

El puente de los asnos

EN 1995 EL FILÓSOFO, HISTORIADOR Y PEDAGOGO CUBANO Juan Antonio Blanco publicó un libro que se alza sobre cinco premisas para explicar cuál es el cambio más urgente a las puertas del próximo siglo: «la revolución del pensamiento ético humano». El sentido de esta reflexión es contrario al ensayismopreciado por Rafael Rojas tanto en la relectura de la nación cubana a lo Iván de la Nuez, como en los intentos de aclarar el lado público de Julián del Casal (Víctor Flower), fragmentar la totalidad poética de *Orígenes* (Antonio José Ponte) o soslayar lo político en Martí (Ernesto Hernández). Juan Antonio Blanco adopta el mismo patrón crítico en doble perspectiva que estrenó Marx y perfeccionaron las generaciones sucesivas de la Escuela de Francfort, pues no sólo interpreta el contexto sociohistórico actual como «crisis del paradigma moderno», sino que también interpela a los destinatarios potenciales de su obra con intención de «abrir la puerta al callejón sin salida, ecológico y social».

Este diagnóstico del presente con la mira puesta en el futuro, presupone arrojo intelectual. En una encuesta sobre la poesía del año 2000, Pablo Neruda admitió: «Si esta pregunta me saliera al paso en un callejón oscuro, me llevaría un susto de padre y señor mío». Juan Antonio Blanco merece otro linaje de encomio, que no sea la reseña lisonjera, porque además enjuicia su propio ensayo *Tercer Milenio: Una visión alternativa de la posmodernidad* (1995), como «síntesis y punto de partida para nuevas reflexiones». Tal convite al ejercicio de la razón abre la posibilidad de rebatir aquellas cinco premisas y adelantar así la desconfianza del aficionado, frente a las pretensiones de tender algún puente sociocientífico para escapar de la modernidad.

LA SAGRADA FAMILIA

«La humanidad sólo podrá aspirar al futuro que sea capaz de hacerse por sí misma», reza la premisa inicial y con ella queda sellada la suerte de todo el libro: abundar en tesis más o menos irrelevantes acerca de cuál es el desideratum,

M i g u e l F e r n á n d e z

y echar a un lado el problema elemental de cómo lograrlo. Incluso si esta primera proposición del ensayista fuera autoevidente, no sería lícito concederle importancia, ya que la clave problemática del futuro siempre ha estado en el modo de forjarlo.

Acaso lo atendible resida en que se abjura de esta conclusión marxista: «La lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado». Ninguno de los actores sociales, repone ahora Juan Antonio Blanco, tiene su «éxito asegurado». Pero el concepto de humanidad que maneja en esta premisa, se resiente de la misma abstracción fustigada por Unamuno al compás de su soliloquio sobre los hombres «de carne y hueso». Así queda en suspenso la respuesta concreta de quiénes (y por qué) acometerían la tarea sagrada de marchar, unidos como en familia, hacia determinado futuro posible.

LA IDEOLOGÍA ALEMANA

El ensayo establece como segunda premisa que la ética «juega un papel crucial en el quehacer histórico». Tanto es así que uno de los historiadores galardonados por primera vez con el premio Nobel de Economía (1993), Robert Fogel, comprobó el influjo decisivo de las fuerzas morales sobre la abolición de la esclavitud en la Unión Americana. Con auxilio de modernas técnicas estadísticas, Fogel indagó el pasado económico de los estados sureños, mas no debe haber desdeñado que por ellos pasaron los ejércitos del Norte sin mucha deferencia para con la ética liberal.

Mientras no se explicita cómo los valores morales dejarán de realizarse al estilo de la Ilustración, de manera privada y ocasional, el asunto seguirá plantado en el mismo sitio donde midieron sus armas los viejos gurús del pensamiento ideológico alemán. Hegel tachó ya de abstracta la ética de Kant, porque no entrañaba identidad colectiva alguna capaz de conformar las identidades individuales sobre principios universalistas. Lo relevante ahora estribaría en debatir hasta qué punto será crucial una ética orientada al futuro: ¿cómo se daría el paso revolucionario en la dimensión histórica de la inteligencia moral, después que el socialismo real vino abajo y la conciencia burguesa se ha tornado cínica?

