

1410

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

87105



**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO**

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Ciencias Sociales

El Valor del Conocimiento en la Sociedad Mexicana

Samuel Federico Reyes Reyes

**Tesis para optar por el Grado de Doctor en Ciencias Sociales, con
Especialidad en Sociedad y Educación**

Tutor de Tesis: Doctor Federico Novelo

Coyoacán, D. F., a 21 de Octubre de 2004

Todos aspiramos a la eudemonía, pero de ningún modo estamos de acuerdo sobre lo que ésta sea. No sólo tenemos la inquietud de la aspiración que nos arrastra, sino también la inquietud de la "interpretación" de la verdadera felicidad. Forma parte de las profundas paradojas de la existencia humana el que jamás alcancemos la eudemonía en nuestra incesante caza de ella y que a nadie pueda llamarse feliz, en el pleno sentido de la palabra, antes de la muerte. Mientras respiramos, estamos presos en una abrupta pendiente vital, somos arrastrados por el impulso hacia la plenitud y perfección de nuestro ser fragmentario, vivimos en pre-visión del futuro y experimentamos el presente como preparación, como estación, como fase transitoria. Este notable "futurismo" de la vida humana está muy íntimamente relacionado con el rasgo esencial fundamental de que no somos sin más y llanamente, como las plantas y los animales, sino que nos preocupamos por el "sentido" de nuestra existencia, queremos comprender para qué estamos en la Tierra. Es una pasión inquietante la que lleva al hombre a la interpretación de su vida terrena: la pasión del espíritu. En ella tenemos la fuente de nuestra grandeza y de nuestra miseria. Ningún otro ser vivo tiene perturbada la existencia por

la cuestión del oscuro sentido de su estar aquí. El animal no puede preguntar por sí mismo y el Dios no necesita hacerlo. Cada respuesta humana a la pregunta por el sentido de la vida significa el poner un "fin último".

E. Fink, *Oasis de la felicidad*.

Para Enix, que es joven, mexicana y piensa el futuro.

Prologo

El presente trabajo tiene su origen en un proyecto que pronto fue desechado. Este proyecto tenía como propósito fundamental ocuparse con los obstáculos que han impedido que la ciencia se transforme en una institución social básica en la sociedad mexicana. Tal investigación cubría el periodo 1970–2000. Se eligió dicho periodo porque coincide con la fundación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). No se trataba de realizar una historia del Conacyt o algo semejante. La intención era tomarlo como punto de referencia en virtud de que éste constituye el intento más serio en la historia del país para impulsar el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, para que las prácticas científicas se erijan en un factor social fundamental. El Conacyt se asumía como la entidad social, política y administrativa que construye los puentes necesarios entre los actores principales del quehacer científico: Estado, Gobierno, Universidad y Sociedad. El Estado porque contempla la ciencia entre sus tareas fundamentales; Gobierno porque es el actor que elabora las políticas científica, tecnológica y educativas necesarias para concretar semejante tarea; la Universidad por ser el centro de investigación y formación científicas; y la Sociedad en cuanto demanda soluciones a sus problemas (y últimamente por considerarla como una fuente potencial de financiamiento para impulsar tecnologías y campos de investigación específicos. Apenas tenemos que aclarar que por ‘sociedad’ se entiende el sector productivo). Los resultados de las primeras pesquisas me auguraron magras ganancias. En primer lugar, porque una investigación de esta naturaleza deja intactas las maneras tradicionales de pensar la ciencia en México, por ejemplo reducir el fenómeno de la ciencia a los actores mencionados. Este hecho, por otra

parte, me obligaba a realizar un análisis de carácter historiográfico como la mayoría de la literatura existente acerca del problema de la ciencia en México en cuyo centro se encuentra un estudio minucioso de las diferentes políticas científicas, económicas y educativas estatales durante el periodo analizado. En segundo lugar, porque después de “descubrir” los fracasos bien conocidos de las políticas educativa, científica, tecnológica y económica me vería orillado a sostener la tesis representada de modo implícito o explícito por un número significativo científicos entre los cuales se encuentran los más relevantes: la difícil condición de la ciencia en México obedece básicamente a que no recibe el presupuesto mínimo requerido ni la atención necesaria por parte de los políticos. Además de la escasa participación de los actores principales, los científicos, en la toma de decisiones relativas a las políticas científicas y educativas. Con estas observaciones no quiero decir que tal tesis es falsa, sino sólo que es insuficiente para explicar el problema de la ciencia en México. Sin embargo (en tercer lugar), la clave para abandonar el proyecto que se había propuesto, y con él la manera tradicional de pensar el problema de la ciencia en nuestro país, fue un dato aparentemente trivial, pero esclarecedor. La actual matrícula universitaria nacional. Los universitarios inscritos en las ciencias *básicas* (fuertes) no alcanzan el 3% de la matrícula. Este dato no contempla la deserción ni el porcentaje de estudiantes que logran licenciarse ni los que prosiguen estudios de postgrado ni quienes los concluyen. Por otra parte, si lanzamos una mirada atenta al crecimiento de la universidad mexicana en los últimos 35 años no es arriesgado sostener que este triste 3% es un porcentaje record durante este tiempo. Un record en todo caso positivo. Pues en ese periodo se da el fenómeno mal denominado, y quizá mal comprendido, “masificación de la universidad”. Ya que si se hubiese tratado realmente de una

