idea de progreso, Sedisa, Barcelona, 1981, p. 438.

32/ Ibidem. En especial se puede consultar el último capítulo del libro "El progreso acorralado".

33/ La idea completa de Paz es: la modernidad nació con la afirmación del futuro como tierra prometida y hoy asistimos al ocaso de esa idea. Son tantas las formas en que se manifiesta el descrédito del futuro, que cualquier enumeración resulta incompleta: unos preveen el agotamiento de los recursos naturales, otros la contaminación del globo terrestre, otros la multiplicación de las hambrunas, otros la petrificación histórica por la instauración universal de ideocracias totalitarias, otros la llamada atómica. La modernidad está herida de muerte: el sol del progreso desaparece en el horizonte y todavía no vislumbramos la nueva estrella intelectual que ha de guiar a los hombres. Véase, "El romanticismo y la poesía de vanguardia", op.cit..

34/ Cfr, Tito Shobert: "Modernidad e Historia", op.cit., p. 114.

35/ Esta crisis crítica evidentemente ya ha sido referida en numerosas ocasiones. Hace relativamente poco tiempo, Cornelius Castoriadis abordó el tema. Para él "la cultura accidental está profundamente en duda, particularmente en el segmento griego occidental de la historia universal", aduciendo que "la crisis de conciencia histórica del Occidente vivió

después de un historicismo-progresismo llevado al absurdo (bajo la forma liberal o bajo la forma marxista): la memoria viviente del pasado y el proyecto de un porvenir valorizado desaparecieron juntos". "Transformación social y creación secular", Vuelta, no. 127, junio de 1987, pág. 12 y 19 respectivamente.

II PRIMERA IDEA DE LA HISTORIA: LA TEODICEA

II PRIMERA IDEA DE LA HISTORIA: LA TEODICEA

La historia es un acto de Dios.
San Agustín.

I

En Occidente es posible distinguir, a costa de los matices, dos encontradas concepciones de la historia: la que la considera como la realización de un preciso e ineludible destino y la que la concibe como un permanente cambio, caótico y azaroso. Impotentes para conocer de antemano el futuro no es posible esgrimir definitivos argumentos, en contra o a favor, de una u otra idea de la historia. Nos hallamos, al parecer, ante un dilema indisoluble similar al que se planteó Pascal sobre la existencia de Dios: "Dios existe o no existe. ¿De qué lado nos inclinamos? La Razón no puede ahí determinar nada: hay un caos infinito que nos separa. Se juega una partida, al extremo de esta distancia infinita, donde resultará cara o cruz. ¿Quién ganará? Con razón no podéis hacer ni lo uno ni lo otro; con razón no podéis defender ninguno de los dos. (...) pero es preciso apostar" ^{1/}.

A partir de la preeminencia del cristianismo, Occidente se la ha jugado por la creencia en la existencia de un sólo y único destino para la humanidad que supone, a

su vez, la existencia de una voluntad todopoderosa o, desde una perspectiva secular, de unas leyes suprahistóricas que ordenan y encauzan el acontecer humano. Cristianismo, liberalismo y marxismo son corrientes de pensamiento que comulgan con esa visión de la historia prolijamente bautizada: providencialismo histórico o concepción teleológica de la historia, determinismo histórico o idea finalista de la historia, son formas de denominarla.

Más allá de la licencia literaria, varios motivos me permitieron elegir el término de Teodicea para nombrar a esta idea de la historia en el presente texto. Además de remitir al origen cristiano de esta concepción, el término de Teodicea recuerda la solución propuesta por los teólogos al problema planteado por la coexistencia de Dios con el libre albedrío y el conocimiento. Recurramos a la génesis del término. En 1710 Leibniz lo utiliza por vez primera en su famoso Ensayo de Teodicea acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal. En este Ensayo Leibniz define a la libertad en el tradicional sentido cristiano de autodeterminación, es decir, el hombre es libre en la medida en que Dios inclina hacia él sin necesidad ni contricción. La palabra de Dios consignada en el Deuteronomio expresa la proposición cristiana en torno a la libertad: "Pongo delante de tí la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida que tu quieras vivir...". En relación al origen del mal —que es imposible que sea fruto de un Dios bueno—, Leibniz asegura que éste no existe y, por consiguiente, su responsabilidad no es imputable a Dios. Abusando del carácter metafórico de la doctrina cristiana, bien se puede convenir que el mal es una figura de toda

creación que no puede ser atribuible a Dios, o sea, representa todo aquello que no puede ser explicado a partir de cierta racionalidad y, en lugar de ser utilizado para transformar el dogma o mejorar la teoría, es negado. Rees tricción del libre albedrío y negación de buena parte de la historia son, pues, los elementos que se pretenden des-
 tacar con el término de Teodicea ^{2/}.

2

Desde tiempos irrememoriales el hombre ha elegido, no sin vacilaciones y dudas, la Teodicea de la historia. Las míticas cosmogonías que convergen en la formación de la cultura occidental —la griega y la cristiana— son una buena prueba de ello. En Los trabajos y los días Hesíodo describe de tal manera la vida en la Edad de Oro que, a no ser por la presencia de la muerte, podría corresponder línea por línea a la idea de la vida en el Paraíso cristiano:

Los humanos vivían entonces como los dioses, libre el corazón de preocupaciones, lejos del trabajo y del dolor. La triste vejez no venía a visitarlos, y conservando toda su vida el vigor de sus pies y sus manos, gustaban en los festines al abrigo de todos los males. Morían dormidos, vencidos por el sueño. Todos los bienes les pertenecían. El campo fértil les ofrecía por sí mismo una abundante alimentación que consumían a placer ^{3/}.

El añorado retorno a esa Edad de Oro y la nostalgia por ese Paraíso perdido, son fuente de inspiración de buena parte de la reflexión occidental sobre la marcha de la historia. Los antiguos acuñaron el término de apocatastasis para designar la inevitable vuelta final y defi-

nitiva del mundo y de todos los seres a la condición perfecta y feliz que tenían en el origen. Para los cristianos, el Paraíso perdido es susceptible de ser recuperado gracias a la piedad divina, la Parusía, o bien a la cólera de Dios, el apocalíptico juicio final. Los modernos, pretendidamente más incrédulos, emplearon la palabra Utopía que, menester a la intervención de la razón crítica, llegaron a adjetivar de científica.

Pese a la indudable certeza en el retorno a la Edad de Oro; en la fatal recuperación del Paraíso perdido; en la insoslayable restauración de la unidad escindida; en la inexorablemente creciente plenitud de la encarnación del Espíritu Absoluto; en las irrefrenables leyes de la historia que conducen al reestablecimiento del comunismo o la implacable e interminable marcha del progreso, no toda la reflexión que gira en torno a un teodicea de la historia ha sido optimista ^{4/}. Soterrada ha transitado la pesimista, según la cual la historia es un fatal y permanente castigo. En esta reflexión emotivamente opuesta, se hallan los poseedores de un carácter místico que afirman que el hombre está irremediabilmente perdido porque el mundo no es factura directa de Dios, sino fractura de un demiurgo que disipa su tedio a expensas de los sufrimientos humanos. Para otros, víctimas de un supuesto carácter realista y pragmático, el hombre es un animal voraz incapaz de albergar en su alma el más mínimo sentimiento bondadoso. Unos y otros coinciden en que la vida es una perpetua expiación, pues como ha expresado el clásico español: "El delito mayor del hombre es haber nacido".

Las precedentes visiones de la historia, encubiertas con vestidos religiosos o seculares, de cortes benévolos o maléficos y de tonos claros o sombríos, cubren un mismo cuerpo: el de la idea de que la historia recorre un sendero previamente dibujado, cuyo principio y fin están fatalmente determinados. Cada deseo, acto, suceso o fenómeno, individual o colectivo, están poseídos por una exacta y unívoca razón de ser y están encauzados hacia una inalterable meta. Lo demás —el mal, lo otro, lo irracional— no existe.

Si suponemos que desde su comienzo ya está todo decidido en la historia, entonces, estamos creyendo en una historia absoluta en la que la misión del conocimiento se ciñe a revelar o descubrir los designios determinadores de la realidad; el cometido de la acción se limita a la simple adaptación y aceptación de esos designios, y la libertad —posibilidad de elegir— es abrogada privando a la ética de su carácter imperativo a fin de dotarla de uno meramente pedagógico ^{5/}.

La Teodicea de la historia que implica la creencia en un destino o en la Providencia no es privativa de las cosmogonías míticas. También se encuentra presente en las distintas teorías o filosofías de la historia que se han elaborado a lo largo del tiempo. De hecho, puede afirmarse que esa creencia es un elemento prácticamente constitutivo en la mayor parte de las filosofías de la historia. Recordemos, a manera de ejemplo, que el filósofo español, Eduardo Nicol, asegura que estas filosofías surgen como una pretensión de reducir el suceder histórico a una ley inalterable susceptible de formularse

como un juicio universal y necesario ^{6/}. De igual manera, el pensador italiano Benedetto Croce, anota que todas las filosofías de la historia quieren descubrir y revelar el Weltplan, el diseño del mundo, desde su nacimiento hasta su muerte, o desde su entrada en el tiempo hasta su entrada en la eternidad ^{7/}.

Uno de nuestros más audaces pensadores, Edmundo O'Gorman ha propuesto un singular esquema del despliegue histórico de la filosofía de la historia que, si bien puede ser criticado por general, para los fines de esta exposición es ilustrativo: la filosofía de la historia —intento conceptual de dotar a la historia de un sentido totalizador— se inicia con el Providencialismo, el cual asegura que la intención de los actos humanos radica en Dios. Siglos más tarde, como virulenta recuperación del individuo, la intención radicada en Dios es transportada al sujeto y aparece el Humanismo Trascendental. Tiempo después, dada la rotunda contingencia de los hombres, con el Idealismo Trascendental la intención de los actos humanos se devela en los actos mismos, esto es, en la historia. Al poco tiempo, esta concepción se pretende poner de pie ubicando el lugar de la intención en el objeto, es la época del Materialismo Trascendental. Por último, en las fronteras de la filosofía de la historia se presenta, como contrapartida del fin de las ideas globalizadoras, el Humanismo Histórico en el cual, a decir del historiador mexicano, la intención de las acciones radica en el hombre mismo, pero sin pretensiones de verdad absoluta ^{8/}.

3

Curiosamente O'Gorman señala al Providencialismo —esto es, a la reflexión cristiana sobre el itinerario de la historia—, como la primera filosofía de la historia. Esta afirmación no implica que la historia, o más exactamente, la idea de la historia haya comenzado con el cristianismo. Como anota Francois Châtelet en El Nacimiento de la Historia, los griegos captaron la dimensión política de su destino o, en otras palabras, se asumieron como sujetos activos del mundo sensible profano en el seno de su comunidad. Ahora bien, para el autor francés el reconocimiento de la historicidad —lo que entiende como la conciencia de participar y hacer historia— significa única y fundamentalmente el hecho de que la cultura conceda importancia al devenir sensible profano.

En función a lo que se podría llamar distintos grados de evolución en la historicidad, Châtelet distingue tres tipos de hombre: el arcaico, que busca en sus antepasados un modelo y un apoyo; el épico, que solitariamente despliega su esencia en la tierra; y, el ciudadano, cuya vida y dignidad dependen de sí mismo en interacción con el destino colectivo. Porque eran ciudadanos, concluye el autor, Heródoto y Tucídides al interrogar al pasado conceden importancia a la acción temporal; Platón, por su parte, asume y supera al devenir porque la ciudad está corrompida y es preciso restaurarla aunque sea en el mundo de las ideas. De esta manera, aunque

Heródoto creía en el preexistente sentido del curso de los acontecimientos, este sentido tiene su plera

eficacia al encararse en las determinaciones políticas. Tucídides revela el sentido inmanente del devenir humano poniendo de relieve la causalidad propiamente política. Finalmente Platón deduce dos sentidos de la historia: el primero lo constituye la ley de disolución que gobierna el pasado y el segundo es la ley de regeneración que podría constituir el camino de la salvación. Así, el devenir ya no es solamente padecido y comprendido, también es deseado. La política se hace normativa: no sólo es el concepto que vuelve inteligible el tiempo pasado, sino que pretende ser asimismo el medio de actuar sobre el futuro y alterar el curso de los acontecimientos. Sin embargo, en Platón la determinación de esta voluntad política consciente se da a partir de la captación del ser eterno^{9/},

Sin mucha dificultad puede señalarse que lo que Châtelet identifica como conciencia de historicidad en el mundo griego, se corresponde con lo que Benjamín Constant llamó la libertad de los antiguos. Esta libertad se confunde con el ejercicio ciudadano en la medida en que consiste en compartir el poder social entre todos los hombres libres de una misma patria, aún a costa de lo que después se denominó los derechos individuales del hombre. Deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; concluir tratados de alianza con los extranjeros; votar leyes; pronunciar juicios; examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados; hacer comparecer a estos últimos delante de todo el pueblo, acusarlos, condenarlos o absolverlos, son algunas de las actividades colectivas que Constant enumera como constituyentes del ejercicio de la libertad de los antiguos^{10/}.