Juan Antonio Blanco cifra sus esperanzas en «la unión y acción de la gente decente» frente a la injusticia; también Vaclav Havel aboga, en sus *Meditaciones de verano* (1991), por ser decente para fomentar la justicia social, pero es casi seguro que estos intelectuales cubano y checo se refieran a decencias dispares.

MISERIA DE LA FILOSOFÍA

De acuerdo con la tercera premisa, la política debe ser «el arte de lo imposible» en vez del «arte de lo posible», que se ha convertido en «una consigna desmovilizadora y paralizante». Así lo recalca el director del Centro Félix Varela, doctor Juan Antonio Blanco, al ser entrevistado para el número príncipe (1995) de la revista ilustrada *Habanera*. Cabría entonces reemplazar el precepto político enunciado hacia 1816 por el padre de la corriente democrática cubana, Félix Varela: «Hacer en cada momento lo que es posible hacer».

Mas el fundamento de repuesto semeja otra consigna no menos entumeceadora: «Exigir lo imposible (...) parece el único modo de conocer, finalmente, lo que resulta posible en este mundo». Se trata de la idea platónica que sustenta lo político en el conocimiento, pero lo político no atañe al conocer, sino al hacer juntos lo acordado. Aunque todo saber ayuda, no se toman decisiones políticas para tantear lo imposible y así conocer lo posible; se adoptan más bien para encarar los conflictos prácticos a medida que éstos van surgiendo. La política –decía Martí– «es como cera blanda, que se ajusta a un molde inquieto, variable y hervidor». Lo imposible radica, por tanto, en concebirla sin el sentido mismo del aquí y el ahora.

La tercera proposición de Juan Antonio Blanco confirma, por reducción al absurdo, que «la política es la ciencia y el arte de lo bueno posible» por decirlo a la manera de Monseñor Carlos Manuel de Céspedes. Además de que la pieza conceptual de Platón no encaja como recambio, las nociones de Varela y Martí distan mucho de ser obsoletas. Desde la perspectiva crítica de reconstrucción del materialismo histórico, la Escuela de Franckfort viene religando lo político a la praxis mudable y azarosa, en la cual los saberes conciernen a las circunstancias. Exigir lo imposible obedece a otra ruta filosófica, que probablemente conduzca hacia la indignancia prevista por algún personaje cervantino en el alto riesgo de *Que, pues lo imposible pido / lo posible aún no me den*.

HERR VOGT

La cuarta premisa del libro «está vinculada al criterio de ‘éxito’ y ‘fracaso’ que puedan asumir las fuerzas sociales». El autor plantea la disyuntiva moral de tejer la autobiografía o la historia. Al hombre demediado que escoja la segunda opción, le sugiere comprometerse con la causa común incluso si no creyera tener «un margen razonable de posibilidades de éxito durante o más allá de su propia vida». Este consejo enlaza también con la exigencia de «lo imposible», que despierta la sospecha de otra propensión platónica: el desprecio a la masa.

En carta a un amigo europeo, divulgada por la revista de pensamiento *Contracorriente* (octubre-diciembre 1995), Juan Antonio Blanco le atribuye a Cuba el doble carácter de «museo y promesa» para sentarla como «laboratorio social», en el cual pudiera validarse una fórmula novedosa de desarrollo. Sin embargo, aquel «criterio de compromiso ético con el quehacer histórico» no debe encarnar mayoritariamente y menos entre cubanos. Aunque mantenemos «el sentido de lo ético», tal y como reconoce Miguel Barnet en un reportaje de citas que publicara la revista artístico-literaria *Unión* (enero-marzo 1995), actuamos con ese «sentido práctico de la existencia» que arguye Virgilio Piñera en un artículo presentado a (y nunca publicado por) el periódico *Revolución* (1959-65). Uno y otro sentidos se concilian en el criterio martiano: «depende el éxito de no decir más que aquello que sea de realización posible».

