

La posibilidad de la política: consideraciones sobre el pensamiento político moderno en la era de la democracia y el vacío

Por Jorge VELÁZQUEZ DELGADO*

SUPONER QUE LA POLÍTICA ha sido invariablemente una inmensa rueda que avanza aplastando es continuar aceptándola en el teatro de la historia como un incómodo pero necesario personaje que sólo puede caminar sobre cadáveres. Esta visión, en ocasiones convicción, tan desproporcionada como vulgar de la política le ha dado una inmerecida mala fama, obligándola a recomponer un poco su figura mediante principios de racionalidad que sólo atañerían a ella. De este modo, el concepto que en general se tiene de la política es el de una relación social que, gracias a la racionalidad que ha logrado conquistar, sobre todo a partir del derrumbe del comunismo, quiere fundamentalmente desarrollarse al margen de cualquier forma de violencia política. Su futuro entonces dependerá con mucho de los criterios de racionalidad y de las formas de democratización que se logren instrumentar con el fin de dar solución pacífica a los múltiples conflictos políticos que son ya característicos de este nuevo orden mundial.

La empresa de pensar a la política desde la modernidad, esta esperanzadora racionalidad, ha sido siempre un ingrediente infaltable en prácticamente todo proceso político. *El Príncipe* de Maquiavelo y *El Leviatán* de Thomas Hobbes demuestran al menos que la política es, en esencia, un acto racional a través del cual se pretenden negar aquellas pasiones humanas que tienden a quebrantar los principios e instituciones sobre los cuales se asienta la unidad de la comunidad. Lo que se cuestiona aquí son los criterios de racionalidad política establecidos por Maquiavelo o por Hobbes, y es justamente esto lo que se debe discutir con respecto a cualquier horizonte de posibilidad que se quiera otorgar en la actualidad a la política. Lo que se tiene que discutir son, pues, nuevos criterios de racionalidad política que nos alejen tanto de la imagen del príncipe de trazo maquiavélico como de los temores

* Profesor e investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México

que inspira el mítico monstruo político imaginado por Thomas Hobbes. Y sobre todo del Terror revolucionario que supuestamente inspiró la idea de voluntad popular de Jean-Jacques Rousseau. Son las nuevas formas de racionalidad política las que hoy merecen ser ampliamente discutidas y, de ser el caso, aceptadas y reconocidas pero no simplemente por el cuestionable pacifismo que las identifica, sino por demostrar que realmente están enseñando a pensar a la política más allá de la modernidad. O, si se quiere, *más allá de las ideologías*.

La empresa de pensar a la política desde la modernidad ha consistido en la hasta hoy irrenunciable inquietud de superar todo referente pasional que niegue la política como algo esencialmente racional. Es decir, el reiterado deseo en separar, y de ser posible escindir definitivamente, a la pasión de la razón en toda la amplia gama de procesos políticos, que la política se realice como una serie de actos y acciones de carácter racional y en los cuales, una vez negadas, suprimidas o neutralizadas las ideologías políticas que hasta la fecha lo han impedido, las teorías políticas se reconozcan como parte de una racionalidad que ha renunciado a todo afán doctrinario. ¿Qué han sido entonces las ideologías políticas de la modernidad? ¿Simples esquemas doctrinarios o cuerpos dogmáticos que han tenido por único fin despertar pasiones y violencia política, destruyendo con ello cualquier posibilidad de ir más allá de éstas? Es decir, expresiones seculares de los sentimientos de comunidad religiosa, simples fuerzas perturbadoras que ponen en peligro los deseos de armonía de la sociedad.

La pregunta que siempre se ha querido responder es si existe la posibilidad real, no ficticia ni imaginaria, de establecer una escisión definitiva entre la pasión y la razón en la política. En cierto modo cada nueva situación histórica se abre como un tiempo de esperanza o afirmación de esta posibilidad, y al respecto el tiempo histórico que nace con la caída del comunismo ofrece un escenario histórico de gran importancia para pensar a la política más allá de las ideologías. Desde cierta perspectiva no exenta de exabruptos historicistas es esto lo que se quiere hacer creer: que en la realidad del mundo actual, de este mundo global, el divorcio entre las pasiones políticas y la racionalidad política es tajante e irreversible; que las ideologías políticas—es decir: pasiones políticas, subjetivismo demente, enferma mentalidad voluntarista de la historia o inútil promesa revolucionaria—por fin han sido derrotadas después de dos siglos de avatares y dramas históricos.

Reconocemos nuestras amplias y profundas dudas sobre la forma tan poco seria de abordar el problema de las ideologías políticas de la modernidad y nuestras serias sospechas de que el tiempo actual sea,

quizá por decreto neoliberal, el del *fin de las ideologías* y, por tanto, que la única condición de posibilidad que se le ofrece a la política es la de pensarla *más allá de las ideologías*, o, si se prefiere, desde la ideología del *fin de las ideologías*. En forma desproporcionada y absurda se quiere hacer creer que el único horizonte para la inteligibilidad de la política sea hoy su manejo instrumental como técnica o ciencia de la administración pública. Al parecer, la nueva racionalidad reconoce, en primera instancia, a todo referente ideológico como impredecible y terco arcaísmo o como persistente subjetividad política. La subjetividad política se determina así como un irracionalismo identificado con los residuos de tiempos ya superados. Por esto ahora a todo ideólogo político se lo ve como un incomprensible emisario del pasado. Es la volatización y/o pretendida superación de las grandes ideologías de la modernidad lo que dificulta hoy expresar o reconocerse en las viejas identidades entre conservadores, liberales y socialistas. Es decir, en alguno de los referentes del tríptico ideológico-político para la comprensión y determinación de las grandes corrientes ideológicas de la modernidad.