No obstante, en la cultura griega clásica hay dos nociones que impiden plantear un sentido totalitario y totalizador al flujo de la historia: la del tiempo circular y la religión politeísta profesada por ellos. La noción del eterno retorno, que para los antiguos es la manera en que transcurre la temporalidad, no permite reflexionar en una historia en la cual los acontecimientos se van sumando sucesivamente ^{11/}. La confrontación entre dioses, propia del politeísmo, cancela la oportunidad de afirmar la preeminencia de una unívoca deidad que represente la universalidad. Fernando Savater llega a establecer una exacta correspondencia entre el politeísmo con la comunidad perfecta de los hombres —expresada en la identidad del mito con el rito y fundamentada en la pluralidad de dioses concretos—; y, por otro lado, entre el monoteísmo —creencia en un Dios abstracto y único, llamado naturaleza, hombre, Espíritu Absoluto, Estado, etc.— con la idea finalista de la historia ^{12/}.

Por ello, con excepción de la reflexión platónica que apuntaba hacia el monoteísmo, los griegos discuten acaloradamente sobre la mejor forma de gobierno, sin llegar a un acuerdo unánime. En sus célebres Historias, Heródoto consigna la disputa entre tres personajes —Otanés, Megabyzo y Darío— en torno a la mejor forma de gobierno que se debía instaurar en Persia después de la muerte de Cambises. Cada uno de estos personajes defiende una peculiar forma de gobierno en demérito de las dos restantes. Otanés se inclina por el gobierno de los muchos, la democracia. Megabyzo por la de pocos, la aristocracia. Y Darío por la de uno, la monarquía ^{13/}. Lo que interesa destacar con esta discusión es la ausencia

un acuerdo generalizado en torno a una sola y única forma de gobierno. De hecho, desde Aristóteles hasta Polibio la historia es concebida como una interminable sucesión de formas buenas y malas de gobierno. Esto significa que a cada una de las tres formas clásicas de gobierno le corresponde una buena y otra mala: la monarquía degenera en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en oclocracia o anarquía.

Aristóteles es, sin duda alguna, el pensador de la antigüedad que con mayor consistencia reflexionó sobre la política en un ambiente politeísta —lo que tal vez ahora podríamos considerar simple y llanamente como pluralidad y tolerancia—. Para él los individuos se reúnen en la ciudad y forman una comunidad política no solamente para vivir en comunidad, sino para "vivir bien". Sin embargo, y esto es lo decisivo, "lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza"^{14/}, de lo que se concluye que "...el bien no puede ser algo común, universal y único"^{15/}. Esta es la premisa que le permite al filósofo griego reivindicar una suerte de relativismo al reflexionar sobre las formas de gobierno: si "la constitución es la estructura que da orden a la ciudad estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y sobre todo de la autoridad soberana"^{16/}, entonces, "es evidente que todas las constituciones que contemplan el interés común son constituciones rectas en cuanto se apegan a la justicia absoluta, mientras que las que contemplan el interés de los gobernantes están erradas y son degeneraciones con respecto a las constituciones rec

tas"^{17/} Al parecer el Estagirista se inclina por el fondo en demérito de la forma.

La Teodicea de la historia circunscribe la acción a la mera aceptación y adecuación de un unívoco designio, no importa que sea dictado por la Providencia, la Naturleza, El Espíritu Absoluto o las Leyes de la Historia. Igualmente reduce el conocimiento a la exégesis de la palabra divina o al desciframiento de los signos de las leyes de la historia. En esta concepción, desde la perspectiva aristotélica, la historia sería una ciencia en tanto que "...lo que sabemos de ciencia no admite ser de otra manera...lo que es objeto de ciencia existe de necesidad. Y por esta razón es eterno, porque todas las cosas que son por necesidad absoluta son eternas y las cosas eternas son inengendrables e incorruptibles"^{18/}. Sin embargo, para Aristóteles la organización social, la vida en comunidad, en una palabra, la política, escapa completamente a esta condición. Por ello, la ciencia política no tiene por finalidad al conocimiento, sino a la acción cuyo principio es la elección. Ahora bien, el Estagirita define a la elección como "el apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros, toda vez que por el juicio que formamos después de haber deliberado, apetecemos algo conforme a la deliberación"^{19/}. Es decir, para el filósofo antiguo, el mundo político, a diferencia del universo natural, no está fatalmente determinado, de ahí que sea posible y necesario deliberar sobre las cuestiones políticas, ya que sólo lo hacemos "sobre las cosas que dependen de nosotros y es posible hacer, que son de hecho la que restan por decir, como quiera que la naturaleza, la necesidad y el azar, con la adición de la inteligencia y de

todo cuanto depende del hombre, parecen ser todas las causas" ^{20/}. Precisamente porque en el ámbito político concurren todas esas causas, Aristóteles sentencia que "...el porvenir nos es oscuro".

4

Con la prescripción de los sacrificios a los dioses paganos y la abolición del paganismo en el año de 391 de nuestra era, se perfila el triunfo del monoteísmo. Y, a partir de la instauración del cristianismo como religión oficial en la Antigüedad Tardía, por vez primera se pretende postular un sentido único y totalizador a la historia. Quizá con arbitrariedad literaria, Savater relata el proceso:

Por fin, tras insinuarse durante largo tiempo, tras combatir el recuerdo de la Edad de Oro hasta trastocarlo y convertirlo en proyecto, el Dios abstracto se consideró lo suficientemente fuerte y se proclamó Dios Único; y los demás dioses, al oírle, murieron de risa. Se instauró la necesidad de crear, para fundamentar aún más el olvido de los otros dioses: nació la conciencia, el dentro y el fuera, la asediada ciudadela de la subjetividad. El Dios Único varió con hábil frecuencia de nombre: fue Naturaleza, fue Hombre, fue Espíritu Absoluto, Estado... Venerarlo se llamó en ocasiones rezar, otras veces poesía, no infrecuentemente ciencia... 21/.

Imagen lineal e irrepetible del tiempo y proclamación de una sola y única verdad son los elementos que el cristianismo añade a la conciencia de historicidad de los antiguos a fin de elaborar la primera Teodicea de la historia. El resultado: La Ciudad de Dios escrita por San Agustín alrededor del año 413. Según la tradi-

ción hebrea, la historia transcurre obedeciendo a un plan divino trazado por un Dios omnicompreensivo y todopoderoso. Absolutamente todos los pueblos, sociedades o naciones participan, estén o no de acuerdo, estén o no conscientes, del drama de la vida y de la historia trazada desde el origen por el Creador. Justos e injustos, pecadores y virtuosos, hebreos o griegos, cristianos o gentiles, elegidos o condenados, personifican el gran drama de la salvación. Tal es el carácter universalista de esta doctrina. Desde esta perspectiva, todo acontecimiento debe entenderse en función de la Creación, la Caída y la Redención. Para Châtelet ésta es la característica del cristianismo que, posteriormente, permite elaborar distintas filosofías de la historia:

La anécdota, al revelar un milagro, adquiere importancia; el discurso, en la medida en que es parábola, debe ser citado con exactitud; el gesto, dado que es el de Dios encarnado, merece señalarse. Lo que ha sucedido —el desarrollo dramático del pueblo judío y en general la constitución de los imperios— resulta clave desde ese momento: la evolución lleva a ese punto en que la Revolución no podrá ser rechazada; lo que sucede hoy, lo que ocurrirá mañana se relaciona con ese acto decisivo y, para quien sabe ver, definitivamente esclarecedor. Las acciones de Cristo se manifiestan así como prototipo de lo que es el acontecimiento: lo que ha tenido lugar y fecha, que no se puede omitir, que todo prepara de antemano y que influye sobre lo que se hará y lo anuncia 22/.

La historia para el cristianismo es, por tanto, el argumento de un libro perfecto y absoluto en el que nada está dejado al azar y todo está firmado por Dios. Recordemos que para San Agustín y toda la grey cristiana Dios es "aquel que ni a la pluma del pájaro ni a la flor de la hierba ni a la hoja del árbol dejó sin su conveniencia".

Gracias a la noción del pecado, el cristianismo recupera lo que Châtelet llama la dimensión política del hombre: la conciencia de hacer historia. Mientras el hombre se preserva en estado de inocencia original —Adán y Eva gozando del Paraíso— no es ni responsable de su mundo, ni tiene conciencia de sí. Pero una vez expulsados, merced al pecado, a la tentación de nuevos mundos, el hombre cobra conciencia de sí, patente por vez primera en la vergüenza de su desnudez, y es condenado a ganarse el pan con el sudor de su frente. Así, el hombre se troca, según el cristianismo, en responsable de su propia vida y destino 23/.

En San Agustín se halla, en consecuencia, la primera y cabal expresión de una Teodicea de la historia: la Ciudad de Dios es la unívoca verdad sempiterna moldeadora de la Ciudad humana 24/. Desde entonces, pasando por su refutación que invocó a distintos estados de naturaleza para explicar la existencia de la sociedad (Hobbes, Lock, Rousseau, por ejemplo) y culminando de manera evidente en la idea del destino manifiesto, la idea finalista de la historia es sustento de casi todas las teorías políticas de Occidente 25/, y subyace en la mayor parte de los discursos políticos.

Octavio Paz en su ensayo titulado "El ocaso de la vanguardia" da cuenta de las principales características de estas teorías políticas. Apunta: "Los orígenes de la nueva religión política —una religión que se ignora a sí misma— se remontan al siglo XVIII. David Hume fue el primero en advertirlo. Señaló que la filosofía de sus contemporáneos, especialmente su crítica al cristianismo,

contenía ya los gérmenes de otra religión: atribuir un orden al universo y descubrir en ese orden una voluntad y una finalidad era incurrir otra vez en la ilusión religiosa".

En 1974 la Revista de Occidente publicó en español dos de los Four Essays on Liberty del inglés Isaiah Berlin. Estos ensayos llevan el título de Libertad y necesidad en la historia y son precedidos de una extensa introducción en la que recrea la polémica con los historiadores Ernst Nagel, Morton White y E. H. Carr en torno a las implicaciones de las visiones deterministas de la historia, lo que se corresponde con lo que en el presente texto se ha optado en llamar Teodicea de la historia.

La tesis de Berlin, única que interesa destacar en este trabajo, consiste en señalar que es inconsecuente afirmar "Que todos los acontecimientos están completamente determinados por otros acontecimientos" y, al mismo tiempo, asegurar que los hombres están en libertad de elegir ^{26/}. Para Berlin, suscribir cualquier tipo de determinismo —teleológico, metafísico, mecanicista, religioso, estético o científico— significa abrogar con toda posibilidad de elección, sustento de la libertad y la moral, limitar los espacios de la acción y reducir las potencialidades del conocimiento.

El determinismo histórico se funda en la creencia de que "todo está forzado a ocurrir como ocurre por el mecanismo de la historia misma, por las fuerzas impersonales de la clase, la raza, la historia, la razón, la fuerza vital, el progreso, o el espíritu del tiempo" ^{27/}.