Detrás del criterio del doctor Blanco, en cambio, no puede menos que esconderse la falacia naturalista de hilar consecuencias éticas a partir de supuestos ajenos a la moral. Una trayectoria silogística semejante describió Karl Vogt al conjeturar que «el pensamiento se encuentra casi en la misma

relación con el cerebro que la bilis con el hígado...» La base metafísica del compromiso recomendado por Juan Antonio Blanco consiste en que el tiempo puede ser favorable de algún modo. Nada de ética universalista renovada, sino mera tradición judeocristiana que antepone al mismo hombre creyente pintado por Karl Löwith: «Tiene fe y también esperanza. No hallándose satisfecho con su presente experiencia pero forzándose hacia el futuro, goza confiadamente de aquello que aguarda con ansiedad y por lo cual lucha».

En *La filosofía como anhelo de la revolución* (1976), Fernando Savater se rebela contra el propósito de que la historia continúe «resencionando nuestras vidas», y enfatiza que sujetar las expectativas a la flecha del tiempo «aplata las presentes posibilidades de alegría en nombre de una triste perfección futura». Sería refrescante dar la tângana posmetafísica junto a Savater, pero el otro Fernando (Ortiz y Fernández) nos recuerda en *Los factores humanos de la cubanidad* (1949) que son cardinales para nuestra cultura «las tres virtudes, dichas teologales, de fe, esperanza y amor».

Puestas a la altura humana, tales dichas encontrarán siempre portadores «de carne y hueso» que se contentarían con llevar adelante el objetivo común sin preocuparse por algo situado más allá del consenso legítimo entre ellos mismos. Y así como nadie (o casi nadie) se enamora de o tiene fe en su pareja porque espera que desempeñe con excelencia el rol de abuela o abuelo, la gente (o la mayoría) suele empecinarse en hilvanar primero autobiografía y luego historia. Ante la prescripción de encrucijadas o virtuosismos rocambolescos, casi todos aprendemos a vivir con doble rasero y algunos hasta comenzamos a simpatizar con los pecados de lesa historicidad, como aquel poema de Gastón Baquero en que Manuelita Saenz y Giuseppe Garibaldi bailan el rigodón final de la existencia.

EL CAPITAL

«La quinta y última premisa del presente ensayo es que la nueva era hacia la que transitamos está decisivamente vinculada al cambio en el *modo de hacer historia* (sic.) que hasta el momento hemos conocido», postula Juan Antonio Blanco y explana así la innovación: pasar de «una historia hecha desde las élites» a «una historia en que las masas se erigen en arquitectos autónomos de su propio destino». Tal parece que por fin se aborda la cuestión de cómo sobrevendrían esos fenómenos sociales que harán época, porque el ensayista ha descartado la lógica del capital como clave del desarrollo, para ceñirse a la lógica expositiva de *El Capital* (1867). Sin embargo, los argumentos devienen antitróficos, es decir, acaban retorciéndose contra el propio postulante.

El doctor Blanco asevera que la crisis de la modernidad no tendrá desenlace fatal, «sólo si las masas encuentran un modo organizativo eficaz». Lejos de discutir entonces cierta praxis organizativa de ilustración ecologista y subversión de masas, prefiere notificar la urgencia a opresores y oprimidos revistiéndola de maldición mitológica: «Nuestro tiempo termina el próximo siglo». Pasa por alto que el fin del mundo siempre está a punto de llegar, mas el ingenio humano viene postergándolo desde siempre. Luego fabrica un sujeto histórico

de gran formato (el pueblo mundial) y lo decora con atributos llamativos: «será el movimiento policlasista, iconoclasta, visionario e innovador que emerja entre todos aquellos que individualmente o como grupo social opten por la Vida. Así contesta de paso la pregunta pendiente desde la premisa inicial; no obstante, la concepción inflacionista de «el pueblo» evoca lo que Whitehead llamó «falacia de concreción fuera de lugar»: el indicador sociológico de opción por la vida no autoriza para discernir entre pueblo y humanidad, pues se supone (por lo menos desde Spinoza) que casi todos los seres humanos alientan una suerte de amor propio diametralmente opuesto al conato de autodestrucción.

