

UN LIBRO QUE FALTABA

Rafael Rojas

Marta Bizcarrondo y Antonio Elorza, *Cuba/España. El dilema autonomista, 1878-1898*, Madrid, Editorial Colibrí, 2001, 452 pp.

Dos historiadores españoles han escrito la mejor historia de un movimiento intelectual y político decisivo para la formación de la nacionalidad cubana en el siglo XIX: el autonomismo. Un movimiento, como indica el título de este libro, que también forma parte de la historia de España. Aunque —vale la pena aclararlo— el autonomismo cubano es a la historia de España lo que el anexionismo mexicano a la historia de Cuba: tan sólo un fragmento.

¿Por qué en más de un siglo no había aparecido un libro como este? ¿Por qué sus autores no son cubanos? La respuesta se halla en el prólogo de Bizcarrondo y Elorza a *El dilema autonomista*. Durante cien años la historia política del siglo XIX cubano ha sido narrada desde la perspectiva del separatismo triunfante; con alguna flexibilidad en la República y total vasallaje en la Revolución. Este libro viene, pues, a interrumpir el pernicioso legado de una historiografía nacionalista y marxista que todavía pugna por dividir el pasado político de la isla en patriotas y traidores, en héroes y villanos. Es un libro oportuno, pero que, como la propia constitución autonómica de la isla, tardó demasiado.

El afán antimaniqueo se percibe desde el primer capítulo, titulado, a partir de una

frase de José Antonio Saco, “Patriotas sin patria”. Aquí Elorza y Bizcarrondo reconstruyen los orígenes del proyecto autonomista en la fase “provincial” del liberalismo cubano del siglo XIX. Los intentos juntistas de José Agustín Caballero, Félix Varela y Francisco de Arango y Parreño en los breves lapsos del liberalismo español (1808-1814 y 1820-1823); las campañas, a doble fuego, de Saco contra las “facultades omnímodas” de la Capitanía General y contra el anexionismo del Círculo de La Habana y la emigración cubana en Estados Unidos; el último esfuerzo de la Junta de Información de Madrid entre 1865 y 1867... son vistos, con razón, como antecedentes de la fase propiamente “nacional” del autonomismo cubano, la cual arranca precisamente con la fundación del Partido Liberal Autonomista en 1878.

El capítulo dedicado al Pacto del Zanjón es una pequeña pieza de revisionismo historiográfico que informa sobre las posibilidades de organización política que se abrieron para las élites criollas tras el fin de la Guerra de los Diez Años. Justo en ese año, 1878, se inicia el periodo de ascenso del autonomismo cubano, que llegará a su punto culminante en 1894, con la posibilidad de las reformas del Ministro de Ultramar, Antonio Maura. En menos de diez años los autonomistas crearon una importante red de simpatizantes y miembros del partido a lo largo y ancho de la isla, además de sostener una constante y eficaz presión reformista sobre las autoridades coloniales de La Habana y sobre el gobierno metro-

politano de Madrid. A pesar de sus recurrentes fracasos –descritos sin medias tintas por Bizcarrondo y Elorza– es indudable que aquellos criollos estrenaron, en Cuba, algunas prácticas de la política moderna.

En buena medida, el prestigio alcanzado por los autonomistas a finales de los ochenta se debió al poderoso capital intelectual que acumuló aquel partido. Entre 1878 y 1895 fueron miembros de la Junta Central algunos de los hombres más cultos del siglo XIX cubano, como Enrique José Varona, Raimundo Cabrera, José Antonio Cortina, Ricardo del Monte, Rafael Montoro, Eliseo Giberga o Antonio Zambrana. Todos ellos profesionales de la palabra: oradores, escritores y publicistas. Ese elenco fue responsable de las grandes empresas editoriales del autonomismo cubano: los periódicos *El Triunfo* y *El País*, el semanario *La lucha*, la *Revista de Cuba* y la *Revista Cubana*. Elorza y Bizcarrondo dedican al tema el inteligente, aunque demasiado breve, acápite “La nación cultural”. Sigue faltando, pues, una historia detallada del aporte intelectual del autonomismo a la cultura cubana moderna.