Es decir, la historia cuenta con un sentido sustancialmente inmanente que se realiza a sí mismo —gracias a las fuerzas impersonales—, independientemente de la voluntad de los individuos. La libertad, posibilidad de elegir, queda totalmente clausurada, se convierte en una mera ficción de unos cuantos ilusos que no aceptan la marcha inexorable de la historia. La ética, entendida como responsabilidad de los actos, se vacía de sentido: "...si literalmente, yo no puedo hacer a mi carácter o a mi conducta diferentes de lo que son mediante un acto de elección que no esté totalmente determinado por antecedentes causales, yo no veo en qué sentido normal una persona racional pueda considerarse moralmente responsable de este carácter o de esta conducta" 28/

La Teodicea de la historia, la certeza en el único sentido de los acontecimientos, libera a los hombres del peso de la responsabilidad personal. A la letra Berlin escribe que "alienta una pasividad irracional en unos, y una fanática actividad, no menos irracional, en otros; pues nada más emocionante que la certeza de que las estrellas luchan en su curso por la causa propia, o de que la "Historia", la "fuerzas sociales" o la "ola del futuro" están de parte de uno manteniéndole a flote e impulsándolo hacia adelante" 29/

La fórmula "entender es percibir leyes" cifra el menester del conocimiento de toda concepción que se circunscriba a una Teodicea de la historia. Si el mundo lleva una dirección regida por las leyes susceptibles de descubrirse, entonces, se debe comenzar por desentrañar la estructura, el estado de desarrollo y la dirección de

ciertas totalidades de la historia: las instituciones so-
ciales, religiosas, económicas o políticas. A partir de
 ese conocimiento, lo demás es lógicamente deducible. El
 cambio, la transformación, la evolución o revolución, obe-
 decen justamente al sentido intrínseco que posee a las
 distintas Teodiceas de la historia 30/.

5

San Agustín con su Ciudad de Dios, Voltaire con su férrea
 fe en la razón expresada en el bon sens, Hegel con su
 creencia en la encarnación del Espíritu Absoluto, Marx con
 su certeza en que las leyes de la historia conducen al
comunismo, Turgot y Condorcet con su apuesta a la razón
 como promotora de un progreso ilimitado que permitiría
 llegar a lo que posteriormente Comte llamó la etapa posi-
tiva del desarrollo social, en fin, las reflexiones que
 dan cuerpo y sustentan al cristianismo, libera-
 lismo y socialismo han postulado un destino único para la
 humanidad toda. Destino prefigurado desde el comienzo
 del tiempo histórico —o incluso antes—, por lo que el
 principal problema que se plantean esas reflexiones es el
 de la conciencia. El conocimiento, la acción y elección
 sólo se resuelven positivamente si el sujeto toma concien-
 cia del inequívoco curso de la historia.

Para finalizar la exposición de este capítulo só-
 lo resta una breve acotación. Si bien Europa y Estados
 Unidos de Norteamérica han impulsado buena parte de sus
 transformaciones históricas teniendo como fuente de ins-
 piración las Teodiceas de la historia que se han gestado

en su territorio, los demás países, Estados o regiones han sido condenados a la imitación histórica. Estos países en vez de plantearse "ser más" han querido —o se les ha obligado a— "ser como" los europeos. Claro. Europa, sede de la cultura y asiento de la cristianidad, ha asumido la representación del destino immanente y trascendente de la humanidad propuesto por las distintas Teodiceas de la historia. Por ello, la historia europea se considera como el único devenir humano preñado de auténtica significación. Los valores y las creencias de la civilización europea se han constituido en paradigmas históricos a partir de los cuales se enjuician y valoran las demás civilizaciones y costumbres. Merced a las Teodiceas de la historia, unos han justificado su dominación y otros sus dominios.

Desde esta perspectiva, no está demás recordar a Mariano Otero para quien el origen de nuestros errores históricos es:

no reconocer que nuestra sociedad tiene una fisonomía propia, y que en nada se parece a las sociedades europeas, con las que siempre nos estamos comparando, tan sólo porque hemos tomado prestados los nombres de su organización social, sin tener en manera alguna sus partes constitutivas.

NOTAS. II PRIMERA IDEA DE LA HISTORIA: LA TEUDICEA.

1/ Pascal. Pensamientos —El hombre con Dios—, Aguilar, Argentina, Biblioteca de Iniciación Filosófica núm. 63, 1980, pág. 54.

2/ Véase Nicola Abbagnano, op. cit., pág. 1123. Confieso mi perplejidad al comprobar la supervivencia de esta visión de la libertad. En su libro La Liberté publicado en 1987, Pierre Chaunu suscribe que la libertad es esencialmente un atributo de Dios. La libertad humana, en este caso, está contenida en las manos del creador en las que "il y a toujours un espace de liberté pour la liberté". Según el escritor francés para poder hablar de libertad es menester la existencia de un obstáculo a su ejercicio. Por ello, en la sociedad "La liberté, c'est l'Etat de droit". Cfr. Pierre Chaunu. La Liberté, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1987, 310 pp. Igual que otros autores, Octavio Paz señala la actualidad del debate cristiano entre libre albedrío y predestinación divina al afirmar que éste reaparece en el debate entre libertad y determinismo social: "Como la providencia cristiana, la historia se manifiesta por signos: "las condiciones objetivas", "la situación histórica" y otros presagios o indicios que el revolucionario debe interpretar. La interpretación del revolucionario es, como la del cristiano, a un tiempo libre y determinado por las fuerzas sociales que sustituyen a la providencia divina. El ejercicio de esta ambigua libertad implica riesgos notables: equivocarse,

confundir la voz de Dios con la del Diablo, significa para el cristiano la pérdida del alma y para el revolucionario la condenación histórica". Octavio Paz, Los hijos del li-
no, op. cit., p. 154.

3/ Citado en E. M. Cioran. Historia y Utopía, Artifi-
ce Ediciones, México, 1981, pág. 92.

4/ Con la sensibilidad que caracteriza a los grandes
artistas, Marguerite Yourcenar ha notado esa propensión al
optimismo en sus contemporáneos. Con admirable precisión
y envidiable ironía, "la hilandera de la luna" escribe:
"El admirable joven tiene sobre todo un defecto que, des-
de hace dos siglos, caracteriza el pensamiento de izquier-
da: su optimismo. Al igual que Michelet y que Hugo, sus
ídolos, cree que el hombre es bueno, no sólo en su forma
mística y original, sino hoy mismo y en la calle...".
Recordatorios, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1984, pág.
227.

5/ La mejor constancia de las consecuencias en el
ámbito de la libertad y de la acción, nos la legó, paradó-
jicamente, el más radical vindicador de la acción indivi-
dual, para quien "la historia del mundo es la biografía
de los grandes hombres". Indefendible propulsor del na-
zismo, Tomás Carlyle distinguió tres tipos de héroe: los
hombres iluminados cuya misión es la de haber servido de
vínculo entre el pueblo y la Santidad invisible, es decir,
los profetas; las encarnaciones de la capacidad visiona-
ria que puede penetrar el sagrado misterio del universo,
los poetas; y, finalmente, la suma de todas las figuras
del heroísmo, el político, cuya acción transformadora es

capaz de moldear la existencia real de los hombres según el designio divino. En pocas palabras, para Carlyle el hombre, en el mejor de los casos, puede aspirar a ser un servidor privilegiado de la Santidad. Cfr. Los Heroes, Espasa-Calpe, Argentina, (Col. Austral núm. 1009), 1951, 226 pp.

6/ Nicol afirma esto en forma de pregunta: "¿Cabe la posibilidad de reducir este suceder histórico, productor inagotable de singularidades, a una ley inalterable que pueda formularse como un juicio universal y necesario? Esta pregunta, y la ambición de darle una respuesta afirmativa, son lo que incita al pensamiento a proponer las primeras filosofías de la historia". Eduardo Nicol, op.cit.

7/ En una clara alusión a las similitudes entre cristianismo y marxismo, Benedetto Croce anota un poco antes de la cita transcrita en el texto: "Hay filosofías de la historia que arrancan de una condición primitiva, de un estado de espontaneidad e inocencia, de una especie de paraíso terrenal, luego perdido, y que, pasando por los infiernos y purgatorios de las edades siguientes, vuelven a ganar aquel paraíso en forma más alta, y ya no se corre el riesgo de perderlo; y este es el tipo más común, y se halla también en el materialismo, con su edén a medias beato y a medias animal, del comunismo primitivo, con su duro intermedio histórico y su racionalista y beatísimo comunismo por venir". Benedetto Croce. La historia como hazaña de la libertad, F.C.E., México, 1971, págs. 130 y 131.

8/ Véase el impactante trabajo de Edmundo O'Gorman anteriormente citado, La invención de América. Magistral empeño por ubicar la investigación histórica en la corriente del Humanismo Histórico. Para el esquema sugerido en el texto consultése la pág. 168.

9/ Véase Francois Châtelet. El Nacimiento de la Historia, Siglo Veintiuno Editores, España, 1985, 2 tomos, 571 pp.

10/ Benjamín Constant. La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos, Facultad de Ciencias Política y Sociales, México, 1978, p. 9.

11/ "La noción de circularidad del tiempo constituye un obstáculo para la elaboración de una historia rerum gestarum científica". Châtelet, op.cit., pág. 21.

12/ Cfr. Fernando Savater. Escritos Politeístas, Editora Nacional, Madrid, 1975, 274 pp.

13/ Salvo aclaración contraria, en las formas de gobierno expuestas a lo largo del trabajo sigo en lo general a Norberto Bobbio. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, F.C.E., México, 1987, 195 pp.

14/ Aristóteles. Ética Nicomaquea, UNAM, México, p. 3.

15/ Ibidem, pág. 7.

16/ Citado en Norberto Bobbio, op.cit., pág. 33.

17/ Citado en Norberto Bobbio, op.cit., pág. 38.

18/ Aristóteles, op.cit., pág. 136. Eduardo Nicol aborda esta misma distinción aristotélica entre el mundo natural y la acción humana: "El ser humano se explica por las mismas categorías que se emplean para todo ser: materia y forma, potencia y acto, substancia y accidente. La acción, sólo la acción, evade la perfecta regulación universal. En ella estamos en el dominio de lo particular, en la zona del punto de vista, de la estimación subjetiva, del más y el menos. La virtud es un término medio, pero la fijación de este término medio es una operación relativa en cada caso; y no relativa a los extremos, sino al sujeto individual que debe elegir para su bien el curso medio". Eduardo Nicol, op.cit., pág. 30.

19/ Aristóteles, op.cit., pág. 50.

20/ Ibidem.

21/ Fernando Savater, op.cit., pág. 8 y 9.

22/ Francois Chatelet, op.cit., pág. 13.

23/ Son innumerables las obras que abordan este tema. De hecho, en las de Paz y O'Gorman citadas a lo largo del texto hay referencias.

24/ A decir de Ferrater Mora, San Agustín es el primero en presentar una concepción de la historia que ubica en el género supersintético u omnicompreensivo. Este género se corresponde a lo que en el texto se considera Teo-

dicea de la historia, en la medida en que los acontecimientos son considerados signos o símbolos del curso de la historia estimada como historia universal. Para el filósofo español las obras que pertenecen a este género poseen un imperativo moral ya que más que consignar la historia como ha sido y es, se preocupan por establecer como debe ser. Por tal motivo estas ideas de la historia —entre las que ubica las de San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel— las denomina visiones. El cañanazo común a estas disímbolas visiones es la suposición de que existe una ley que rige la marcha de la historia y de la cual se puede dar razón. San Agustín, al considerar a la historia como un argumento redactado por Dios, teológiza la historia e historiza la teología. José Ferrater Mora. Cuatro Visiones de la Historia Universal, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 109 pp. La versión cristiana de la historia es, acaso, la versión que más "pura" se ha mantenido a lo largo de la historia. Como ejemplo basta un botón. Casi al finalizar el Desastre escrito en 1938 José Vasconcelos redactó las siguientes líneas: La historia es resumen de los sucesos corrientes, por lo mismo in importantes de la humanidad. Sólo a un sujeto sin in inventiva espiritual, hombre de mera lógica como Hegel, se le pudo ocurrir que la historia era no instrumento del destino, sino su realización. Por ser fieles a su historia, la mayoría de las naciones no pasan de la mediocridad. Y no es extraño que el materialismo económico marxista, doctrina de los destinos ramplones del hombre, haya tenido que fundarse en la historia. Todo lo valioso de la cultura, al contrario, se funda en procesos de creación, de inventiva, de revelación y milagro, que contradicen la historia, la repudián o no la toman en cuenta. José Vas-

concelos. Memorias, F.C.E. México, 1984, 2 tomo, p. 404-405.