La visión del mundo que aquí se bosqueja a grandes líneas no se atreve a decir a qué ideologías en particular se refiere el dichoso mito del fin de las ideologías. O cuáles ideologías han entrado en desuso y se deben desechar en nombre de la nueva racionalidad política, la cual, por cierto, tampoco sabemos cuál es. Pero imaginamos que esta racionalidad política no es más que el neoconservadurismo o neoliberalismo. Como tampoco se acepta que, más que una nueva moda, pensar a la política de este modo es una antigualla ideológica que, como sabemos, emerge inevitablemente como factor recurrente ya sea bajo el optimismo de nuevos tiempos o al momento que se tensan las crisis y combates por la modernidad. Esta antigualla ideológica cumple también el papel de legitimar un orden social cimentado sobre objetivos y comportamientos presuntamente racionales de la acción social, estableciendo a la vez la demarcación clara y distinta, y por lo mismo indiscutible, entre lo racional e irracional de la acción política.

Pensar a la política más allá de las ideologías llega a tener múltiples aristas e implicaciones. Como la de provocar un necesario, saludable y apasionado debate ideológico-político sobre el sentido, condición y perspectivas de la política en el mundo actual. Este debate demuestra así que la "lucha por la buena sociedad continúa" (Wallerstein 2001: 7). En tal sentido ese más allá de la política no merece ser visto exclusivamente como un recurrente capricho impuesto por el pensamiento único, pues quizá este pensamiento esté más interesado en hacer del presente

una *tabla rasa*, es decir, en negar la historicidad del pensamiento político moderno, queriendo destruir con ello a cualquier eventual despliegue especulativo de la política.

Desde tiempos antiguos se ha pretendido responder a la pregunta ¿qué es la política? En nuestros días es innegable que esta pregunta se erige por derecho propio en el centro de la cuestión de pensar la política más allá de las ideologías. En términos generales y dando sentido a una larga continuidad histórica, la política se ha determinado como un modo específico de pensar las características, dimensiones, sentido y fin de la estatalidad moderna. En dicho modo de pensar la política, los roces y entrecruzamientos entre la filosofía, la teoría y la ciencia política posiblemente hayan sido continuos e inevitables, pero jamás irreductibles. No ha existido así un antagonismo absoluto entre la filosofía, la teoría y la ciencia política. Tal vez lo que se encuentre, en todo caso, es un interesante juego de complementaridades a través del cual —e independientemente de la legítima pretensión que en particular determina a la ciencia política como un conocimiento autónomo, es decir, como una racionalidad sin deudas ni dudas filosóficas— la política se ha concebido como una constante reflexión sobre el carácter racional e histórico del Estado moderno. De este modo, lo que ha hecho el pensamiento político es reconocer al Estado como la más trascendente y relevante institución política de la modernidad.

Es muy cierto que la política no se ha limitado exclusivamente al problema del Estado o a especular sobre cuál podría ser su inevitable destino a partir del factor de inmanencia que ha gobernado en gran parte a toda la mentalidad moderna. La centralidad que adquiere el Estado en la configuración de las formas de sociabilidad modernas obliga a reconocer que en la modernidad ha existido una profunda relación entre el pensamiento político y el Estado. Esta relación ha hecho prácticamente imposible pensar a la política más allá del Estado. Pero no sabemos si esto sugiere pensar la política más allá de las ideologías o simplemente que estamos frente a una nueva expresión de la estatalidad, de la cual es poco o nada lo que sabemos. Lo que en líneas generales tendríamos sería no la muerte, tantas veces anunciada y deseada, del Estado, sino un cambio profundo en el sentido y significado histórico actual del Estado. Es desde la estrategia ideológico-política del neoconservadurismo que sostiene, contra viento y marea, que el Estado carece en la actualidad de sentido temporal. El Estado del que se habla hoy en día es un referente ahistórico al que debe verse únicamente como un espacio *infinito* y, por lo mismo, como una relación

ante la cual carece de sentido cualquier eventual categorización o reclamo ciudadano.

Es indudable que, independientemente de la perspectiva teórica o filosófica que adoptemos para definir la ciudadanía en la modernidad, es imposible no hablar de ella, al menos desde dos principios básicos: desde el *nosotros* que se establece y adopta como criterio de universalidad, y de las formas mínimas o ampliadas que definen la exclusión de los individuos en el universo social de un Estado-nación. No necesariamente tales criterios deben ser formales. Pues en infinidad de casos los procedimientos formales para la determinación de la ciudadanía son de una universalidad tal que prácticamente no dan pie a formas de exclusión o marginación social, como rechazo o negación para el reconocimiento de los individuos o de sus derechos ciudadanos al interior de cierta comunidad política. Efectivamente, la cuestión aquí es saber si el Estado dispone de una amplia base material y si a través de los gobiernos realmente existentes, concretamente en la actualidad de los gobiernos neoliberales, se tiene la disposición y voluntad política para instrumentar políticas de desarrollo para la ampliación plena de las garantías y derechos ciudadanos. No limitando así los criterios para un reconocimiento real de la ciudadanía al conjunto de posibilidades que tiene cada individuo para participar en los estrechos enclaves o circuitos de la comunicación y del consumo. Lo que se observa es que si es verdad que vivimos ya en el lozano interior del fin de las ideologías —es decir, en otra condición histórica—, los cambios ocurridos, como en toda nueva realidad histórica, influyen también en cómo se establece una definición dominante o hegemónica de la idea de ciudadanía.

Todo apunta a que vivimos una nueva tensión y conflicto histórico por la definición y disputa de la ciudadanía. En términos generales lo que se ve es una clara inclinación a que el concepto de ciudadanía esté determinado por tendencias globalizantes, reducido al modo histórico en como se vienen estrechando las relaciones entre el mercado y el Estado, haciendo imposible sostener o impulsar la construcción de espacios autónomos de la sociedad civil. Tampoco se observa una ampliación del corporativismo, sino una irreversible crisis histórica del mismo, en particular con formas de asimilación de las organizaciones trabajadoras al control del Estado; crisis, por cierto, correspondiente y proporcional a la crisis del Estado de bienestar. Lo que se tiene, por otro lado, son significativos espacios de lo que estamos obligados a reconocer como una sociedad civil irredenta e indomesticable. La misma sociedad civil que —a partir de la crítica y cuestionamiento de las formas limitadas y excluyentes del mercado y de la renuncia del

Estado a ampliar e innovar mecanismos y fórmulas para una mejor distribución de la renta social — participa de un acalorado debate consistente en establecer criterios para una reconceptualización de la ciudadanía a partir de sus referentes y luchas nacionales o de lo que se reconoce en la actualidad como nuevos movimientos sociales; pero también considerando al mundo como una indiscutible realidad global. Lo que se debate así es pensar desde la política la posibilidad de establecer criterios para la configuración de una ciudadanía mundial.