La investigación de Bizcarrondo y Elorza se afina en el último tramo del libro, el más difícil y entreverado, puesto que corresponde al declive y fragmentación del movimiento. Los historiadores españoles recrean el entusiasmo con que los autonomistas cubanos recibieron el proyecto de Ley para el Gobierno y Administración de las islas de Cuba y Puerto Rico, anunciado por Antonio Maura en junio de 1893.

La reforma institucional de mayor importancia que se vislumbraba era el establecimiento de una diputación provincial que compensara la extrema autoridad ejecutiva del gobernador de la isla. Sin embargo, la feroz oposición de los integristas habaneros y peninsulares abortó aquel proyecto de la administración Sagasta. Dos años después, a inicios de 1895, una nueva ley, la Abarzuza, intentó retomar el hilo de la reforma, pero ya era muy tarde: en febrero de ese año estallaba la revolución en la isla.

Una vez más, contra la gran corriente de la historiografía nacionalista y marxista, Elorza y Bizcarrondo demuestran que las fronteras entre autonomismo y separatismo, durante la guerra del 95, fueron muy permeables (Noticia para iniciados: el grito de Jesús Rabí en Baire, el 24 de febrero, fue un ¡Viva la Autonomía!) Al igual que algunos autonomistas de los ochenta, como José María Gálvez y Miguel Figueroa, que habían sido separatistas en los sesenta, muchos partidarios del autonomismo, sobre todo en las provincias orientales, se sumaron en 1895 a la causa de la independencia: José Miró Argenter, Manuel Estrada Castillo, Benjamín Tamayo, José Fernández de Castro y hasta el hacendado azucarero Emilio Terry, quien donó a la Revolución 25 000 dólares. También algunos intelectuales de la alta jerarquía del Partido Liberal, como Enrique José Varona, Raimundo Cabrera y Nicolás Heredia, emigraron a Nueva York, donde editarían, junto con Manuel Sanguily, la publicación separatista *Cuba y América*.

La cúpula de la Junta Central (Gálvez, Montoro, Giberga...) se mantuvo fiel a la idea autonómica hasta el final. Sin embargo, Bizcarrondo y Elorza tienen mucho cuidado en distinguir las posiciones de Montoro y Giberga frente a la insurrección, ya que el primero apoyó la política de Cánovas de pelear “hasta el último hombre y la última peseta” –seguida sin piedad por Weyler–, mientras que el segundo se refugió en Niza y, aunque siempre pensó que “Cuba no estaba madura para la independencia”, tampoco brindó “su apoyo al Gobierno enfrente de la Revolución”.

Los dos líderes emblemáticos del autonomismo, Montoro y Giberga, se reencontrarán a finales de 1897 en La Habana, donde recibirán la ansiada “Constitución autonómica para las islas de Cuba y Puerto Rico” que, al borde de una guerra con Estados Unidos, les concedía el nuevo gobierno de Sagasta. Otra vez la Ley llegaba demasiado tarde y la Historia demasiado temprano.

Elorza y Bizcarrondo captan la verdadera dimensión del drama de los autonomistas: después de veinte años de lucha pacífica y legal, una revolución rebasaba el orden político que ellos habían vislumbrado. Con la independencia, Cuba alcanzaba un *status* de soberanía más liberal y republicano que el régimen autonómico. A partir de ahí, dicen estos historiadores españoles, “toda continuidad en sentido estricto de la vocación constructiva del autonomismo resultaba imposible”. Estoy plenamente de acuerdo con esta conclusión, pero no

con la que sigue: “la única supervivencia –del autonomismo– podía venir de una adaptación a las circunstancias con una orientación fuertemente conservadora”. Sin duda, el tema escapa al contenido del libro *El dilema autonomista* y se interna en la historia política republicana. No puedo, sin embargo, ocultar mi reparo.

¿Por qué la única reinserción posible de los autonomistas en la vida política postcolonial debía ser “conservadora”? ¿Acaso porque el *status* de soberanía insular que ellos propugnaban era más atrasado? No lo creo, ya que, al margen de aquel diseño semicolonial de autogobierno, todos los autonomistas compartían las mismas ideas liberales, republicanas y democráticas de los separatistas y anexionistas.