25/ El caso de Nicolás Maquiavelo reviste singular importancia, no tanto por la común patraña de considerarlo el padre de la ciencia política por haber desbrozado el objeto de estudio de la política, cuanto por lo que Berlín considera su Originalidad; esto es, señalar que no todas las respuestas consideradas buenas configuran un to do armonioso, sino que, al contrario, se contraponen una a otras y es necesario elegir. Su originalidad, en suma, residió en refutar el monoteísmo. Maquiavelo no se paró a la política de la ética, sino que la abordó desde la perspectiva de la ética pagana. Cfr. Isaiah Berlín. "La Originalidad de Maquiavelo", en Contra la Corriente, F.C.E., México, 1983, p. 85 a 143.

26/ Cfr. Isaiah Berlín. Libertad y necesidad en la historia, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1974, pág. 11.

27/ Ibidem, pág. 70.

28/ Ibidem, pág. 17.

29/ Ibidem, pág. 32.

30/ El siguiente pasaje de Berlín es ilustrativo sobre la manera en que son explicados los cambios en la historia a partir de una Teodicea: "Cuando Hegel y, después de él Marx describen los procesos históricos también suponen que los seres humanos y sus sociedades forman parte esencial de una naturaleza más amplia, que Hegel conside-

ra de carácter espiritual y Marx de carácter material. En ella operan grandes fuerzas sociales, de las que sólo se dan cuenta los individuos más agudos y mejor dotados: el tipo corriente de hombre es ciego en grados diferentes para lo que verdaderamente determinará su vida, y adora fetiches e inventa mitologías infantiles, que significa con el título de concepciones o teorías, para explicar el mundo en que vive. De vez en cuando las fuerzas reales —impersonales e irresistibles— que verdaderamente gobiernan al mundo llegan a un punto de desarrollo en el que "debe" producirse un nuevo avance histórico. Entonces (tal como Hegel y Marx creyeron notoriamente) se alcanzan momentos cruciales de avance; éstos adoptan la forma de saltos cataclísmicos y de revoluciones destructivas que, frecuentemente a sangre y fuego, establecen un nuevo orden sobre las ruinas del viejo. Inevitablemente se pone fuera de combate y se eliminan, junto con sus poseedores, las filosofías deficientes, miopes, caseras y pasadas de moda, de los que pertenecían al viejo sistema".
Ibidem, pág. 78 y 79.

III SEGUNDA IDEA DE LA HISTORIA: CONTRA LA TEODICEA

III SEGUNDA IDEA DE LA HISTORIA: CONTRA LA TEODICEA

Al sostener que existen los dioses, ¿no será que nos engañamos con mentiras y sueños irreales, siendo que sólo el azar y el cambio mismo controlan al mundo?

Eurípides.

1

Frente a los que han gozado o padecido el sueño de la Teodicea se erigen otros, hasta ahora menos afortunados, que han querido vindicar, a riesgo de la incertidumbre, al hombre mediante el hombre mismo. En Occidente no han faltado quienes han puesto en duda la existencia de una voluntad o una ley suprahistórica que ordena y encauza el acontecer humano. A cambio de la certeza en un preciso e ineludible destino común para toda la humanidad, han deseado tomar a la vida y a la historia como PROERESIS, es decir, como posibilidad y elección.

Renunciar a la creencia de que la historia está poseída por una exacta dirección que se realiza independientemente del acuerdo de los hombres, permite considerar a la acción humana como elemento constituyente de la historia.

Si, ningún pueblo, Estado o nación cuenta con un destino manifiesto, entonces, la vida social de cada uno depende, en buena medida, de lo que haga o deje de hacer y, además, ninguno tiene la obligación de imitar o no la organización social de los otros. La necesidad representada por los desig nios metahistóricos que controlan el mundo es sustituida por la libertad encarnada en la posibilidad de perseguir, construir o habitar todo proyecto social que una específica comunidad sea capaz de formular. La responsabilidad ética de la acción política crece en la medida en que ninguna sociedad tiene asegurado su destino.

Negar la existencia de un sólo origen y de una sola meta para toda organización social supone, en contraparte, aceptar la diversidad de orígenes y la pluralidad de fines como elementos constituyentes de la historia. Por ello, sublevase contra la Teodicea de la historia implica el reconcimiento existencial y valorativo a cada vida en particular y a cada peculiaridad histórica. Otorgar un reconocimiento existencial a cada una de las peculiaridades que se dan en el succeder histórico significa, a su vez, asumir el ser en tanto temporal o, si se prefiere, la temporalidad del ser.

Hasta donde sé no hay una sistematización acabada de esta idea de la historia. Dicha ausencia se explica, a caso, por la dificultad de fundar un discurso que dé cuenta del sentido de la historia a partir, justamente, de la negación a la existencia de un unívoco sentido de la historia. Sin embargo, con base en distintos intentos por recuperar la pluralidad histórica en el discurso es posible constituir una suerte de constelación alterna a la Teodicea de la historia.

2

De la misma manera que el Cristianismo por vez primera proclamó la universalidad de la historia, así también la dividió en términos valorativos y epistemológicos: la historia, el drama de la salvación, estaba personificada por los justos y los pecadores; es decir, por los que poseían el sentido histórico y por los condenados a la nulidad histórica. La lucha del mal contra el bien era la causa de las tragedias humanas, mientras no triunfara definitivamente el bien. Dios era el origen y el fin de la historia de la humanidad y, al mismo tiempo, el principio disolvente de la pluralidad.

Hija rebelde del Cristianismo, la Ilustración preservó la tradición maniquea y la anulación de la singularidad. Como el mundo y la historia estaban divididos en periodos o regiones de luminosidad racional y de oscuridad irracional, sólo existía un desarrollo histórico preñado de auténtica significación. La pluralidad histórica fue cancelada por la razón que postuló la virtual invariabilidad de propósitos humanos en todo tiempo y lugar: alimento, techo, seguridad, paz, felicidad, verdad, virtud o perfeccionamiento moral, son — según la razón moderna— los perennes anhelos humanos. Nada más fría y consecuentemente con este programa elaborado por la razón que la Revolución Francesa; y quien mejor que Alexis de Tocqueville para describirla:

Mientras el espíritu humano duda todavía y, detenido en las antiguas vías, se esfuerza ya por abandonarlas, el pueblo francés rompiendo de un tirón el lazo de los recuerdos,

pisoteando sus viejos usos, repudiando sus antiguas costumbres, escapando violentamente a las tradiciones de familia, a las opiniones de clase, al espíritu de provincia, a los prejuicios de la nación, al Imperio de las creencias, proclama que la verdad es sólo una, que no puede ser alterada por el tiempo o por el lugar, que no es relativa sino absoluta, que hay que buscarla en el fondo de las cosas sin preocuparse de la forma, y que todo hombre puede descubrirla y debe someterse a ella 1/.

A este programa bélico basado en la verdad absoluta y universal se opone el Romanticismo político esgrimiendo una verdad individual y relativa. A los derechos del hombre y del ciudadano propuestos por la razón iluminista, la reacción romántica contrapone los derechos naturales de cada nación. La diversidad, la unicidad, la singularidad de los pueblos y los hombres, los recupera el Romanticismo a nombre del genio creador, mismo que le permite elaborar "una visión que concebía el mundo como un jardín donde cada árbol, cada flor crece en su propia forma peculiar e incorpora esas aspiraciones que las circunstancias y su propia naturaleza individual han generado y, por lo tanto, no están para ser juzgadas por los patrones y metas de otros organismos"2/.

No obstante, el reconocimiento de la pluralidad como forma constituyente del mundo por parte del Romanticismo no es acompañado por un reconocimiento al valor constitutivo de la acción humana. El genio creador pregonado por el Romanticismo está totalmente determinado por su historia, por su tradición o, si se quiere, por su naturaleza. La metáfora del jardín no es casual en tanto que los románticos fueron los primeros en comparar al Estado con un organismo

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

similar a una planta que se desarrolla según sus propias leyes y al abrigo de las intervenciones humanas^{3/}. En suma, el Romanticismo sustituye la razón universal y abstracta postulada por la Ilustración por una razón individual y concreta. Cada hombre, cada pueblo, cada Estado posee su propia razón independientemente de su voluntad. La realidad es, desde esta perspectiva, lo que debe ser y no es sino perfección y racionalidad. Historia, razón y necesidad son una y la misma cosa.

El tránsito de la razón universal a la razón individual señala, de igual forma, el tránsito del concepto de pueblo al de nación. En DE LA REPÚBLICA Cicerón definió al pueblo como "no toda agrupación de hombres congregados de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses"^{4/}. Es decir, el pueblo se constituye gracias al consentimiento y la voluntad activa de los ciudadanos. En las diferentes versiones contractualista del origen de la sociedad la Ilustración conservó la noción de pueblo. El Romanticismo, en cambio, al apelar al "espíritu de la nación" o al "genio del pueblo", prescindió de la voluntad de los individuos en la definición y delimitación de toda comunidad política: La nación se constituye merced a la raza, la religión, la lengua, la tradición, en una palabra, a la cultura que, según los románticos, goza de una existencia independiente a la voluntad de los individuos.

Pero no todas las naciones son iguales. Para los románticos las había de distintas calidades y con distintas naturalezas o misiones. Por ejemplo, Fichte aseguraba que Alemania poseía una superioridad metafísica respecto a las otras naciones europeas porque tenía el privilegio de ha-

blar una lengua primitiva. Y Novalis presuma que Alemania era la responsable de reestablecer el antiguo esplendor europeo porque contaba con la mejor cultura del continente^{5/}. De nueva cuenta aparece la superioridad occidental, pero ya no encarnada en un programa abstracto y universal, sino en una nación específica cuya única tarea es realizar su propio destino prefigurado desde el comienzo de los tiempos. Liberalismo, comunismo o nacionalismo son, en consecuencia, corrientes de pensamiento que tienen como sustento una Teodicea de la historia.

3

Para comprender la historia no es fácil elaborar un discurso que, marchando a contracorriente de la tradicional filosofía de la historia, abandone todo tipo de determinismo suprahistórico, reconozca el valor constitutivo de la acción humana y asuma a la irreductible pluralidad como forma y fondo de la realidad socio-histórica del hombre. La limitación no es de la realidad que, en tanto existencia, no cesa de presentarse como movimiento renuente a ser considerada como exclusivo tránsito de una específica etapa a otra no menos precisa, y como diversidad renuente a ser reducida a cualquier tipo de identidad u homogeneidad.

Si la realidad socio-histórica se presenta como pluralidad y movimiento de inicio hay que renunciar a la pretensión de descubrirla, entenderla o postularla como una esencia intemporal. Con el propósito de conjurar al movi-

miento y la multiplicidad — desde Parménides hasta nuestros días— Occidente dividió en dos a la realidad: esencia y accidente, sustancia y contingencia, lo permanente y lo transitorio. Por ello, para todas las Teodiceas de la historia, "la historia entera se vuelve un accidente que le está pasando a las esencias históricas y, en último caso, a la esencia humana"^{6/}. El cambio y la diversidad son, en esta óptica, ficciones de una inteligencia que no logra penetrar la esencia de los seres y las cosas.

El único camino que permite asumir a la pluralidad como forma y fondo del devenir histórico-social — y por consiguiente aceptar el movimiento como condición auténtica de la vida y la historia— es el de otorgar un reconocimiento existencial y valorativo a todas y cada una de las expresiones sociales, políticas o culturales que se dan y se han dado a lo largo de la historia. Para otorgar este reconocimiento es necesario rechazar la epistemológica división Occidental.