Como se advierte, este fin de las ideologías abre brechas también para una reconceptualización de los sujetos políticos. Llama la atención una marcada tendencia a desarrollar la idea de ciudadanía a partir de la llamada modernidad democrática-liberal. Lo que se debe discutir es si existen o no otras perspectivas políticas para definir las nuevas formas de ciudadanía que están emergiendo. O si tiene importancia debatir hasta qué punto, dado todo este aparentemente incuestionable embate neoconservador, se puede dar un feliz encuentro entre el liberalismo político y la tradición socialista. Particularmente entre los más genuinos y representativos imaginarios de libertad e igualdad que cada una de estas ideologías políticas ha desarrollado a lo largo y ancho de la modernidad. La única razón de conjugar dos tradiciones ideológico-políticas que han sostenido una significativa rivalidad histórica — como también inocultables puntos de encuentro — es construir una estrategia política capaz de revertir los enormes costos sociales, históricos, culturales y sobre todo económicos que se vienen pagando al sostener los modelos de desarrollo económico-social de corte neoliberal. Una estrategia política en la cual la hipotética adecuación histórica del Estado de bienestar a la dinámica globalizante de nuestras sociedades puede ser de gran relevancia o negada al considerar a la historia de nueva cuenta más allá del capitalismo. Revalorizando y recuperando, de este modo, el enorme acervo histórico-político de dos siglos de lucha anti-capitalista.

El antiterrorismo se convierte a partir del 11 de septiembre del año 2001 en parte de toda una estrategia de dominación para la preservación del nuevo orden mundial decretado por las vanguardias neoliberales. Como tal, establece el predominio de concepciones de lo político sobre la política. En pocas palabras, al privilegiarse cierta forma limitada y sumamente elemental de comprensión de lo político, éste emerge en el nuevo escenario mundial como campo para la determinación del enemigo y para el ejercicio de prácticas abiertas de exclusión y negación de los derechos ciudadanos. Una idea tan estrecha de lo político hace que las posibilidades de la política lleguen a ser tan restringidas como ridículas.

Es decir, la política — como ejercicio de acuerdos, establecimiento de consensos, como práctica comunicativa y dialogante, como método para la educación cívica de individuos y sujetos políticos, como criterio amplio para el reconocimiento de las diferencias de clase, raza, etnia, género, individuo etc. y, sobre todo, como praxis para la convivencia de los individuos en comunidades con diversas expresiones de desarrollo sociocultural —, simplemente es negada frente al apabullante lenguaje de y para el tipo de dominación que al parecer requiere esta globalización neoliberal. Una globalización en la que día con día se hacen evidentes los nexos entre la ideología política de la libertad de mercado y la industria militar. O, si se prefiere, los cerca de doscientos grandes monopolios que por hoy dominan al escenario sobre el cual deben actuar y operar las grandes decisiones de la política. La posibilidad de la política depende, pues, del esfuerzo y del compromiso de suprimir este enrarecido ambiente totalitario o, de acuerdo con José María Ridao (2002), esta “elección de la barbarie” que se viene gestando a partir del surgimiento del nuevo orden mundial.

Este más allá de las ideologías debe también referirse, sin duda alguna, al problema de que los ideólogos y promotores del nuevo orden mundial, los neoconservadores en especial, no saben exactamente qué hacer con toda la larga, brillante e irrenunciable tradición ilustrada que ha caracterizado a la modernidad y a su proyecto. La cuestión ahora al parecer no es tanto responder a la famosa pregunta kantiana de ¿qué es la Ilustración?, sino más bien qué hacer con ella bajo una relación de dominación cuya eficacia depende de la promoción al infinito de las actitudes antiilustradas y antiintelectuales inherentes a los neoconservadores y tecnócratas que gobiernan al mundo. Son ellos quienes promueven la idea de que las ideologías políticas de los siglos XIX y XX sólo merecen ser vistas como productos confusos de la Ilustración. En especial, aquellas ideologías que como el liberalismo y el socialismo adoptaron el progreso en la historia como religión secular. Estamos de acuerdo con Immanuel Wallerstein al afirmar que en nuestro pasado reciente vivíamos

en una era en la que todos estaban seguros de que la historia estaba del lado del progreso. Esa fe tenía una consistencia política enorme: era increíblemente estabilizadora. Creaba paciencia, puesto que aseguraba a todos que algún día las cosas mejorarían, y ese día estaba cerca, por lo menos para nuestros hijos. Eso fue lo que hizo el Estado liberal plausible y aceptable como estructura política. Actualmente el mundo ha perdido esa fe, y con ello perdió su estabilizador esencial (2001: 23).

Y, como ya hemos mencionado anteriormente, para los neoconservadores esas ideologías encontraban su traducción práctica en actos de pasión política, de fe profética o irrefrenable voluntarismo histórico, a través de los cuales se quisieron alcanzar las promesas del futuro.