Difícilmente pueden catalogarse las carreras públicas de Montoro, Zayas, Dolz, Fernández de Castro, Terry, Zaldo o Giberga, después de 1902, como “conservadoras”. El equívoco de la frase proviene, a mi juicio, de una errada definición de “liberalismo” y “conservadurismo”, que no parte del contenido de esas tradiciones doctrinales en Occidente, sino del tipo de soberanía nacional que los actores políticos defendieron en un momento determinado. Según este equívoco al uso, un partidario de la Enmienda Platt es un “conservador”, mientras que un nacionalista antiyanqui es un “liberal”.

Pero, incluso, si nos trasladásemos a este terreno *soberanista*, la trayectoria de muchos autonomistas no sería precisamente “conservadora”. Zayas y Fernández de

Castro votaron contra la Enmienda Platt en el Congreso Constituyente de 1901. Montoro, Giberga y Fernández de Castro apoyaron la candidatura de Bartolomé Masó, un patriota antiplattista, en las primeras elecciones presidenciales de la República. Zayas, desde el Partido Liberal y secundado por Juan Gualberto Gómez, se enfrentó en 1905 a la reelección de Estrada Palma, quien estaba asesorado entonces por otros tres exautonomistas: Montoro, Dolz y Freyre de Andrade. Montoro y Tamayo fueron, en efecto, fundadores del Partido Conservador en 1907, pero junto a ellos estuvo Enrique José Varona, un liberal resuelto. En fin, el gobierno de Zayas, de 1920 a 1924, que contó, una vez más, con el apoyo de Juan Gualberto Gómez y de Montoro en el Ministerio de Instrucción Pública, fue oligárquico, corrupto y hasta nepotista, pero no conservador.

Mis objeciones, como se puede observar, sólo tienen que ver con el epílogo —“Después del 98: una adaptación conservadora”— de este valioso y gratificante libro. Un epílogo, por cierto, que apenas insinúa el estudio de las biografías políticas de los autonomistas en las primeras décadas republicanas. Un libro así, que salve el quiebre de la vida cubana entre 1898 y 1902 y retome el hilo de los intereses, las ideas y las prácticas, antes y después de la independencia, aún está por hacerse. Esperemos que no se tarde tanto como *Cuba/España. El dilema autonomista, 1878-1898* de los historiadores españoles Marta Bizcarrondo y Antonio Elorza. 

EL EMBUSTE MULTICULTURAL

José Antonio Aguilar Rivera

La década pasada presenció el ascenso de un movimiento filosófico revisionista: el multiculturalismo. Se gestó en los *campus* de las universidades canadienses y norteamericanas y ganó vigor a mediados de los noventa. Sus teóricos pusieron en tela de juicio algunos de los pilares normativos de la democracia liberal, como la igualdad jurídica, la generalidad de la ley, la neutralidad del Estado y la naturaleza política, no cultural, de la ciudadanía. Su prédica encontró oídos receptivos en un mundo convulsionado por las guerras étnicas de la postguerra fría. Aunque esta filosofía política no había sido pensada para los países desgarrados por el conflicto interétnico, pronto sus artífices comenzaron a proponerla como un remedio eficaz para los problemas que aquejan a las sociedades “plurales”. En efecto, la cultura había llegado para quedarse en el mundo de la filosofía política. El avance de los multiculturalistas fue rápido y en pocos años lograron redefinir los términos del debate intelectual.

Lo sorprendente fue la poca resistencia que encontraron en el camino. La clave de esta inacción la proporciona Brian Barry, profesor de filosofía política en Columbia, en su muy reciente e importante libro, *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*: “he encontrado que existe algo parecido a un consenso entre quienes

no escriben sobre él [el multiculturalismo] en que no vale la pena gastar pólvora ni parque en la literatura sobre el multiculturalismo” (véase *dossier*). El silencio no era, en lo absoluto, una aceptación tácita de las tesis multiculturales. El último libro del politólogo italiano Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica* (Taurus, 2001) está concebido, en la misma vena, como un contraveneno a la intoxicación multicultural.