No sin cierto hálito romántico, convendríamos con Giambatista Vico en considerar que cada civilización, cada Estado o comunidad produce su propio arte, sensibilidad e imaginación. Ninguna, vista hacia atrás o hacia adelante, es mejor que la otra; sencillamente son diferentes y cada una debe ser juzgada con base en lo que los hombres concretos hicieron en el mundo en que se encontraron, lo que exigieron de él, lo que pensaron, las necesidades que quisieron satisfacer y los ideales que pretendieron realizar: "una cultura no es una visión menos perfecta que otra: el invierno no es una primavera rudimentaria; el verano no es un otoño subdesarrollado". Merced a esta propuesta sobre la unicidad de las culturas, Isaiah Berlin concluye que la

rebelación intelectual de Vico fue:

haber negado la doctrina de una ley intemporal, cuyas verdades pudieran haber sido conocidas en principio por cualquier hombre, en cualquier tiempo, en cualquier lugar. Audazmente Vico negó esta doctrina, que se constituyó el núcleo de la tradición occidental, desde Aristóteles hasta nuestros días. Predicó la noción de unicidad de las culturas, pese a lo mucho que pudieran parecerse una a otra en relación con sus antecedentes y sus consecuentes, y la noción de un estilo único que se difunde a todas las actividades y manifestaciones de las sociedades de seres humanos en una etapa particular de desarrollo 7/.

Desde el punto de vista epistemológico lo que hace Vico es otorgar un reconocimiento existencial a cada peculiaridad histórica subvirtiéndolo con ello la clásica epistemología occidental. Detengámonos un poco en esta consideración epistemológica. Parménides, al afirmar que "el ser es y no puede no ser", redujo lo múltiple a unidad, el cambio a inmovilidad y el tiempo a eternidad. Posteriormente, cuando Aristóteles suscribió que es imposible que el ser no sea, se incorporó al concepto de necesidad a la definición del ser, concluyéndose que "uno sólo es el significado del ser y éste el de su sustancia. Indicar la sustancia de una cosa no es más que indicar el ser propio de ella"8/. La historia, desde esta perspectiva clásica, es la manifestación del ser y su sustancia. Por ello, esta postura se subvierte cuando Vico afirma que las distintas culturas o períodos que se hallan a lo largo de la historia no son manifestaciones de una privilegiada sustancia, sino que cada una es una suerte de sustancia propia.

Ahora bien, junto a la clásica concepción del ser trascendental, Platón propone una alternativa epistemológica cuando define el ser como posibilidad. Así, se debe decir que es cualquier cosa que se halle en posesión de una posibilidad cualquiera, ya sea de elegir o de sufrir por parte de alguna cosa, aun cuando sea mínima, una acción así fuera mínima y por una sola vez. Si el ser es posibilidad, entonces, carece de unívocas determinaciones — porque todo podría ser considerado como determinación— y de necesidad — porque puede o no ser de otra manera— : no es menester que sea uno y no muchos, inmutable y no mutable, inmóvil y no en movimiento, temporal y no temporal^{9/}. En suma, si se considera al ser como posibilidad la historia, en lugar de pensarse como las peripecias de una sustancia, se concibe como historia de múltiples, diversas e irreductibles sustancias o entidades históricas válidas y existentes por sí mismas. Esto lo hace Vico al plantear la unicidad de las culturas.

Antes de Vico, Spinoza ya había intentado aprehender la realidad con una epistemología distinta a la clásica. Según la interpretación del filósofo francés Gilles Deleuze^{10/}, Spinoza realiza un intento de este tipo al postular "una sola sustancia para todos los atributos" y "una sola naturaleza para todos los cuerpos". Si creemos que todos los cuerpos y los atributos son poseídos por una sola sustancia, entonces, todos los cuerpos y los atributos son, de una u otra manera, sustancias. Gracias a esta especie de panteísmo epistemológico, la distinción entre sustancia y accidente pierde su sentido: si todas las cosas son sustancias, entonces, todas comparten un mismo valor existencial. Dicho al revés: todo se desvaloriza. Por ello, Deleuze afirma que para Spinoza no hay ni BIEN ni MAL, pero sí bue

no y malo. Si las cosas o los seres no tienen un valor intrínseco privilegiado, entonces, su valoración proviene de los resultados de la interacción entre las mismas cosas y los seres. Lo bueno sería cuando la relación entre dos cuerpos aumente la potencia de ambos, y lo malo cuando la reste.

Ahora bien, si todos los cuerpos son sustancias o, más justamente, comparten una misma sustancia, la definición clásica del ser pierde sentido: la ecuación ser es igual a sustancia de nada serviría en tanto que habría una misma sustancia para todos los seres, lo que llevaría a concluir que todos los seres son en realidad uno solo. De igual manera, esta desvalorización permite otorgar un reconocimiento existencial a cada peculiaridad que se suscita a lo largo de la historia.

El reconocimiento a la pluralidad histórica implica concebir al ser en su aspección temporal. Es decir, se piensa al tiempo no sólo como parte del escenario en el que se despliega el ser, sino como un elemento constituyente de él. Si se anula la distancia entre sustancia y accidente se troca inútil definir al ser como sustancia fuera del tiempo. La alternativa de Spinoza es definir al ser como una relación, como un modo que "es una relación compleja de velocidad y de lentitud, en el cuerpo, pero también en el pensamiento, y es un poder de afectar y de ser afectado, del cuerpo o del pensamiento"¹¹/ . Dicho de otra manera, un modo sería entender al ser en tanto posibilidad, pero además, concebir al ser como relación o modo, permite recuperar la dimensión del tiempo en su definición. De ahí que Deleuze pretenda construir un "Plan de Inmanencia", alternativo al "Plan de Trascendencia", para hacer inteligibles las cosas

o los seres.

El Plan de Trascendencia parte de la definición del ser como esencia que determina la organización y desarrollo de las formas y los sujetos; dicha esencia permanece oculta y sólo puede adivinarse o inducirse con base en los elementos dados por ella. Por el contrario, el Plan de Inmanencia tiene como fundamento la definición del ser como relación. Si el ser deja de entenderse como sustancia, únicamente es inteligible a partir de una suerte de cartografía existencial en la que los términos de longitud y latitud se cruzarían a fin de determinar la relación constitutiva de un ser cualquiera. La longitud sería el conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento entre las partículas de un cuerpo. La latitud sería el conjunto de afectos que experimenta o hace experimentar un cuerpo en cada momento. "El conjunto de las longitudes y las latitudes constituye la Naturaleza, el plan de inmanencia o de consistencia siempre variable, incesantemente revisado, compuesto, recompuesto por los individuos y las colectividades"^{12/}.

El Plan de Inmanencia propuesto por Deleuze a partir de la lectura de Spinoza sin duda es interesante para comprender la historia sin reducir la diversidad a ninguna identidad y para incorporar la dimensión del tiempo en la comprensión del ser. Un ensayo con similares intenciones realiza el pensador español José Ortega y Gasset en su texto HISTORIA COMO SISTEMA. De inicio, Ortega y Gasset señala el brutal contraste entre los avances obtenidos por las ciencias naturales en el conocimiento de sus objetos de estudio y el fracaso de la ciencia en el campo propiamente humano^{13/}. Este fracaso lo explica por el equívoco de considerar al hombre como una sustancia definida, o como pose

edor de una naturaleza fija e inalterable. De esta manera Ortega y Gasset establece como premisa de su concepción sobre la historia la definición del ser como posibilidad; dicho con sus propias palabras: el hombre es un "peregrino del ser", un "sustancial emigrante", porque no es una sustancia perenne, sino una suerte de drama, un interminable hacerse a sí mismo.

En cuanto autor de sí mismo el hombre encuentra lo único que le es dado, lo único que está fuera de él y a partir de lo cual tiene que escribir su propia historia: su circunstancia. Sin embargo, para Ortega y Gasset la circunstancia no determina los anhelos, necesidades o formas de ser de los hombres, antes al contrario, son los proyectos de hacer y de ser de los hombres los que pueden transformar sus respectivas circunstancias. De ahí que el filósofo español concluya que la libertad humana "quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado"^{14/}. Esta imposibilidad del hombre de instalarse en un ser determinado impide considerarlo como un PARTICIPIO, es decir, como algo que es o fue y no puede cambiar, y obliga a pensarlo como un GERUNDIO, como algo que está siendo. Si el hombre es un infatigable novelista de sí mismo, la manera de comprenderlo en su infinita redacción, la razón histórica que pretenda dar cuenta de su vida y de su historia, cobra la forma de una narración: "Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así PORQUE antes hizo tal otra y fue de tal otro modo"^{15/}. Esta manera de comprender la historia propuesto por Ortega y Gasset es lo menos afortunado de su digresión porque cae en

el mismo fatalismo de los antiguos respecto al pasado: éste no puede ser cambiado por los hombres y, por lo tanto, no puede ser de otra manera. Dicho con el vocabulario que se ha empleado en el texto, para Ortega y Gasset el hombre es posibilidad sólo en el presente y el futuro porque en el pasado ya es esencia, por lo cual "la historia es un sistema — el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única— "16/. Si la vida y la historia son una novela que el hombre está escribiendo, las páginas ya redactadas configuran el pasado, las líneas que se están escribiendo el presente y las hojas en blanco el futuro. De cualquier manera, Ortega y Gasset piensa a la historia como un proceso ontológico, como algo que va constituyendo a los hombres y sus sociedades, y no como las peripecias de una sustancia intemporal. Por ello, distinta a la de las ciencias naturales, la historia posee a su propia razón:

Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión "razón histórica". No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías 17/.

Hasta donde sé, Edmundo O'Gorman es quien mejor ha estructurado una interpretación sobre la historia sin menoscabo de su pluralidad y movilidad constitutiva, y sin caer en algún tipo de determinismo, incluyendo el historicismo de Ortega y Gasset. El historiador mexicano señala que el escollo fundamental de cualquier filosofía de la historia es la de reducir la multiplicidad de los hechos a una unidad significativa, o sea, aprehender la multiplicidad co

mo un todo^{18/}. Sin embargo, para él el debate entre unidad y pluralidad no es un problema auténtico en la medida en que procede del supuesto indemostrable de que la historia en cuanto tal es un sólo y único hecho poseedor de una inequívoca intencionalidad^{19/}. Dejado de lado el problema de reducir la diversidad a cierta unidad, O'Gorman se enfrenta a la cuestión que atrapó a Ortega y Gasset: el carácter de la sucesión de los hechos pasados. Para el español, igual que para toda la escuela historicista, la historia es "una cadena inexorable y única" de las experiencias humanas y por tal motivo la mejor historia, aquella que apela a la "razón histórica", es una simple narración. Para el mexicano, en cambio, "la sucesión es un hecho histórico en cuanto hay una atribución de intencionalidad; pero es impropio, en cuanto esa atribución no es necesaria constitutivamente"^{20/}. Esto quiere decir que la sucesión o los hechos históricos no existen como necesidad de un ser intemporal, sino por mera convención interpretativa. O'Gorman utiliza el asesinato de César como ejemplo. Este acontecimiento está constituido por una serie de acontecimientos que con la proposición "el asesinato de César" aparecen como sucesión: la conveniencia de matar a César, la conspiración de los conjurados, la discusión de los detalles técnicos: quién, cómo, dónde, a qué hora, etc. Esta sucesión "el asesinato de César", no obstante subsista como tal, cambia de signo si se considera a toda esa serie de acontecimientos previos con otra proposición unitaria por ejemplo, "la salvación de las instituciones republicanas". De esta manera, la sucesión no es un hecho histórico con un significado en sí mismo, sino la atribución de un sentido unitario a una serie de acontecimientos o, para decirlo en los elegantes términos de O'Gorman, la sucesión es "la temporalidad mostrándose en esa manera especial de concepción que llamamos el

hecho histórico"^{21/}.