El neoconservadurismo es, entonces, la nueva ideología política de la modernidad. Pero cabe decir que no se reconoce en antecedentes ilustrados. Por el contrario, los niega tajantemente. Aunque es imposible compartir o identificarse con muchos de sus principios, y se ha convertido en poco tiempo en una ideología política cuestionada prácticamente por todos lados es, en resumidas cuentas y querámoslo o no, la ideología de nuestro tiempo, y a partir de su arribo a las luchas ideológico-políticas de los últimos años, esta ideología ha contribuido a quebrantar lo que para todos parecía inquebrantable: la geometría ideológico-política de la modernidad basada en la bipolaridad izquierda-derecha. Es muy cierto que, basándose en esta bipolaridad o diada (Bobbio 2001) explicativa de lo político en el mundo moderno, al neoconservadurismo o neoliberalismo se lo identifica sin más mediación con la derecha o con un nuevo tipo de derecha. Pero quizá esto sea tan equívoco como aventurado. Pues si bien es bastante cierto que el neoconservadurismo es ya parte de la vestimenta ideológico-política de la tecnocracia en el poder y de las viejas oligarquías que en general siempre estuvieron emparentadas con la derecha, lo que actualmente observamos es un nuevo e interesante fenómeno por la enorme confusión que ha generado, por su habilidad para poner todo al revés. Esta bipolaridad, como una *idea tipo* que se ha empleado para la determinación de las diferentes identidades y filiaciones ideológico-políticas, tiende a convertirse hoy en un referente a través del cual es muy difícil explicar los problemas de la política. Por esto las actuales identidades tienden a ser tan incomprensibles como volátiles, pues hoy en día todos o son liberales o son demócratas o una extraña combinatoria entre estos dos referentes que de algún modo dominan y determinan el escenario de la discusión y de la lucha ideológico-política. Por su lado, los neoconservadores o neoliberales han preferido no reconocerse como tales. Cosa que no ocurre con otros grupos ideológicos, como son por ejemplo los neofascistas, quienes no ocultan su identidad y filiación ideológico-política. Es cierto que ni neoliberales ni neoconservadores, en caso de existir una diferenciación clara entre ambos, necesariamente comulgan con la serie de desplantes neofascistas. Es a partir de esta nueva e inédita condición histórica cuando las viejas ideologías políticas se convierten en productos

desechables o en simples y pesados muebles de la historia que nadie quiere llevar sobre sus hombros.

Lo que legitima a esta nueva ideología de la modernidad, el neoconservadurismo, es su innegable e irrenunciable derecho a decretar quiénes son sus enemigos y a hacer del pasado inmediato no una crítica profunda o un amplio y honesto reconocimiento, sino un desplante ideológico sobre el fenómeno de la estatalidad moderna. Al parecer durante los doscientos últimos años de la historia mundial nada ha sido ni importante ni útil. Si esto ha sido verdaderamente así, ¿qué explica entonces la simple reproducción material inmediata de esta sociedad; o qué hace comprensible la continuidad del mundo actual sin toda esa inmensa e invaluable riqueza material e intelectual que se ha gestado durante esos dos siglos, incluyendo a las propias ideologías políticas de la modernidad? ¿Es que acaso esta realidad es producto y resultado del poder mágico que trae consigo espontáneamente la libertad de mercado, tal y como lo creen y venden la idea los neoconservadores?

Como es de suponer, la interesante relación entre las tendencias de la nueva revolución tecno-productiva y el anuncio del fin de las ideologías no supone la negación absoluta de las fuerzas fáusticas de la modernización. Es un *conatus* histórico de gran trascendencia como éste lo que orilla a decir que hoy el mito fáustico de la modernidad ha cobrado nuevos bríos. La diferencia sustancial es que Fausto ha logrado romper con sus demonios y ya no se encuentra atado a una imagen de trascendencia que salve su alma. Por esto no se lo ve como un ser desgarrado por el poder que adquiere a través de la ciencia. El corolario de toda esta historia es que la ciencia ha terminado por convertirse en la más importante fuerza de desarrollo material. Cosa que ha estrechado aún más y de forma inimaginable la relación entre la ciencia y el industrialismo con el desarrollo social. Ahora bien, si lo que potencializó a las ideologías políticas de la modernidad fue la incapacidad para prescindir de un referente material para el progreso social, es decir, para que la sociedad no quedara a la zaga o fuera del curso de la historia, queriendo adelantarse incluso en varias ocasiones a ella. ¿qué es lo que se debe cuestionar de toda esta experiencia histórica? ¿A las ideologías políticas que contribuyeron a las nuevas configuraciones sociales surgidas a partir de 1789? ¿A las ideas de progreso y libertad que han sido inagotable fuente de inspiración de la serie de movimientos político-sociales de los siglos XIX y XX? ¿A la irrenunciable fuerza igualitaria que promueven las expresiones y realizaciones más genuinas de la modernidad? ¿A los procesos civilizatorios que contiene la idea de política en la historia moderna? Procesos que son generados por el

Estado o en contra de él, pero, en general, no ajenos a él, pues en una infinidad de casos se requiere de su mediación para su reconocimiento. La posibilidad de la política no pasa por ignorar todo esto como otras muchas cosas más de la larga historia política de los dos últimos siglos. Y en vez de ignorar dicha historia conviene establecer una reconsideración crítica de lo que ha sido esta invaluable como enriquecedora experiencia. En caso contrario se cometería el imperdonable error de hacer creer en serio que detrás de nosotros no hay historia.

Si las grandes ideologías orientaron durante los siglos XIX y XX la ciencia social producida al calor de los enormes conflictos y contradicciones histórico-sociales, existe la posibilidad de suponer, siguiendo la lógica neoconservadora, que dicha ciencia jamás fue tal por encontrarse fuertemente empañada por los gruesos cristales de las ideologías. De ahí que se suponga que ahora, con este esperado más allá de las ideologías, nos encontramos ante la posibilidad de que el pensamiento social se reconozca como lo que siempre ha querido ser, esto es, ciencia social sin más. Creer esto es tanto como presumir de una ingenuidad de proporciones más que desmesuradas. Principalmente porque hoy el conjunto de las ideologías neoconservadoras, que dominan diversos ámbitos académicos e intelectuales, hacen dudar de su pretensión de neutralidad. Lo que sabemos es que los centros productores y reproductores de la ciencia social se encuentran sometidos a diferentes presiones, cosa que no necesariamente obliga a que se renuncie a la objetividad propia del conocimiento social. Pero son presiones que están afectando e influyendo en su orientación y van desde las inquietudes privatizadoras de los centros de educación pública y los recortes presupuestales hasta claros intentos de suprimir o reducir a su más mínima expresión todo el universo de las ciencias sociales y de las humanidades del sistema educativo. En todo caso la posibilidad de desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades pasa a depender de la capacidad que demuestren para resistir los embates mercantilistas a los que se encuentran sometidas a partir de la implementación de políticas de desarrollo neoliberal. De acuerdo con Jorju Torres,