Al igual que Brian Barry, Sartori pertenece al grupo de teóricos de la democracia que permanecieron en silencio, confiando que la moda multicultural pasaría sin dejar rastros. Y, al igual que su colega de Columbia, se ha percatado de que había subestimado el poder de la persuasión multicultural. El problema que preocupa a Sartori es el de los inmigrantes que se rehúsan a aceptar los valores y códigos de conducta de los países occidentales donde residen. En contra de las propuestas de derechos minoritarios y ciudadanía multicultural, para el autor de *Homo videns* la teoría democrática ya proporcionaba un mecanismo para incorporar a la diversidad cultural: el pluralismo. “Hoy –nos alerta Sartori– la palabra ‘pluralismo’ está muy de moda; lo que no quiere decir que se entienda bien. Al contrario. La prueba de ello, de ese mal entendimiento, está en creer que el pluralismo encuentra una continuación y su ampliación en el multiculturalismo, es decir, en una política que promueve las diferencias étnicas y culturales. No. En este libro voy a mantener que esa complementari- dad es falsa y que pluralismo y multicultu-

ralismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra”.

¿Qué es, entonces, el pluralismo? Históricamente, afirma Sartori, “la idea de pluralismo [...] ya está implícita en el desarrollo del concepto de tolerancia y en su aceptación gradual en el siglo XVII en la época de las guerras de religión” (p. 18). Así, “el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política” (p. 19). Hasta el siglo XVII, “se había creído siempre que la diversidad era la causa de la discordia y de los desórdenes que llevaban a los Estados a la ruina. Por tanto, se había creído siempre que la salud del Estado exigía la unanimidad. Pero en ese siglo se fue afirmando gradualmente una concepción opuesta y fue la unanimidad la que poco a poco se hizo sospechosa. Y la civilización liberal y luego la liberal-democracia se han construido a trompicones a partir de este revolucionario vuelco” (p. 21). Pero cuidado, “pluralismo no es ser *plurales*”. Una cultura pluralista, “es tanto más genuina cuanto más se afianza en sus antecedentes históricos y, por tanto, en el principio de la tolerancia. Que la variedad y no la uniformidad, el discrepar y no la unanimidad, el cambiar y no el in-movilismo, sean ‘cosas buenas’, éstas son las creencias de valor que emergen con la tolerancia, que se adscriben al contexto cultural del pluralismo y que tiene que expresar una cultura pluralista que haga honor a su nombre” (p. 32). Y si bien el pluralismo debe respetar la diversidad cultural con la que se encuentra,

“no está obligado a fabricarla. Y en la medida en que el multiculturalismo actual separa, es agresivo e intolerante, en esa misma medida el multiculturalismo en cuestión es la negación misma del pluralismo”. Quienes propugnan, como el canadiense Charles Taylor, la política de la “diferencia” (Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994), convenientemente olvidan precisar que un contexto pluralista postula un reconocimiento recíproco”. Aquí Sartori es contundente: “un reconocimiento que recibe a cambio un radical desconocimiento es antipluralista. El ataque frontal contra los autores ‘varones, blancos y muertos’ que han sido los autores canónicos de la civilización occidental (incluyendo a Dante y Shakespeare) no es más que expresión de radical incultura; y redimirlo bajo el manto del pluralismo es analfabetismo, cuando no falta de honestidad intelectual” (p. 33). En efecto: “un multiculturalismo que reivindica la secesión cultural, y que se resuelve en una tribalización de la cultura, es antipluralista”.

Si el pluralismo está íntimamente vinculado a la tolerancia, ésta lo está a la secularización: “la ciudad pluralista presupone que las distintas esferas de la vida –los terrenos de la religión, de la política y de la economía– están adecuadamente separadas”. Quienes están a favor de la “pluralidad” deberían recordar, como lo hace Sartori, que “una sociedad fragmentada no por ello es una sociedad pluralista. Y si es verdad, como lo es, que el pluralismo pos-

tula una sociedad de ‘asociaciones múltiples’, ésta no es una determinación suficiente. En efecto, estas asociaciones deben ser, en primer lugar, *voluntarias* (no obligatorias o dentro de las cuales se nace) y, en segundo lugar, no exclusivas, abiertas a *afiliaciones múltiples*. Y este último es el rasgo distintivo. Por tanto, una sociedad multigrupos es pluralista si, y sólo si, los grupos en cuestión no son grupos tradicionales y, segundo, sólo si se desarrollan ‘naturalmente’, sin ser impuestos de alguna manera” (p. 39). Las demandas de los empresarios étnicos (como los líderes del Congreso Nacional Indígena y el EZLN, por ejemplo), son antipluralistas porque buscan que una identidad –la étnica– domine a todas las demás. Por el contrario, “el pluralismo funciona cuando las líneas de división se neutralizan y frenan por múltiples afiliaciones (y también lealtades), mientras que ‘disfunciona’, por así decirlo, cuando las líneas de fractura económico-sociales coinciden, sumándose y reforzándose unas a otras (por ejemplo, en grupos cuya identidad es a la vez étnica, religiosa y lingüística)”.