La vida y la historia, en tanto carentes de sentido intrínseco, son mera potencia. Esto es, la historia es el acontecimiento previo que constituye la substancia o soporte vital del hecho histórico, pero no como una esencia o naturalidad, sino como un acontecer real que de suyo carece de sentido y que sólo se conforma como hecho histórico a partir de la postulación de un sentido. De esta manera, para O'Gorman ser y sentido son sinónimos, pero además, el sentido no deja de ser una interpretación, por ello, "interpretar un acto es dotarlo de un ser al postularle una intención"^{22/}. En pocas palabras, el Autor de la INVENCION DE AMERICA se basa en la definición del ser como posibilidad dejando de lado la que lo concibe como sustancia^{23/}.

De igual forma, O'Gorman incorpora la dimensión del tiempo en la definición de ser — o sea, en la postulación de cierta intencionalidad a los acontecimientos— al pensar que sólo es posible referirse al presente teniendo en cuenta tanto el pasado como el futuro. El pasado y el futuro son, de alguna forma, una modalidad del presente. El pasado está presente en el presente y éste es el espacio en que se da la vida frente a lo desconocido: el futuro. El tiempo por venir, en cuanto incógnita, hay que pensarlo y exige tomar decisiones — que pueden tener el carácter de omisiones— frente a lo desconocido. El pasado, en cuanto tiempo presente que fue, también enfrentó la incertidumbre del futuro. De ahí que el historiador metido a filósofo concluya que "la idea auténtica de la historia es considerar los sucesos históricos como acontecimientos ocurridos en la incertidumbre de un futuro, porque esos acontecimientos históricos que son presentes igual que nuestro presente, no sólo

son ocurridos en la incertidumbre de un futuro, sino como resultante de una decisión"^{24/}. Y aquí O'Gorman incorpora dos elementos a su discurso sobre la historia: el valor constituyente de la acción humana en el devenir histórico y la dimensión de la libertad. Si el pasado y el presente se suscitan a partir de las decisiones de los hombres, el pasado pudo haber sido otro si se hubieran adoptado otras decisiones y el presente depende, más que de las decisiones pasadas, de las decisiones presentes, perdonando la redundancia. Con esto, toda decisión tiene su propia responsabilidad y ésta se funde con la libertad que consiste, valga la tautología, en la capacidad de tomar decisiones no mecánicas, es decir, electivas.

Reconocimiento de la irreductible pluralidad histórica, del ser como posibilidad y temporalidad, del valor constituyente de la acción humana y de la existencia de la libertad, son los elementos que permiten a Edmundo O'Gorman formular votos por una historia ajena a toda Teodicea:

Quiero una historia con el humilde reconocimiento de nuestra muy limitada potencia prófética. Una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras propias y personales vidas: imprevisible. Una historia susceptible de sorpresas, accidentes, venturas y desventuras. Una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer. Una historia sin los grilletes de una causalidad necesaria. Una historia siempre en vilo, como son los nuestros amores. Una historia ininteligible sin la luz de la imaginación. Una historia, en fin, dotada de algo tan semejante al libre albedrío para que en el foco de la comprensión del pasado no se opere la degradante metamorfosis del hombre como mero juguete de un destino inexorable 25/.

La analogía entre historia y vida permite reflexionar sobre el tipo de conocimiento o comprensión de demanda la historia. La analogía descarta el conocimiento causal propio de las ciencias naturales y afirma el conocimiento que se emplea para hacer inteligibles la propia vida. Es tos tipos de conocimiento se corresponden con la distinción que hace Luis Villoro entre "saber" y "conocer". Se gún este filósofo, saber significa creer algo por razones objetivamente suficientes y no requiere de una experiencia directa con el objeto de estudio. Conocer, por su parte, significa integrar en una unidad varias experiencias parciales de un objeto para lo que se requiere un contacto directo con él. El saber reclama una justificación objetiva, el conocer una experiencia personal. Por ello, desde esta perspectiva, la ciencia es un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías y enunciados de observación comprobables intersubjetivamente y que constituyen un cuerpo de proposiciones basadas en razones y argumentos objetivamente suficientes. Al contrario de la ciencia, la sabiduría — que procede del conocer— busca analogías, establece nexos, trabaja con alusiones y sugerencias, atiende a significados, a rasgos peculiares y matices. La ciencia aspira a la claridad; la sabiduría a la profundidad: como el oráculo de Delfos, la sabiduría "no dice ni calla, sólo hace señales"^{26/}.

A manera de eslabón con el siguiente y último capítulo del presente trabajo, consignemos la propuesta de Octavio Paz que tiene como propósito subvertir la idea del tiempo propia de la modernidad. Para él la modernidad se basa en una idea de un tiempo rectilíneo que lanzado hacia un sólo punto en el futuro postula la identidad y homogeneidad: a nombre de la identidad este tiempo anula la plu

ralidad; a nombre de la homogeneidad, a los otros. Por ello, una de las aspiraciones de la revuelta contemporánea es reintroducir la alteridad en la vida histórica. Es decir, sustituir la idea de un tiempo rectilíneo que pretende la reducción de la diversidad a cierto tipo de identidad, por la de un tiempo que contemple como forma constitutiva del devenir humano la simultaneidad de una infinita variedad de realidades histórico-sociales. La segunda aspiración de esta revuelta consiste en la apropiación del tiempo presente. Veamos sus argumentos. En opinión del poeta, la incertidumbre ante el futuro es la herida mortal del tiempo moderno. La modernidad se asumió como progreso infinito promovido por la razón y la crítica. Sin embargo, la negación y la crítica han dejado de ser creadoras para convertirse en simples procedimientos, en meras ceremonias^{27/}. Al convertirse la crítica en retórica se pone en duda la creencia en un futuro común para toda la humanidad. En suma, subvertir la idea del tiempo postulado por la modernidad significa reconocer la diversidad de pasados, presentes y futuros que se conjugan en un mismo espacio temporal: el ahora. El ocaso de la modernidad significa dejar de negar lo que fuimos y lo que somos en aras de un presunto destino proclamado por la razón. Asumirnos tal cual somos parece ser la consigna que se desprende del programa de Paz:

De ahí que debamos edificar una Ética y una Política del ahora. La política cesa de ser construcción del futuro: su misión es hacer habitable el presente. La Ética del ahora no es el hedonismo, en el sentido vulgar de esta palabra, aunque afirme el placer y el cuerpo. El ahora nos muestra que el fin no es distinto o contrario al comienzo, sino que es su complemento, su inseparable mitad. Vivir en el ahora es vivir cara a la muerte. El ahora nos reconcilia con nuestra realidad: somos mortales. Sólo an

te la muerte nuestra vida es realmente vida.
En el ahora nuestra muerte no está separada
de nuestra vida: son la misma realidad, el
mismo futuro 28/.

NOTAS: III SEGUNDA IDEA DE LA HISTORIA: CONTRA LA TEODICEA

- 1/ Alexis de Tocqueville. El antiguo régimen y la revolución, Alianza Editorial, Madrid, 1982, Volumen I, p. 10.

- 2/ Isaiah Berlin. "Nacionalismo: Pasado olvidado y poder presente", en Contra la Corriente, Op. cit., p. 431. Al igual que la Ilustración, el Romanticismo es extremadamente complejo y reviste de múltiples matices y diferencias tanto en su aspecto literario como político. En el texto hacemos referencia al Romanticismo político, sobre todo alemán, porque en él se originan las teorías que posteriormente se revisaran en otros países. No hay que olvidar las distintas interpretaciones en torno al surgimiento del romanticismo alemán en cuanto defensa a las invasiones napoleónicas o bien para tratar de preservar los privilegios de la nobleza en vías de extinción. Asimismo se deben tener presentes las múltiples influencias que se dan y reciben de otros países: "Il serait impensable d'expliquer les réactions des romantiques allemands sans tenir compte de l'oeuvre de l'Anglais Edmond Burke, dont les Considérations sur la Révolution Française (1790) ont été constamment commentées en Allemagne: l'idée générale de cet ouvrage — a savoir que la raison est incapable de fournir un corps de lois

durables, que celles-ci sont l'héritage d'un long développement historique et le fruit de la collaboration de générations successives— est devenu pour eux un leitmotiv". Jacques Droz. Le Romantisme politique en Allemagne, Armand Colin, Paris, 1963, p. 9 y 11.

- 3/ "Différents écrivains — Schleiermacher, Hegel, Schelling ont employé presque simultanément, autour de 1800, le terme d'organisme, comparant l'État à une plante qui se développe selon ses lois propres, à l'abri des interventions humaines, sans que le législateur puisse l'amender par de fallacieuses constitutions". Ibidem., p. 18.
- 4/ Ciceron. De la República, UNAM, México, 1984, p. 20.
- 5/ Cfr. Jacques Droz, Op. cit., p. 24 y 25. En 1800 Novalis suscribió: "De son pas lent, mais sur, prophétise-t-il, Allemagne precede les autres pays d'Europe".
- 6/ Edmundo O'Gorman. "La historia: razón e imaginación". Dos Valles. Revista del Estado de México, Secretaría de Educación, Cultura y Bienestar Social del Edo. de Méx., No. 2, abril-junio de 1988, p. 26.
- 7/ Isaiah Berlin. "La Contra-Ilustración", en Contra

la Corriente, Op. cit., p. 63 y 64.

8/ Citado en Nicola Abbagnano, Op. cit., p. 1052.

9/ Ibidem., p.

10/ Gilles Deleuze. Spinoza: filosofía práctica, Tusquets Editores, Barcelona, 1984, 169 pp.

11/ Ibidem., p. 165. En el primer capítulo de la Microfísica del poder, Michel Foucault ensaya un intento, a partir de la lectura de Nietzsche, de comprender la historia rechazando las concepciones sustancialistas del ser. Si se atiende únicamente a lo que posee cualquier suceso de singular y si se niega que el transcurso del tiempo está constituido por un continuum histórico, entonces, en la vida nada tiene una significación sustancial, todo se vuelve una permanente resignación, un perpetuo llenar de contenido. A manera de aclaración Foucault se pregunta: "¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto; en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas". En la historia pensada como interminable proceso significador no hay un origen ideal ni una meta inexorable. Tam-

poco se puede pensar en términos de progreso-retroceso, o de desarrollo-subdesarrollo. Las diferentes vidas y sociedades se tienen que estudiar desde su propia perspectiva para hallar los trazos del veneno particular que daña a cada sociedad y, en consecuencia, elaborar el mejor antídoto para cada una. Michel Foucault. "Nietzsche, la genealogía, la historia", en Microfísica del poder, Ediciones de la Piqueta, España, 1980. La cita corresponde a la página 10.

12/ Gilles Deleuze, Op. cit., p. 166. Es importante aclarar que para Spinoza el plan de la Naturaleza que distribuye los afectos no separa lo natural de lo artificial.

13/ La famosa división entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales nace, precisamente, del propósito de formular una alternativa epistemológica para conocer o comprender las cosas que padece y fomenta el hombre. Recordemos que el concepto clásico de ciencia, es decir, el que viene de Aristóteles, pasa por Descartes y predomina durante la modernidad, se refiere a un conocimiento objetivo, comprobable y assequible para toda persona. Al contrario de este tipo de conocimiento que tiene a la generalización, está el de las ciencias del espíritu o ideográficas que se inclinan por la comprensión interior del objeto de estudio y tienen un carácter individualizador. Según Isaiah Berlin, la distinción la hizo por vez primera Vico.

Del autor eslavo se pueden consultar sus artículos:
"El divorcio entre las ciencias y las humanidades",
en Contra la Corriente, Op. cit., p. 144 a 177. Y
"El concepto de historia científica", Op. cit., p.

- 14/ José Ortega y Gasset. "Historia como sistema", Op. cit., p. 34.
- 15/ Ibidem., p. 40.
- 16/ Ibidem., p. 43.
- 17/ Ibidem., p. 50.
- 18/ Edmundo O'Gorman. "Historia y Vida", en La teoría de la Historia de México (1940-1973). Antología realizada por Alvaro Matute. SepSetentas, México, 1974, p. 121.
- 19/ Ibidem., p. 140.
- 20/ Ibidem., p. 142. El ejemplo que se utiliza en el trabajo se puede constatar una página antes.

21/ Ibidem., p. 141.

22/ Edmundo O'Gorman. La Invención de América, Op. cit., p. 43.