el sistema escolar está siendo convertido día con día en un mercado. Desde las opciones ideológicas más capitalistas, neoliberales, se defiende y trata de imponer un modelo de sociedad en el que la educación acabe reducida a un bien de consumo más; su lógica sería la de convencer a las personas para que elijan centros escolares, titulaciones y profesorado de la misma manera que se eligen y compran otros productos y entre diferentes supermercados. La educación y las creaciones culturales, en general, se

reducen a mercancías, pero disimulando las redes económicas y los intereses políticos que se esconden detrás de esta posición mercantilista. Este ocultamiento de que en realidad significa convertir al sistema educativo en un gran centro comercial se acompaña de abundante publicidad y discursos demagógicos acerca de la defensa de libertades, de las bondades del “apoliticismo” y neutralidad, cuando al mismo tiempo los sectores más conservadores y ultraliberales, aún antes de acabar de realizar pronunciamientos semejantes, ya están exigiendo fondos públicos para sus propuestas privadas de educación y demás negocios establecidos bajo rótulos culturales (2001: 41).

Aunque parezca una gran paradoja, el problema aquí no es tanto que durante los últimos años haya decrecido el interés por las diferentes disciplinas sociales y las humanidades. Por el contrario, se presenta un admirable como significativo incremento, resultado del importante papel que ha desempeñado la educación pública desde los viejos y criticados tiempos del Estado de bienestar y del populismo. Por otro lado, se presenta también el novedoso fenómeno del acceso a toda una valiosa información de indudable interés científico y social. Pero, desde nuestro punto de vista, la cuestión no es si tenemos un mayor número de posibilidades educativas, públicas o privadas y de los campos de investigación de las ciencias sociales o de las humanidades; o si en dichas disciplinas se ha ampliado el número de investigadores y profesionales. El verdadero problema es si el conjunto de todo lo que solemos llamar pensamiento social y humanístico dejará de reconocer la indomable vocación crítica que lo ha caracterizado siempre. Si será capaz de ejercer su esencial crítica a todo el orden social imperante. El reto que tiene aquí el neoconservadurismo es cómo neutralizar la fuerza de un pensamiento crítico que cuestiona un orden social no sólo por su apariencia o por sus máscaras ideológicas, sino en los fundamentos de su dominación. Es el ejercicio de la reflexión crítica que vuelve a centrar pensamiento social en los problemas fundamentales de nuestras sociedades, recuperando para el debate sobre el carácter de dichos problemas la cuestión del poder y del Estado. La posibilidad de la política depende también de la capacidad que exprese el pensamiento político de refrendar y reconocerse en su propia tradición crítica, recuperando su enorme capital y estableciendo de nueva cuenta que la reflexión política no tiene por qué estar divorciada de la vida práctica. De lo contrario, lo único que se puede esperar de él es su volatilización si se empeña en refrendar un orden social en el que día con día afloran mayores injusticias y desigualdades.

Lo que caracteriza al pensamiento político social de la modernidad es la cuestión del cambio social. Y lo que identifica a una ideología política es lo que sostiene con respecto a la posibilidad, resistencia o negación al cambio social. En otros términos, lo que diferencia a las grandes ideologías políticas de la modernidad, independientemente de que se les atribuya o niegue un sustrato de cientificidad, es la apreciación y modo de proyección que cada una en particular expresa respecto de las diferentes dinámicas del cambio social. En general, es difícil que una ideología no reconozca que la sociedad se encuentra sustentada sobre cierto orden y que sigue una determinada trayectoria de acuerdo con cierta lógica del progreso humano o de la historia. Los conflictos ideológicos que encontramos en la historia moderna adquieren inteligibilidad en relación con una o varias lógicas del progreso humano. El criterio para la diferenciación sustancial entre lo que sería una sociedad abierta y una sociedad cerrada descansa en esto último (Popper 1982). Pero por fuera de dicho criterio y aceptando que siempre nos encontramos ante caminos abiertos e inciertos, nunca se puede saber cuál es el mejor camino hacia aquella sociedad con condiciones deseables para la libertad e igualdad.

Las ideologías como productos históricos son también cosmovisiones políticas. De acuerdo con Martin Heidegger, una cosmovisión o visión del mundo

es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar [...] nuestra cosmovisión, nuestra visión del mundo, es la fuerza motriz básica de nuestra acción y de toda nuestra existencia, aun en los casos y precisamente en los casos en los que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo consciente y expresamente a ella (1996: 247).

La forma en que se desarrolla y, si se quiere, madura una ideología política, permite ver en ella un cierto grado de sistematicidad así como la construcción de la imagen de la sociedad como un todo sustentado en un determinado sistema de poder. La posibilidad de que la política sea el basamento de un orden social democrático, tolerante y plural, es decir, en el que tengan cabida múltiples cosmovisiones políticas, dependerá de su propia capacidad para renunciar a toda construcción de estas visiones unitarias y omnidominantes. La crítica al totalitarismo

ha consistido justamente en esto último: en que a partir de un hecho histórico se desarrolla la relación omnidominante de una ideología. Esta crítica incluye también al pensamiento único como ideología política de la globalización neoliberal. El mismo pensamiento que sostiene que desde 1989 hemos llegado a la condición histórica ideal para la existencia de una ideología unitaria y omnidominante.

Lo que revelan las ideologías y lo que jamás pueden negar es la historicidad del fenómeno del poder. El actual compromiso de la política con la historia parte de si se da el lujo de negarse como una tradición reflexiva sobre el poder y de su relación con las dinámicas del cambio social e histórico, o si prefiere romper esta continuidad y simplemente da por sentado que se vive una realidad histórica en la cual desde ningún punto de vista tiene sentido cuestionar al poder. Si debe renunciar no a la observación de los simples y mundanos hechos fácticos del poder, sino al papel que desempeña en esa lógica de la historia a la que ya nos hemos referido. Esto último es el problema toral al que pretendió dar respuesta prácticamente todo el pensamiento político social de los dos últimos siglos.