El pluralismo, sostiene Sartori, es elástico; pero esa elasticidad tiene límites. “Las ‘mentes abiertas’ –que lo son sólo porque se proclaman como tales– de la sociedad multicultural lo están forzando más allá del punto de ruptura”. La fuerza del multiculturalismo, afirma Sartori, “se funda sobre una extraña alianza y sobre extraños compañeros de cama: una alianza que potencialmente transforma a fuerzas minoritarias en una fuerza mayoritaria”. El multicultura-

lismo también es, “especialmente en sus más empedernidos seguidores, racista. Pero no comete el error de reconocerse como tal”. La llamada política del reconocimiento “no se limita a ‘reconocer’; en realidad, fabrica y multiplica las diferencias metiéndonolas en la cabeza”. Así, no sólo transforma en reales unas identidades potenciales, “sino que se dedica también a aislarlas como en un gueto y a encerrarlas en sí mismas. Dejemos a un lado si, y de qué manera, este encierro favorece a los encerrados. El problema es que de esta forma se arruina la comunidad pluralista” (p. 89). El proyecto multicultural, explica Sartori, “sólo puede desembocar en un ‘sistema de tribu’, en separaciones culturales desintegrantes, no integrantes. No es cuestión de concebirlo bien o mal: ‘el mal es innato a la concepción del proyecto’” (p. 104).

No hace mucho tiempo creíamos que las sociedades debían luchar contra la discriminación. La ciudadanía debía ser una categoría política y todos debían contar con los mismos derechos sin importar su sexo, religión o raza. Los Estados debían garantizarle a los ciudadanos el mismo código de derechos y obligaciones. No más. No se trata, por supuesto, de que el racismo haya desaparecido. Lo que se ha evaporado es la certeza que animaba a la lucha por alcanzar derechos iguales. El multiculturalismo se emboza como una teoría progresista, que busca profundizar las luchas libertarias del siglo xx. No se reconoce explícitamente como un adversario teórico del liberalismo. Tampoco es estridente; por el contrario,

sus teóricos son afables profesores universitarios de filosofía política, cuyo talante bobalicón dista mucho del Lenin inflamado que empuña el *Manifiesto del Partido Comunista*. Sus fans no proclaman la Revolución ni tampoco una utopía radical de redención social. Sin embargo, en los últimos diez años han socavado, desde dentro, las bases normativas de la democracia liberal: la ciudadanía como una categoría política y no cultural, la igualdad jurídica, la condena a los fueros y privilegios y la primacía de la tolerancia y los derechos individuales.

Los multiculturalistas son más bien una quinta columna filosófica, un cáncer que florece, sobre todo, en aquellas sociedades desarrolladas que se pueden dar el lujo de relativizar la importancia de los derechos humanos. El multiculturalismo es, a pesar de su inocua apariencia, la amenaza teórica más significativa a la sociedad abierta desde la caída del comunismo. La impostura no es nueva. En el fondo se trata de un viejo rival del liberalismo (y, de paso, también del marxismo), ahora con nuevos ropajes: el nacionalismo. El multiculturalismo es la teoría política que no puede decir su nombre.

Tiene razón Sartori cuando afirma: “en los paquetes de cigarrillos es obligatorio advertir: ‘atención, el tabaco perjudica seriamente la salud’. En cambio, y desgraciadamente, sobre el paquete de la oferta multicultural no está la advertencia ‘atención, con nosotros se vuelve al arbitrio’. Y, sin embargo, así es”. 

NI EL FIN DE LA HISTORIA NI EL ÚLTIMO HOMBRE

Luis Barrón

Pipitone, Ugo. *La Reunión. Reflexiones sobre la izquierda hoy*, México, Océano, 2000, 147 pp.

Pipitone, Ugo. *Las veinte y una noches. Diálogos en Granada*, México, Taurus, 2001, 362 pp.