23/ En esa misma página 43 de La Invención..., O'Gorman escribe: Cualquier acto, si se le considera en sí mismo, es un acontecimiento que carece de sentido, un acontecimiento del que, por lo tanto, no podemos afirmar lo que es, es decir, un acontecimiento sin ser determinado. Para que lo tenga, para que podamos afirmar lo que es, es necesario postularle una intención o propósito. En el momento que hacemos eso, en efecto, el acto cobra sentido y podemos decir lo que es; le concedemos un ser entre otros posibles.

24/ Edmundo O'Gorman. "La historia: razón e imaginación", Op. cit., p. 19. Esta trabazón de los tres tiempos también la encuentra en el conocimiento historiográfico, ya que éste "es la manera de adecuar el pasado a las exigencias del presente, es decir, una operación que consiste en poner al pasado (concebido bajo la especie de hecho histórico) al servicio de la vida; y como ésta es constante y obligada proyección hacia el futuro, siempre amenazante por incierto, el fin perseguido es conjurar en lo posible ese oscuro peligro". "Historia y Vida", Op. cit., p. 147.

- 25/ Edmundo O'Gorman, "La Historia: razón e imaginación", Op. cit., p. 26.
- 26/ Véase: Luis Villoro. Crear, Saber y Conocer, Siglo Veintiuno Editores, México, 19 , p.
- 27/ "Hoy somos testigos de otra mutación: el arte moderno comienza a perder sus poderes de negación. Desde hace años sus negaciones son repeticiones rituales: la rebeldía convertida en procedimiento, la crítica en retórica, la transgresión en ceremonia. La negación ha dejado de ser creadora". Octavio Paz. Los hijos del limo, Op. cit., p. 211.
- 28/ Ibidem., p. 221.

IV APUNTES PARA LA CONSTITUCION DE UN NUEVO
DISCURSO POLITICO

IV APUNTES PARA LA CONSTITUCION DE UN NUEVO DISCURSO POLITICO.

Tenemos el privilegio,
como todos los hombres,
de vivir tiempos incier-
tos.

J.L. Borges

1/

La reflexión en torno a la política pasa, en un momento dado, por la de la historia. No puede ser de otra manera: la imagen del pasado influye, para bien o para mal, en la actuación presente y en la perspectiva del futuro. De ahí que entre las distintas maneras de entender a la ciencia política se encuentre aquella tan socorrida que la define como el estudio del pasado para la comprensión del presente y la proyección del futuro.

Más que sobre los acontecimientos considerados en sí mismos, en este texto la imagen del pasado se refiere a la interpretación que se pretende dar al conjunto del suceder histórico. Hasta ahora se ha expuesto un dilema interpretativo: la historia es la realización de un preciso e ineludible destino, o bien, es un permanente cambio, caótico y azaroso.

Desde la proclamación del cristianismo como religión oficial en la Antigüedad Tardía, en Occidente ha dominado,

con diferentes modalidades, la idea teleológica de la historia que erige al pasado como fatalidad presente y al futuro como infalible profecía. Esta imagen de la historia cancela el horizonte de posibilidades de invención o de reconocimiento existencial a todo orden político-social que no se inserte en la presunta teleología de la historia: cada ente histórico lleva un destino desde el origen y debe de cumplirlo.

Expresiones como "naturaleza humana", "derechos humanos", "raza pura", "necesidad histórica", "sujeto histórico", o "destino manifiesto" se desprenden, justamente, de una concepción teleológica de la historia en tanto apelan a un sentido suprahistórico. Al convenirse en la existencia de un sentido suprahistórico automáticamente el tiempo presente se troca insulso puesto que, en el mejor de los casos, éste representa una manifestación —parcial o aproximada— de la verdadera esencia humana, individual o colectiva.

La premisa básica a todo llamado a un sentido suprahistórico es la clásica división epistemológica del ser que al definirlo como sustancia lo sustrae del tiempo. Por ello, desde esta perspectiva lo existente es una cambiante conjugación de la sustancia con la contingencia; de la esencia con la apariencia. Para el ser concebido como sustancia, el tiempo es un estorbo en su aprehensión ya que encarna a todo lo cambiante, es decir, contingente y aparente. De ahí que se deba recurrir a los presuntos aspectos intemporales del ser para entenderlo: así, lo verdadero es lo no-histórico y no lo histórico.

Si bien el liberalismo, el socialismo y el nacionalismo proponen diversos proyectos de organización social, política y económica, estas corrientes de pensamiento coinciden en señalar la existencia de cierto tipo de leyes —cada corriente propone sus muy particulares leyes— que ordenan y encauzan el devenir histórico-social del hombre. Además de dar cuenta de la evolución histórica del hombre, estas leyes constituyen el cedazo que permite el paso a lo sustantivo de la historia y lo cierra a todo lo contingente. Por ello está asegurada la plena materialización de la presunta esencia histórica, ya sea la felicidad derivada del progreso, la armonía del comunismo o la realización absoluta de la nación.

Estas corrientes de pensamiento comparten la premisa epistemológica de la presumible existencia de una naturaleza humana, o sea, del ser entendido como sustancia: todos los hombres somos iguales o, para ser más precisos, idénticos: tenemos las mismas necesidades, compartimos los mismos deseos, nos mueven los mismos intereses, albergamos los mismos sentimientos, poseemos los mismos apetitos y, además, estas necesidades, deseos, intereses, sentimientos y apetitos configuran la armoniosa e innescindible unidad de la naturaleza humana. Por ello, el gran problema que encaran estas corrientes de pensamiento es el de la conciencia: si todos fuéramos conscientes de nuestra naturaleza humana nada nos impediría realizarla.

Al postular la existencia de una naturaleza humana toda posibilidad de deliberación queda anulada: los únicos deseos, necesidades o intereses verdaderos son los que

configuran a dicha naturaleza. Esta anulación se confirma con la proclamación de ciertas leyes que rigen el devenir del hombre, en tanto que estas leyes implican el predominio del concepto de necesidad sobre el de libertad: la realización individual necesariamente repercute en términos positivos en el bienestar colectivo y, además, el progreso individual y colectivo es infinito e inevitable, asegura el liberalismo; la humanidad marcha a un sólo destino: la socialización de los medios de producción, aduce el socialismo. Cada nación está poseída por un fatal e inalterable destino prefigurado desde el comienzo de los tiempos, pregona el nacionalismo. Lo mejor que pueden hacer los hombres, desde estas tres diferentes perspectivas, es acatar las leyes que determinan su historia y su vida.

Resumiendo apretadamente puede decirse que la Teodicea de la historia tiene como fundamento epistemológico la definición del ser como sustancia y que esta idea de la historia es a su vez fundamento de un discurso político cuyas características son: reducir la diversidad y la pluralidad a la homogeneidad e identidad y, por consiguiente, negar la oportunidad de plantear órdenes político-sociales distintos al postulado por cualquier teleología de la historia; preponderancia de los tiempos pasado o futuro en demérito del tiempo presente; negar la libertad al afirmar la necesidad y, por ende, relegar la responsabilidad en aras del realismo, y; supeditar la deliberación a la conciencia. Desde este horizonte interpretativo, el único juez de las acciones humanas, y más particularmente de las políticas, es la historia.

2/

Pensar a la historia como permanente cambio, caótico y azaroso —es decir, sin la pretensión de postularle o descubrirle un sentido totalizante y totalizador desde su presumible comienzo hasta su virtual culminación— franquea la posibilidad de apuntar algunos elementos para la elaboración de un nuevo discurso político. En otras palabras, cambiar la imagen teleológica del devenir histórico no sólo significa alterar la interpretación que se da a los sucesos pasados, sino más importante aún, permite considerar de manera distinta nuestra relación con nuestro propio tiempo: el presente, lo que invita a reconsiderar nuestra actuación como sujetos políticos.

Renunciar a la certidumbre de que la historia de los hombres, pueblos, Estados o naciones está poseída por un inexorable destino, permite reconsiderar nuestra relación con el tiempo. En aras de la recuperación del Paraíso perdido, desde la Antigüedad Tardía en Occidente se sacrificó el tiempo presente por el porvenir. Con la deificación de la razón y a nombre del progreso, la modernidad consumió ese mismo sacrificio. Actualmente, cuando toda promesa iluminista al parecer ha perdido su poder de seducción, es posible recobrar la dimensión del presente, aún a costa del futuro. Es decir, en lugar de nulificar al presente a nombre de un cierto y promisorio futuro, es posible conjurar al futuro mediante la revalorización del presente como espacio privilegiado de la actividad humana.

Buena parte de los discursos políticos elaborados durante la Modernidad, apelaban al futuro como el gran argu

mento de sus propuestas. El desarrollo y la modernización, por ejemplo, solamente tienen sentido para los países "atrasados" en un tiempo por venir. Ahora que se vive el descrédito del futuro, porque éste no ha llegado y ya se está cansado de esperarlo, la esperanza y la promesa generan desconfianza y se identifican con la mentira. De ahí que sea conveniente hablar de crisis de legitimación y legitimidad. Y de ahí la posibilidad de elaborar un discurso político distinto al que tiene por fundamento al futuro. Si la referencia al futuro remite, casi automáticamente a la falsedad del discurso, una alternativa es la de ubicar al discurso político en la dimensión presente de manera privilegiada: es decir, partir de la realidad, para referirse y remitirse a ella.

Esta revalorización implica, entre otras cosas, asumir la cabal responsabilidad que conlleva toda decisión: la ética se restituiría a la política. Al dejar de pensar en el pasado como fatal determinante de todo cuanto acontece y en el futuro como inequívoca profecía, dejamos también a la decisión huérfana de toda justificación que no se relacione con sus consecuencias inmediatas referidas a sujetos, grupos, sectores, Estados o regiones específicos. Más que asegurar el futuro, la política tiende, desde esta perspectiva, a hacer más habitable el presente.

De igual manera, ubicarse privilegiadamente en el tiempo presente implica reconocer a la pluralidad, la diversidad y la heterogeneidad como formas irreductibles de la realidad histórica social. Es decir, como formas constituyentes de la realidad y a las cuales se tiene que remitir el discurso. Para la decisión política este reconocimient

to significaría la imposibilidad de proponer medidas únicas e idénticas al todo social sin antes ponderar y asumir cabalmente los costos y los beneficios que se puedan derivar de tales medidas. Este reconocimiento significa renunciar a creer en una armónica naturaleza humana que se refleja en el todo social, y asumir la permanente tensión que existe entre los hombres, los grupos y las sociedades. y a partir de esas disonancias múltiples y cambiantes tomar las decisiones.

El reconocimiento a la irreductible pluralidad que constituye todo orden social permite, asimismo, ensayar una peculiar mecánica en la formulación y toma de decisiones. Si se parte del supuesto que es falso afirmar la universalidad de la razón, entonces, se pueden reconocer y revalorar las distintas, disímbolas y hasta encontradas racionalidades que se agitan en un orden social. Los diversos grupos o sectores sociales se constituyen en sujetos políticos particulares que pugnan por la reivindicación de sus propias demandas, independientemente de la divergencia o no con otros grupos sociales. Sólo así la decisión política puede nacer del diálogo y la negociación de estos múltiples intereses que representan los prolíficos grupos sociales. Sólo al reconocer estas divergencias sociales puede restituirse al Estado su responsabilidad política al dejar al descubierto todo proceso de negociación y, asimismo, podría recobrar su legitimidad —entendida como consenso de las sociedades civiles— al erigirse en real equilibrador de intereses. Con la recuperación del tiempo presente y el reconocimiento de la diversidad social y política es posible anular la distancia entre el medio y el fin y entre la forma y el fondo.