El fin de las ideologías es, pues, para el neoconservadurismo, el esperado anuncio de que el futuro de la política no dependerá más de exacerbados y dementes actos de voluntarismo histórico. Se pone fin así a una era en la que el jacobinismo y su derivación más radical, el leninismo, tenían en jaque a la sociedad y a la historia. En suma, se derrota a aquellas fuerzas políticas, el socialismo en particular, con la posibilidad de establecer principios de igualdad, justicia y libertad más allá del capitalismo; es a la vez el fracaso de pensar a la política más allá del capitalismo, de los estrechos límites de nuestra temporalidad. Pero 1917 abrió un caudal de posibilidades que simplemente se derrumbaron. No como una quimérica ilusión, aunque así ha querido verse, sino como una experiencia histórica en la cual sólo se ve a la política como política, es decir, como una hipnótica fuerza que termina por devorarse a sí misma.

A diferencia de otros momentos históricos, el nuestro carece de un acontecimiento clave y emblemático equiparable a las dos grandes revoluciones históricas de la modernidad a las que nos hemos venido refiriendo. Al año de 1989 se le ha querido dar el sentido de un nuevo parteaguas de la historia; y ahora el 11 de septiembre del 2001 se adopta como el simbólico nacimiento de una nueva era. Es verdad que nuestras sociedades han cambiado mucho a partir de 1989. Pero estos cambios tienen orientaciones y perfiles muy diferentes a todo lo que despertaron los acontecimientos revolucionarios de finales del siglo XVIII

y principios del xx. Es preferible comprender los hechos ocurridos en tomo a la caída del Muro de Berlín como el punto de inflexión y ruptura de una continuidad histórica que altera considerablemente el horizonte igualitario forjado a partir de dichas revoluciones. Es la ruptura de esta continuidad histórica lo que reclama una amplia y profunda prognosis que permita hacer mínimamente inteligible el tiempo político que se vive en la actualidad. Lo que se requiere es reconceptualizar una sociedad que se resiste a reconocerse simplemente como capitalista. En esta reconceptualización el sentido del pensamiento político dependerá de la reflexión crítica que ejerza sobre el conjunto de relaciones de dominación que produce esta sociedad para su propia conservación y reproducción.

Hasta hoy es imposible trasladar a la modernidad más allá del capitalismo. En esencia en esto consiste el proyecto socialista: en proyectar la modernidad por fuera de los horizontes de la dominación capitalista, en dar continuidad histórica a las conquistas más significativas de las fuerzas civilizatorias de la historia en general y del capitalismo en particular. La crítica socialista al capitalismo parte del hecho de que no siempre las propuestas y alternativas civilizatorias impulsadas desde el capitalismo son resultado de un feliz encuentro entre éste y la modernidad. Actualmente las cosas no son muy diferentes y, por el contrario, el proceso civilizatorio que propone el neoliberalismo, que bien puede ser ejemplificado en la *mcdonaldización* social, es decir en criterios empresariales de “eficiencia, cuantificación, previsibilidad y control” (Torres 2001: 155), no necesariamente deben ser compartidos por el tipo de sociedad socialista a la que se aspira. Como tampoco se debe encontrar atado a las lógicas desarrollistas que la economía-mundo capitalista ha impuesto a la historia (véase Wallerstein 2001). Desde nuestro particular punto de vista y con relación a lo aquí dicho, la modernidad pensada desde la Ilustración se comprende como un ámbito de resistencia a los excesos de la acumulación capitalista, incluyendo en tales excesos sus propios desplantes ideológicos. Las actitudes ilustradas de la modernidad no son así la construcción de una racionalidad perturbada por su odio a la burguesía, por ser más bien el producto de una reflexión crítica y radical obsesionada, en todo caso, por superar y suprimir tales excesos. En estos días se presenta de nueva cuenta una encrucijada histórica en la cual el destino de la humanidad está otra vez en juego. Al parecer hay que decidir entre seguir impulsando ese capitalismo depredador que se promueve desde las atalayas del poder y desde las ideologías neoliberales, o una refundamentación de la modernidad en la que esencialmente se recobren,

en la medida de lo posible, las principales inquietudes y preocupaciones del actual momento histórico. Las grandes decisiones que adopte la política ante estos retos adquieren una importancia crucial y vital para el destino de nuestras sociedades, porque no deben responder a la óptica de la inmediatez y eficacia política del pragmatismo o del realismo político, sino ser el reflejo de un nuevo criterio de responsabilidad y compromiso de enderezar ese futuro apocalíptico que se nos viene encima.

Las críticas que desde diferentes teorías y escenarios históricos se han hecho a las formas y mecanismos del poder del Estado, en general se encuentran referidas a su propia configuración histórica. Lo que se critica son las formas específicas de dominación política reconocidas históricamente. Lo que nadie pone en duda es el carácter transversal del Estado en la historia moderna. Lo que se juzga y valora son los métodos e instrumentos a los que recurre el poder del Estado para definir su relación con todo un sistema de organización social. Si la política es política, esto es, una relación de poder, resulta innegable que toda relación política es establecida por individuos que son reconocidos o no al interior de una determinada comunidad política. La política es de esta manera una específica relación de poder que, de acuerdo con Maquiavelo, merece ser racionalizada en términos estrictamente políticos, incluyendo entre éstos tanto los medios como los fines de la acción política. Puesto que toda acción política es realizada por hombres concretos a quienes se les puede imputar lo noble o detestable de sus acciones. La política es así un modo concreto de relación con otros factores de la vida social, y éstos llegan a ser la propia responsabilidad que tiene la política para preservar y conservar la unidad del Estado, o bien el conjunto de intereses religiosos, culturales, económicos, sociales e incluso ideológicos. Si la política es solamente política, es decir, método de las decisiones políticas, es también, parafraseando a Marx al referirse a la historia, decisiones que se adoptan bajo ciertas circunstancias no elegidas por sus actores. Pero si la política es método para la deliberación, adopción e implementación de decisiones políticas, ¿de qué depende su eventual éxito y reconocimiento futuro? Posiblemente de la capacidad y habilidad que muestre para suprimir de dicho método toda eventual manifestación de violencia política. Es éste el único compromiso que se tendría con la propuesta de pensar la política más allá de las ideologías. Es decir, considerar seriamente la política por fuera de toda violencia política.