Fukuyama, Francis. *El fin de la Historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992, 461 pp.

El año de 1989 fue un parteaguas. La caída del muro de Berlín cambió la vida de un mundo que ya se había acostumbrado a la guerra fría, anunció el fin del llamado comunismo real y auguró el principio de una nueva era para la que muy pocos (quizá nadie) estaban preparados. Pero lo más espectacular de la caída del muro y del fin del comunismo como opción real, fue la sorpresa con la que el mundo entero se fue enterando de los hechos. Nadie lo predijo. Nadie lo esperaba. Cuando menos así y entonces. Y precisamente por eso, 1989 también fue un año de presagios. Fue un año que impulsó la reflexión y la imaginación de políticos, historiadores, politólogos, internacionalistas y periodistas por igual. ¿Cómo sería ahora el mundo? ¿Cómo “funcionaría” ahora el (des)orden mundial?

Quizá uno de los productos más intrincados de la reflexión y la imaginación académicas (aunque ciertamente una de las obras más leídas sobre el tema), fue el libro *El fin de la Historia y el último hombre*. En él, Francis Fukuyama argumentaba, en una nuez, que “la democracia liberal podía

constituir ‘el punto final de la evolución ideológica de la humanidad’, la ‘forma final de gobierno’, y que como tal marcaría ‘el fin de la historia’ ” (p. 11).¹ Y este juicio estaba basado principalmente en el argumento de que los países podrían ser, luego de la caída del comunismo, muy diferentes en cuanto a sus prácticas sociales y a su calidad de vida, pero que sin importar el balance que cada uno alcanzara todos caerían “bajo la amplia tienda de la democracia liberal [...] El deseo de un grado mayor de democracia social –reflexionaba Fukuyama– no ha de satisfacerse necesariamente a costa de la democracia formal, y por tanto no refuta por sí mismo la posibilidad de un fin de la historia” (p. 395).

Según Fukuyama –que escribía en 1992– el “mercado libre” se había extendido en casi todo el mundo, en algunos países en particular había producido niveles de prosperidad material sin precedentes (que no necesariamente de desarrollo), y en algunas regiones del orbe una “revolución” liberal en la economía había precedido a la libertad política. Pero aún aceptando (sin conceder) que estas afirmaciones fueran ciertas, esto no parecía (ni parece) suficiente, al menos para este lector, para afirmar que había llegado “el fin de la historia”.

El mismo Fukuyama señalaba que “las democracias liberales están sin duda algu-

¹ Véase también su “The End of History?”, en *The National Interest*, 16 (1989), pp. 3-18, en el que expone su argumento original, que es el mismo que se cita aquí.

na acosadas por una serie de problemas [internos], como el paro forzoso, la contaminación, las drogas, la delincuencia y otros” (¿otros?). Pero precisamente el problema era, ya desde entonces, restarle importancia a problemas tan graves como estos e ignorar los problemas externos que la democracia aún enfrenta (como el terrorismo).² Pero aún más, al negarle toda importancia a los problemas internos de la democracia liberal –como si eso fuera poco– la pregunta, dice Fukuyama, es si no hay otras fuentes más hondas (¿más hondas?) de descontento dentro de dicho sistema; si en la democracia liberal la vida es realmente satisfactoria: “Si no se nos aparecen ‘contradicciones’ de esta clase, entonces estamos en condiciones de decir [...] que hemos llegado al fin de la historia” (p. 388).

La respuesta de Fukuyama a su propia pregunta resultó categórica: al final del siglo xx se puede hablar de una historia direccional, orientada y coherente, que posiblemente conducirá a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal, hacia “el fin de la historia” y hacia la llegada del “último hombre”, quien estaría finalmente satisfecho de sí mismo y de sus logros. En parte, esta respuesta estaba fundada en la percepción de que, entre otras cosas, “con el colapso mundial del comunismo, nos hallamos ahora en una notable situación en que los críticos de izquierda de las sociedades liberales carecen de soluciones *radicales* para sobreponerse a las formas más intratables de desigualdad” (p. 394, énfasis en el original). Con una izquierda

muerta para todo fin práctico, en todo caso, nos dice Fukuyama, habría que poner más atención a las críticas de la derecha a la democracia liberal como sistema, que a las provenientes de la izquierda. La desigualdad, por ejemplo, ya no debe quitarnos el sueño. Para Fukuyama, ahora resulta más relevante preguntarse si el hombre verdaderamente está satisfecho, o si buscará irremediablemente una superioridad nietzsche-niana que provoque tensiones insuperables aún para la democracia liberal.