Al fundir medio con fin se niega la clásica división epistemológica que Occidente realizó para definir al ser y se acepta su acepción como posibilidad. Esta división se sustentó en la afirmación de que la verdadera esencia humana se manifiesta parcialmente en el tiempo presente puesto que en este tiempo se conjuga con múltiples aspectos y atributos contingentes y aleatorios. Así es muy fácil argumentar que el presente es el medio para acceder al fin, que es la plena realización de la naturaleza humana. Por ello, abandonarse al tiempo presente permite abandonar esta distinción en tanto ya no se hablaría de este tiempo futuro de la realización humana, sino del ser en tanto presencia inmediata. La pretendida intemporalidad del ser sería sustituida por su contundente temporalidad, o, si se quiere, historicidad. Si en verdad el ser es la conjugación siempre variable de esencia con apariencia, en la dimensión presente esta división tiene poca importancia en tanto que lo relevante es, justamente, esa específica conjugación que se da en su dimensión. En otras palabras, si se otorga un reconocimiento existencial a cada peculiaridad histórica lo que se está realizando es incorporar el tiempo —que no es el mismo ni para todos los individuos ni para todas las colectividades— en la comprensión del ser, mismo que sería entendido, más que como esencia, como posibilidad.

El reconocimiento a la pluralidad social únicamente es posible a partir de la nulificación de la distinción entre esencia y apariencia, porque sólo esta anulación permite reconocer como reales, verdaderas y legítimas las diferencias entre los grupos sociales, los Estados o las naciones.

Habitar privilegiadamente el presente no significa ni negar el pasado ni abjurar del futuro. Más bien puede significar una relación más dinámica, más activa entre los tres tiempos, teniendo como piedra de toque al presente. El pasado, en lugar de considerarse como una inexorable cadena de acontecimientos, puede concebirse como la realización, entre otras, de una posibilidad histórica y, por consiguiente, susceptible de ser alterada o sustituida. El futuro, en lugar de interpretarse como una sola y única meta para la humanidad, puede pensarse como un ancho horizonte de posibilidades, tanto promisorias como terribles y, por consiguiente, dependientes en su realización de la actividad presente. Es decir, habitar el presente entraña el compromiso de realizar en la vida cotidiana un específico proyecto político-social, en un marco de inseguridad, o si se prefiere el optimismo, de libertad.

Al renunciar al parámetro que proporciona la presunta existencia de una naturaleza humana y de un inexorable destino, la posibilidad que resta para comprender a las distintas realidades histórico-sociales es, precisamente, comprenderlas en su propia dimensión. En lugar de utilizar conceptos generales que pretendan dar cuenta de las virtuales similitudes entre los diferentes órdenes sociales, tales como desarrollo-subdesarrollo, sería más pertinente juzgar a las sociedades a través de sus peculiares elementos constitutivos en su propia e íntima interacción y en relación con sus propios proyectos, necesidades, deseos y carencias. Y todo esto visto desde la perspectiva de que lo que hagan o dejen de hacer es real y radicalmente constitutivo. Por ello, sería imprescindible un acercamiento de la palabra a la cosa; abandonar la tumba del concepto por

la pradera de los matices y las especificaciones.

Pensarse en una historia caótica y azarosa, donde na die cuenta con el monopolio de la razón ni de la historia y donde las diferencias son, por más que nos disguste, insalvables, nos permite imaginar un nuevo discurso político en el cual la responsabilidad de toda decisión resulta insoslayable e intrasferible en el tiempo, el reconocimiento a las diferencias imprescindibles para el diálogo y la concertación, y todo esto ubicado, valorizado, comprendido y juzgado en el tiempo presente, o sea, en su dimensión descarnadamente real e inmediata.

ELETTROEMEROGRAFIA

BIBLIOHEMEROGRAFIA

LIBROS:

- ABBAGNANO, Nicola. Diccionario de filosofía, Trad. del italiano de Alfredo N. Gallatti, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1963 /3a. reimpr./, 1208 pp.
- ARISTOTELES. Ética Nicomaquea, versión, introd. y notas de Antonio Gómez Robledo, 2a. ed., UNAM, México, 1983 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), CX+265+CXI-CXXVIII pp.
- ARON, Raymond. Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité. Calmann Lévy, Paris, 1969, 377 pp.
- BELL, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo, versión española de Néstor A. Míguez, Alianza Editorial, Madrid, 1987 (Alianza Universidad 195), 264 pp.
- BERLIN, Isaiah. Conceptos y Categorías, ensayos filosóficos, trad. de Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, 324 pp.

- Contra la corriente, Ensayos sobre historia de las ideas, Intr. de Roger Hausheer, trad. del inglés de Herc Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, 13-57 pp. 59-456 pp.
- Libertad y Necesidad en la Historia, trad. del inglés de Julio Bayón, Revista de Occidente, Madrid, 1974, 186 pp.
- BENS, J.G. de. El futuro de Occidente. Aguilar, Madrid, 1955, 262 pp.
- BOBBIO, Norberto. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, trad. de José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1987 (Política y Derecho), 193 pp.
- BURKE, Edmund. Textos Políticos, trad. del inglés e introd. de Vicente Herrera, Fondo de Cultura Económica, México 1984 [Ter. reimpr.] 376 pp.
- CASSIRER, Ernst. Filosofía de la Ilustración. Trad. de Eugenio Imaz, 2a. ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1950, 406 pp.

CARLYLE, Tomas. Los Héroes. Trad. del inglés de F. Gallán Palés, 2a. ed., Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951 (Colección Austral, 1003), 246 pp.

CICERON. De la República, versión de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México, 1984 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), CLVIII pp.

CIORAN, E.M. Historia y Utopía, trad. Esther Seligson, Artífice Ediciones, México, 1981, 109 pp.

CONDORCET. Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, tr. del francés Domin go Barnés, Calpe, Madrid, 1921 (Colección Universal, 375 a 377, 394 y 395), 2 ts., 272 pp., 144 pp.

CONSTANT, Benjamín. La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos, trad. de Lourdes Quintanilla Obregón, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 1978 (CELA, Cuadernos No. 36), 26 pp.

CROCE, Benedetto. La historia como hazaña de la libertad, trad. del italiano de Enrique Díez-Canedo, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1971, [1era. reimpr.] (Colección Popu-

lar, 18,, 296 pp.

- CHATELET, Francois. El nacimiento de la historia, tr. del francés de César Suárez Bacelar, 2a. ed., Siglo Veintiuno de España editores, España, 1985, 2t., 571 pp.
- CHAUNU, Pierre. La liberté, Libraire Anthème Fayard, París, 1987, 310 pp.
- DELEUZE, Gilles. Spinoza: filosofía práctica, trad. del francés de Antonio Escohotado, Tusquets Editores, Barcelona, 1981 (Cuadernos infirmos, 122), 176 pp.
- DESCARTES, René. El discurso del método, trad. de Antonio Rodríguez Huescar, Aguilar, Buenos Aires, 1980, 109 pp.
- DROZ, Jacques. Le romantisme politique en Allemagne, Armand Colin, París, 1963, 211 pp.
- FERRATER Mora, José. Cuatro visiones de la historia universal, 2a. ed., Alianza Editorial, Madrid, 1984 (El Libro de Bolsillo, núm. 889), 108 pp.

HAZARD, Paul. La crise de la conscience européenne, Boivin, Paris, 1935,

HEGEL, G.W.F. Filosofía del Derecho, prólogo y nota biográfica de Juan Garzón Bates, UNAM, México, 1975 (Nuestros Clásicos, 51), 347 pp.

_____. Lecciones sobre la historia de la filosofía, Trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, [1era. reimpresión], 3t. 327+462+534 pp.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. Dialéctica del Iluminismo, Editorial Sur, Buenos Aires, 1971, 303 pp.

JANET, Paul. Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la moral. Libraire Félix Alcan, Paris, 1925, 2t., 779 pp.

KANT, Emmanuel. Filosofía de la historia, trad. y prólogo de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 [7a. reimpr.] (Colección Popular, 147), 151 pp.

KHUM, Thomas. La Revolución Copernicana, trad. de Doménech Bergada, Editorial Ariel, Barcelona, 19

75, 183 pp.

KOLAN, Hans, El Siglo XX. Reto a Occidente y su respuesta, Editorial Reverte, México, 1959, 344 pp.

LYOTARD, Jean-Francois. La condición post-moderna. Rapport sur le savoir. Les Éditions de Minuit, París, 1979, 109 pp.

NICOL, Eduardo. Historicismo y existencialismo, 3 ed., Fondo de Cultura Económica, 1981, 424 pp.

NISBET, Robert. Historia de la idea de progreso, trad. de Enrique Hegewicz, Gedisa, Barcelona, 1981, 494 pp.

O'GORMAN, Edmundo. La Invención de América, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1977 (Col. Tierra Firme), 198 pp.

PASCAL, Blaise. Pensamientos - el hombre con Dios -, trad. de Juan Domínguez Berrueta, 5a. ed., Aguilar, Buenos Aires, 1980, 251 pp.

PAZ, Octavio. Los hijos del limo, del romanticismo a la vanguardia, 3a. ed., Seix Barral, México

(1era. reimpr.), 242 pp.

- _____. Los signos en rotación, Alianza Editorial, Madrid, 1983 (Alianza Tres, Núm. 117), 438 pp.
- SAVATER, Fernando. Escritos politeistas, Editora Nacional, Madrid, 1975 (Libros de Bolsillo), 274 pp.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. El Antiguo Régimen y la Revolución, trad. de Dolores Sánchez de Alen, Alianza Editorial, Madrid, 1982 (Libro de Bolsillo Núms. 881 y 882), 2t., 267+295 pp.
- VASCONCELOS, José. El Desastre en Memorias II, Fondo de Cultura Económica, México, 1994 (1era. reimpr.) (Letras Mexicanas), pp. 9 a 598.
- VILLORO, Luis. Crear, Saber y Conocer, Siglo Veintiuno Editores, México,
- WALTER, Benjamin. Para una crítica de la Violencia, trad. de Marco Aurelio Sandoval, 3a. ed., Premiá Editora, México, 1982 (La Nave de los Locos, 22), 206 pp.

YOURCENAR, Marguerite. Recordatorio, Ediciones Alfaguara, Madrid, 387 p.

ARTICULOS:

ADDINGTON Symons, Juan. "El Renacimiento en Italia". En Del Renacimiento a la Ilustración, Antología preparada por Alejandro Herrera Ibáñez, UNAM, México, 1972 (Lecturas Universitarias, 15), pp. 11 a 34.

BELL, Daniel y URBAN, George. "Occidente y la Fe". Vuelta, No. 75, México, 1983, pp. 20-35.

BERLIN, Isaiah. "Decadencia de las ideas utópicas en Occidente". Vuelta, No. 112, México, marzo de 1986, pp. 17-27.

CASTORIADIS, Cornelius. "Transformación social y creación secular", Vuelta, No. 127, México, junio de 1987, pp. 12-19.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. "Discurso Preliminar a la Enciclopedia". En Del Renacimiento a la Ilustración, Op. cit., pp. 379 a 408.

FOUCAULT, Michel. "Nietzche, la genealogía, la historia".
En Microfísica del Poder, Ediciones La Pi-
queta, 1984, pp. 7-29.

HABERMAS, Jürgen. "La flecha apunta al corazón del pre-
sente". La Jornada Semanal, México, 1985,
21 de abril, pp. 1-2.

_____. "Una relectura de la dialéctica de la
Ilustración". La Cultura en México, Su-
plemento de Siempre!, México, D.F., mayo
14, 1986, pp. 36-42. No. 1265.

_____. "La modernidad inconclusa". Vuelta, No.
54, México, 1981, pp. 4-9.

O' GORMAN, Edmundo. "La historia: razón o imaginación".
Dos Valles. Revista del Estado de México,
Secretaría de Educación, Cultura y Bienes
Social del Estado de México, No. 2,
abril-junio de 1988, pp. 17-26.

_____. "Historia y Vida", en La teoría de la
historia en México (1940-1973), antolo-
gía preparada por Alvaro Matute, SEP,
México, 1974 (SepSetentas NO. 126), pp.
121-151.

PAZ, Octavio. "El romanticismo y la poesía contemporánea".
Vuelta, No. 127, junio de 1987, pp. 20-
27.

SECRETOR, Philibert. "Elementos para una teoría de la mo-
dernidad". Diógenes No. 126, UNAM, Méxi-
co, enero de 1984, pp. 69-86.

SHOBERT, Tito. "Modernidad e historia". Diógenes, Nos.
123-128, UNAM, México, otoño-invierno de
1984, pp. 107-120.