En medio del abstraccionismo, Juan Antonio Blanco deja caer que la clave sería «el poder al pueblo». Enseguida levanta la condición de que el pueblo mismo «tendrá primero que trascender mediante una radical revolución del pensamiento ético humano». De este modo la argumentación no sólo sucumbe a una de las tentaciones más desatinadas de la modernidad: pensar que el todo social puede ser transformado merced a la racionalización determinante de una de sus partes; además incurre en un círculo vicioso, ya que las cuestiones de organización reaparecen al faltar garantías (metafísicas o históricas) de que la revolución propuesta ocurra por autorreflexión espontánea. ¿Cómo empuñarían las masas el arma de la crítica, para llevar a efecto la acción social comunicativa y comprenderse entre sí sobre normas y valores morales? ¿Cómo ejercerían la crítica de las armas, para llevar a cabo la acción social estratégica e intervenir eficazmente frente a otros actores políticos competitivos?

Aún resulta irónico que la visión alternativa de la posmodernidad se alcance con lentes manufacturados hacia 1789. Entre lo específicamente moderno de la Revolución Francesa, Francois Furet puntualiza la convicción del cambio «en el modo de hacer historia» y la conciencia de masas erigidas «en arquitectos autónomos de su propio destino». Al repasar esta mentalidad revolucionaria, Jürgen Habermas subraya que un tercer componente, la confianza en la razón, lleva en sí mismo a la crítica y con ella queda preservada la dinámica sociocultural del proyecto inconcluso de la modernidad. Darlo por agotado dislocaría los puntos de vista sobre ideales irrenunciables, como la autoconciencia, la autodeterminación y la autorrealización. Otra consecuencia dañina sería perder la visión estereoscópica marxista, que aún permite aprehender el reverso alienante de las sociedades modernas junto con su anverso racional. Sin ella dejarían de enfocarse críticamente las pautas verosímiles de respuesta a los retos del siglo XXI.

Pablo Neruda aseguraba que los funerales de la poesía no serían celebrados el próximo siglo, mas previno a sus encuestadores: «¿Qué sé yo del año 2000? y sobre todo, ¿qué sé yo de poesía?» Sin embargo, el ensayismo sociocientífico no puede apartarse del tendel fijado por Ortega y Gasset al publicar sus *Meditaciones del Quijote* (1914), cuando definió ejemplarmente la forma literaria de expresión que los intelectuales noventiochistas habían vindicado por fin para la lengua española: «el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita».

☾ El puente de los asnos ☽

Hacia 1480 el filósofo escolástico Pedro Tartareto construyó un diagrama que mostraba cómo reconocer el término medio en las diferentes figuras del silogismo. Esta operación lógica se consideraba entonces tan difícil, como hacer que los asnos cruzaran un puente. Por analogía empezó a usarse la expresión «puente de los asnos» para designar las cuestiones de relativa dificultad en cualesquiera disciplinas del saber. De nada vale urdir ahora tal o cual puente iluminado hacia la otredad posmoderna, si no se afrontan las dificultades científico-sociales de cómo tenderlo primero y después cruzarlo. A estos efectos serían precisas herramientas teóricas con funciones análogas al diagrama premoderno de Tartareto. Quizás se requiera también de sabiduría, esperanza e imaginación, que en la obra de Juan Antonio Blanco pasan por «los tres elementos más deficitarios al cerrar el milenio».



Carlos Alfonzo. De la serie *South Miami Hospital*. (1990)