Hasta aquí es posible detectar que la globalización se despliega también como una idea de la historia en la cual, dadas sus características

y tendencias dominantes, se produce un esfuerzo inusitado por borrar las ideologías de la historia. Particularmente aquellas que no responden a los intereses económicos ni a las estrategias de dominación inherentes a la actual fase de acumulación capitalista. Son dichas estrategias lo que hace que coincidamos con Joan Antón y Joan Vallebé en su particular forma de considerar a los enormes retos políticos del futuro-presente que vivimos hoy día:

Los grandes retos del siglo XXI son evidentes y meridianamente claros. Podríamos resumirlos en las siguientes dicotomías: paz entre nosotros y con la naturaleza o guerra; multiculturalidad o etnoexclusión territorializada; redistribución solidaria o derechos individuales absolutos; tolerancia o fundamentalismo; política que abarque todos los campos de la actividad humana o liberación apolítica de la economía; crecimiento sostenido o destrucción del hábitat; igualdad respetuosa de las diferencias entre los géneros o subordinación de un género a otro; educación generalizada de calidad o sistemas educativos jerarquizadores y clasistas; desarrollo global de las potencialidades humanas o alienación; calidad de vida para todos o riqueza/pobreza/miseria; gradual proceso de humanización del hombre y la naturaleza o brutalización moral. En resumen: democracia como proyecto político (no sólo como procedimental conjunto de reglas formales de sociedades desigualitarias-clasistas) o neofascismo multiforme; civilización o barbarie (2002).

La base del actual dominio tecnocrático ---que es por cierto en gran parte responsable de que en el futuro la política se defina ante éstos y otros muchos dilemas y retos más--- radica en la capacidad o habilidad que ha mostrado para superar las fórmulas keynesianas de desarrollo económico, sin verse obligada a negar el papel activo del Estado en la reproducción del capital. La historia de la crisis del Estado de bienestar es ya bastante conocida; pero no está de más decir que en lo central lo característico de dicha crisis es que a partir del arribo al poder de las élites tecnocráticas, la ideología neoliberal instrumentó una ofensiva en contra del Estado. Como sabemos, para el neoliberalismo esta ofensiva ha sido sumamente exitosa, a grado tal que a partir de ella se logra desmantelar prácticamente todo el armazón material construido por el Estado. El costo que se ha pagado por esto ha sido, antes que nada, la pérdida de una legitimidad obtenida en gran parte gracias a la imagen de bienestar ilimitado que definió a un proceso bastante coyuntural de estabilidad capitalista. Lo preocupante de esto último es que al mermarse esta legitimidad, el neoliberalismo ha sido también capaz de romper la dinámica del Estado como principal fuerza promotora de la

igualdad social. Lo que ha logrado así la actual tecnocracia —como lo que es: una nueva élite política que ha tomado bajo sus riendas el poder del Estado— es suprimir el carácter hipotéticamente antitético entre la dominación tecnocrática y la democracia. Pues el neoliberalismo ha resultado ser, a los ojos de propios y extraños, la construcción de un tipo específico de relación entre dominación tecnocrática/neoconservadora y legitimidad democrática. Lo que en otros términos demuestra esta relación es que el Estado capitalista no deja de ser el “comité que administra los negocios conjuntos de la burguesía [...] con la restauración conservadora de los años ochenta, ¿qué otra cosa sino eso es el Estado capitalista?” (Borón 2000: 17). El mensaje de los ideólogos y publicistas de Mont-Pèlerin es bastante claro, no sólo porque a través de él se esté desempolvando una vieja tesis del marxismo, sino porque cada vez resulta más evidente que “los acumuladores de capital en realidad cuentan con el Estado tanto para garantizar sus monopolios económicos como para reprimir las tendencias ‘anárquicas’ de las clases peligrosas” (Wallerstein 2001: 151).

La relación entre los procesos de construcción del Estado-nación, la defensa y reclamo de su soberanía con los procesos democráticos de los últimos años, no siempre ha sido del agrado pleno a los intereses neoliberales. Particularmente cuando, para una concepción de la modernidad que considera al Estado como espacio amplio para el mejor desempeño de la política y, por lo mismo, en permanente construcción, son obstáculos para la realización óptima de la libertad de mercado. Para el pensamiento político moderno el ejercicio de la soberanía es lo que define a un Estado-nación como individualidad histórica. Hasta nuestros días continúa siendo esta cualidad histórica, que conserva el Estado-nación, lo que no permite pensar a la democracia allende las fronteras nacionales de cada sociedad. Y hasta el momento la democracia no puede dejar de ser una relación política que dependerá de la forma concreta en cómo cada Estado-nación logre mantenerse como tal. Es cierto que las fuerzas globalizadoras apuntan hacia otro lado, es decir, hacia la pérdida sustantiva de la soberanía como relación real y efectiva del poder estatal. Lo que se debe dejar en claro es que si la política realmente aspira a intensificar la vida democrática de la sociedad, no tiene por qué agudizar los caminos de la dependencia y el subdesarrollo como ha ocurrido hasta la fecha. Mucho menos tienen que depender de ella relaciones de dominación que llevan a acentuar la desigualdad social a niveles inimaginables.

Cabe preguntar aquí si el nacionalismo debe verse como una virtud o como la enésima perversión ideológica de la modernidad. La respuesta

depende de qué entiende cada quien por nacionalismo. O, más concretamente, cómo define y enfrenta cada ideología en particular al problema del nacionalismo como una relación objetiva de la comunidad e identidad política moderna. Pero, como categoría de la política, el nacionalismo nunca dejará de ser una idea ambigua y polémica. De nuestra parte reconocemos al nacionalismo como una extraordinaria fuerza en la configuración de la estatalidad moderna, cuyo papel, lejos de ser un desplante ideológico, patriotero o radical, ha sido el de promover procesos libertadores y civilizatorios que son fácilmente localizables en ciertas formas de legitimidad política (Jay 1999: 189), como por ejemplo la lucha contra el colonialismo. La cuestión aquí es que si bien desde sus orígenes remotos en el siglo xvi la globalización genera procesos intensos de hibridez sociocultural, procesos en los cuales las líneas reales e imaginarias de lo nacional, lo regional o lo local tienden a diluirse, esto no implica que los recursos naturales de cada nación se conviertan en objeto de esa “guerra privatizadora” de la que hemos hablado. La cuestión nacional emerge de nueva cuenta en este proceso globalizador como un tema candente en la agenda del debate sobre la política y su futuro. El nacionalismo, en efecto, nunca ha negado sus grados de parentesco con las grandes ideologías de la modernidad. En cierto modo se desarrolla y dimensiona a partir de ellas como una ideología subsidiaria.