En sus dos últimos libros, Ugo Pipitone ha hecho una contribución clara y contundente para dejar claro que ni ha llegado el fin de la historia ni ha aparecido el último hombre. Y no precisamente porque Pipitone esté en desacuerdo con la apreciación de Fukuyama acerca de la falta de soluciones *radicales* provenientes de la izquierda para los problemas más graves de desigualdad. Todo lo contrario. En *La Reunión*, Pipitone hace una crítica ágil, inteligente, aguda y hasta divertida (por qué no decirlo) de la izquierda en general y particularmente de la izquierda mexicana: “ser de izquierda cuando el nuevo siglo acaba de comenzar a gatear, parece un disparate” nos previene (p. 13), para después, en un estilo fresco y coloquial, narrar lo ocurrido en una reunión de intelectuales de izquierda (una tribu que no me gusta y que, sin

² Los ataques terroristas de los que Estados Unidos acaba de ser víctima son un trágico recordatorio de que los problemas *externos* que aún enfrenta la democracia liberal no han sido superados.

embargo, es la mía –nos confiesa el autor–) en la ciudad de Puebla.

En su crítica a la izquierda, Pipitone es implacable, y ciertamente va mucho más allá que Fukuyama. “El comunismo es un recorrido llegado al final: una primavera que, sin pasar por el verano, se transformó en invierno. Demasiadas muertes innecesarias, demasiada retórica, demasiados desvaríos carismáticos, demasiada pobreza y demasiada incapacidad para entender los tiempos del mundo” (p. 80). De hecho, nos dice Pipitone, uno de los problemas principales de la izquierda de hoy es su incapacidad para “reconocer que la estrella de la izquierda explotó en mil pedazos en las últimas décadas” (p. 58), por lo que ahora los políticos de izquierda están dentro de un círculo vicioso. “Necesitamos ideas y, sin embargo, estamos enclaustrados en un universo izquierdista que cree que la política es un ejercicio a medio camino entre la ética, que todo absuelve, y un estricto problema de movilizaciones populares y de relaciones de fuerza” (p. 51).

Pero para Pipitone –a diferencia de Fukuyama– la caída del comunismo no presagia el fin de la historia: más bien anuncia la refundación de la izquierda “en tiempos de derrumbes de viejas verdades y del renacimiento desconcertante de lo que por décadas consideramos un perro muerto: el capitalismo” (pp. 44-45). Para Pipitone no sólo es absolutamente cuestionable que sólo de la derecha estén surgiendo hoy “las ideas nuevas que permitan gobernar el cambio en beneficio de mucha

gente que queda al margen de esa nueva, alumbrada e imponente carretera de globalización, innovación tecnológica y demás” (p. 72), sino que la izquierda que ha sabido “apurar el trago amargo de la emancipación de una ideología monolítica es hoy, a pesar de sus indecisiones y sus experimentalismos, la única barrera a [la] cultura conservadora...” (p. 80).

Para Pipitone, sin duda, revalorar el liberalismo político sería una saludable corrección de rumbo para la izquierda, conservando la idea del ciudadano y del individuo igualado en derechos y deberes. Pero la pregunta –sobre todo para alguien que ha pasado su vida “conviviendo” con el subdesarrollo– no es si la vida en la democracia liberal es satisfactoria (lo que sea que eso quiera decir), sino más bien si es posible una democracia liberal con ciudadanos ignorantes, desesperados, cargados de prejuicios, hambrientos e intolerantes hacia las razones ajenas (p. 108). Finalmente, estar condenados a la democracia no es una mala condena, nos dice Pipitone. “El problema es que construirla en medio de la miseria y la ignorancia es la verdadera cuadratura del círculo” (p. 83). En pocas palabras, ser de izquierda hoy es una empresa titánica, sí, pero construir una democracia liberal en el subdesarrollo es una empresa francamente monstruosa.