Ahora bien, conviene plantear si en esta enésima querrela en la que se cuestiona de nueva cuenta el problema de las ideologías políticas lo que se busca es: 1) suprimir la evidente realidad de que la sociedad se encuentra configurada en clases sociales y que, por lo mismo, los conflictos ideológico-políticos son, en última instancia, resultado, consecuencia o reflejo de la lucha de clases, y 2) superar al marxismo como la más preclara filosofía política de la modernidad. Como sabemos, es a partir del cuestionable fin de las ideologías que se habla, con las precauciones del caso, de la muerte definitiva del marxismo. Es decir, de un cadáver al que se analiza con altos honores académicos pero que se teme que resucite. Pensar la política supone hoy no retomar criterios o principios marxistas para el estudio y análisis de la realidad social de nuestro tiempo. Pues no tiene ningún caso recurrir a un enemigo derrotado. La lectura que hacemos sobre este problema, el de la derrota del marxismo, parte del presupuesto de que la política es también juego de estrategias —lo que en verdad se derrotó fue una estrategia política derivada del propio marxismo decimonónico— y del punto de irreconciliación al que llegó la lucha de clases a finales del siglo xix y principios del xx. Esta estrategia derrotada, el leninismo, fue considerada,

a partir de sus diferentes desarrollos regionales o nacionales, la raíz de los diversos modos de dominación totalitaria con la cual se identifica prácticamente todo el socialismo real.

Para el marxismo la historia de la modernidad es la historia de una larga e intensa “guerra civil” mundial de más de quinientos años. Es decir, de la profunda lucha de clases que tiene por causa la hasta hoy insuperable contradicción histórica entre el capital y el trabajo. El marxismo, como racionalidad e ideología crítica del desarrollo contradictorio de las relaciones de producción capitalista, continúa siendo una filosofía económico-política que considera que en la actual fase de acumulación capitalista no hay claros indicios de disociación o superación entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización. Lo que existe es un mayor poder del capital sobre el trabajo, así como un fuerte deterioro de la sociedad, provocado en gran parte por la forma dominante de acumulación capitalista. De una acumulación que requiere para su reproducción de una serie de juegos ideológicos tanto para invalidar o neutralizar los viejos valores socialistas de igualdad y solidaridad, como para promover al ciudadano individualista, competitivo y consumista que es ya de alguna forma el bosquejo a partir del cual debemos pensar la política en este nuevo giro de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Affichard, Joëlle, y Jean-Baptiste Foucauld, comps., 1997, *Pluralismo y equidad: la justicia social en las democracias*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Anguiano, Arturo, comp., 1991, *El socialismo en el umbral del siglo VII*, México, UAM Xochimilco.
- Beck, Ulrich, 1999, *La invención de lo político*, México, FCE.
- Bell, Daniel, 1992, *El fin de las ideologías. sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Benjamin, Roger, 1991, *Los límites de la política: bienes colectivos y cambio político en las sociedades posindustriales*, México, Alianza.
- Bobbio, Norberto, 2001, *Derecha e izquierda*, España, Taurus.
- Borón, Atilio, 2000, *Tras el Búho de Minerva: mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, México, FCE.
- , 2001, “Marxismo y filosofía”, *Dialéctica*, núms. 33-34, pp. 53-58.
- Carrozzi, Silvana, y Juan Ritvo, comps., 2001, *El desasosiego. filosofía, historia y política en diálogo*, Buenos Aires, Homo Sapiens.

- Crick, Bernard, 2001, *En defensa de la política*, Barcelona, Tusquets.
- Dunn, John, 1986, *La teoría política de Occidente ante el futuro*, México, FCE.
- Eccleshall, Robert, Richard Jay, et al., *Ideologías políticas*, 1999, Madrid, Tecnos.
- Faye, Jean Pierre, 1998, *El siglo de las ideologías*, Barcelona, Serbal.
- Furet, François, 1995, *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*, México, FCE.
- —, y Ernest Nolte, 1999, *Fascismo y comunismo*, Madrid, Alianza.
- González Casanova, Pablo, 2001, "La dialéctica del progreso y el progreso de la dialéctica", *Dialéctica*, núms. 33-34, pp. 4-20.
- Hayek, Friedrich, 1985, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin, 1999, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Frónesis.
- Labastida Martín del Campo, Julio, comp., 1986, *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI.
- Meinecke, Friedrich, 1997, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ridaou, José María, 2002, *La elección de la barbarie: liberalismo frente a ciudadanía en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Tusquets.
- Rivero, Martha, comp., 1990, *Pensar la política*, México, UNAM.
- —, 2002, *Las ideas políticas en el siglo xxi*, Barcelona, Ariel.
- Rodríguez Araujo, Octavio, 2002, *Izquierdas e izquierdismo: de la Primera Internacional a Porto Alegre*, México, Siglo XXI.
- Sartori, Giovanni, 1993, *La democracia después del comunismo*, Madrid, Alianza.
- —, 1995, *La política: lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE.
- Torres, Jorju, 2001, *Educación en tiempos de neoliberalismo*, Madrid, Morota.
- Touraine, Alain, 2000, *¿Podemos vivir juntos?*, México, FCE.
- —, 2002, *Igualdad y diversidad: las nuevas tareas de la democracia*, México, FCE.
- Traverso, Enzo, 2001, *El totalitarismo: historia de un debate*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Wallerstein, Immanuel, 1996, *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI.
- —, 2001, *Conocer el mundo. Saber el mundo. Fin de lo aprendido: una ciencia social para el siglo xxi*, México, Siglo XXI.
- —, et al., 1996, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.