¿Cómo hacerlo entonces? Aceptar que ha llegado “el fin de la historia” no sólo resulta desesperadamente pasivo, sino insuficiente y quizá, hasta *naïf*. En *La Reunión* Pipitone se limita a sí mismo al seguir, más

como un observador que como un participante, lo acontecido en el encuentro de Puebla. Sin embargo, coquetea con algunas ideas surgidas de los debates. Si bien, por ejemplo, hay que partir del hecho de que “la izquierda no tiene alternativas al capitalismo” (p. 78), no hay que buscar la simple producción de “niveles de prosperidad material sin precedentes”, sino el desarrollo integral de la sociedad, en donde sea posible la creación de un ciudadano activo, incluso entusiasta, para “buscar-constituir equilibrios históricamente originales entre competencia y derecho a una vida decente” (p. 79). (Lo cual, por cierto, echaría por tierra casi por definición la idea del “fin de la historia”).³ Lo que se necesita, nos dice Pipitone, es “más solidaridad, más visiones generosas de inclusión, más espacios para las distintas voluntades ciudadanas, y me resulta difícil imaginar que todo ello sea posible sin la extensión de una cultura laica y progresista vital” (p. 110) y una globalización que integre un universo cultural que ha sido históricamente marginado (p. 53). La pregunta sería, entonces, si la democracia liberal, tal y como funciona (¿funciona?) hoy en día es compatible con una cultura y una globalización de ese tipo. “A la izquierda le toca –sentencia Pipitone– la responsabilidad de ser recordatorio de una tarea incumplida, aunque no tenga respuestas adecuadas al tamaño de los retos” (p. 135).

Si en *La Reunión* Pipitone se limita, como dijimos, a las ideas surgidas de un debate del que él mismo se reconoce como

un simple “narrador”, en *Las veinte y una noches* suelta completamente su capacidad de reflexión y la combina con su imaginación para darnos, escondido tras la fachada de una novela, un ensayo que abarca no sólo temas tan importantes como el destino del comunismo, la izquierda y la historia, sino también la religión, el nacionalismo y la identidad nacional, la intersección entre lo público y lo privado, el estado actual del capitalismo y los problemas del individualismo, por mencionar sólo unos cuantos. Otra vez, en un estilo fresco y lleno de sentido del humor, en *Las veinte y una noches* Pipitone recurre a tres personajes que fortuitamente se conocen en Granada para abrir al lector posibilidades infinitas de reflexionar sobre la situación actual de la política y del mundo, y deja claro que está tan lejos el fin de la historia como la llegada del último hombre.

La democracia liberal, nos dice por ejemplo, corre el peligro de convertirse en “una mezcla de paraíso terrenal y socialismo para clases medias en vacaciones que necesitan un igualitarismo soft, una democracia alegre y sin conflictos y un mundo sin pobres o que, por lo menos, no sean de-

³ El lector interesado podría revisar las propuestas de los neo-republicanos como otra crítica reciente a la democracia liberal. Véase, por ejemplo, Philip Pettit. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 328 pp.; y Richard Dagger. *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 258 pp.

masiado visibles” (p. 72). Y, en su individualismo (que no es necesariamente malo), puede crear individuos que, “en lugar de sentirse parte de la sociedad (que supone derechos y deberes iguales) podrían sentirse parte de distintas corporaciones, cada una con sus reglas, privilegios, derechos, valores, poderes, códigos y lealtades” (p. 41). ¿No será –se pregunta Pipitone usando la boca de un personaje ficticio– que después de haber ganado todas las batallas, el individualismo comienza a cansarse? En nombre de la libertad –sentencia– se debilitó la hermandad; en nombre del individuo, se deshizo la tribu (p. 76); ser competitivos ha

significado, en muchos países, “dejar en la calle a gran parte de su gente” (p. 91).

En fin. Esperemos que el capitalismo no sea tan canalla –nos dice Pipitone– de suicidarse justo ahora cuando no tenemos la menor idea de cómo sustituirlo (p. 205). Pero mientras hay que superar ese ridículo sentido de superioridad de Occidente y evitar que la democracia promueva la creación de ese individuo que no sintetiza culturas, sino que pierde todas. Me pregunto, junto con Pipitone, si será mejor vivir mal dentro de la historia que según Fukuyama ya llegó a su fin, o asumir el riesgo de anticipar otra que podría ser. 