“masificación”, entonces este fenómeno debió implicar también un crecimiento mínimo, pero sustantivo, de las ciencias básicas. Sabemos que no fue así. La “masificación de la educación superior” tampoco modificó otros campos del conocimiento, por ejemplo las disciplinas humanísticas. Por el contrario fortaleció las tendencias tradicionales de los estudios universitarios: las profesiones “liberales” viejas y nuevas. Por otro lado, los siguientes dos ejemplos muestran con claridad las dimensiones del problema: 1. En 2002 se doctoraron en todas las áreas del conocimiento 1249 personas en el país.¹ 2. El Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional dedicado a “la investigación de frontera y a la formación de recursos humanos (maestros y doctores en ciencias) del más alto nivel”, y calificado en 1994 por OCDE como una institución de educación e investigación de clase mundial, a lo largo de 42 años ha formado “en sus diferentes programas a 1021 doctores y 4200 maestros en ciencias”.² De éstos el año pasado se graduaron “124 doctores y 246 maestros”.³ Esto es, el 10% del total de los doctores y el 5% del de los maestros que han egresado en un periodo de 42 años. Estos datos cobran mayor interés si los relacionamos con la política de impulso a los estudios de postgrado instrumentada por el gobierno mexicano en la década de los noventa del siglo pasado. Esto quiere decir que, para bien o para mal e independientemente de su eficiencia, dicha política ha jugado el papel determinante en la *difusión del postgrado* durante los últimos años. En el sentido de que sin ésta la “formación de recursos humanos del más alto nivel” en el país tendría una salud todavía más precaria, y en efecto: “en el lapso transcurrido entre 1990 y 2003 la matrícula total se triplicó de 43,965 a 139,669

¹ Cf. Las últimas estadísticas relativas a la educación superior del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) y *La desaparición anunciada de los científicos mexicanos* en: *Este país*, número 160, julio 2004.

estudiantes. Por niveles, la matrícula de especialización se duplicó al pasar de 15,675 a 30,580; la de maestría se triplicó al pasar de 26,946 a 98,264. Por su parte, el doctorado tuvo un crecimiento más dinámico, en el mismo lapso, su volumen aumento en ocho veces: de 1,344 a 10,825".⁴ Si estos datos se relacionan con el crecimiento demográfico y las necesidades del país se encontrará que el acrecentamiento del postgrado no es tan dinámico ni significativo como a primera vista sugieren los números. Estos datos de la educación superior son indicios claros de la condición del sistema educativo mexicano.

Un momento de reflexión serena y desinteresada es suficiente para comprender la gravedad del problema e intentar contemplarlo desde otra perspectiva. El dato escueto (3%) nos impone reconocer por lo menos los dos siguientes hechos: a) México ha estado al margen, absolutamente al margen, del desarrollo que la ciencia experimenta desde hace 50 años, un desarrollo sin precedentes en la historia de la humanidad; b) el exiguo desarrollo de la ciencia en la sociedad mexicana obedece a *algo más* que a la falta de recursos económicos, a su escasa divulgación y a la indiferencia de los políticos.

La marginalidad de México respecto del desarrollo de la ciencia debe entenderse como la ausencia de industrias que planteen retos y auspicie la investigación, de políticas estatales de largo plazo, que posibiliten la creación de comunidades científicas en el país las cuales permitirían a su vez tanto institucionalizar el quehacer científico y conformar estrategias sólidas de largo alcance para la formación permanente de científicos, como establecer relaciones constantes con

² *El Cinvestav, cifras y hechos en: Avance y Perspectiva*, volumen 22, octubre-noviembre de 2003, p. 275.

³ *Ibidem*.

⁴ *Confluencias*, No. 128, año 12, junio de 2004, p. 27.

otras comunidades científicas las cuales contribuirían a la consolidación de las ciencias como un factor fundamental para nuestra sociedad.

Para evitar confusiones es preciso señalar que con estas aseveraciones no se pretende menoscabar el trabajo de los científicos mexicanos ni negar la contribución de algunos de ellos al conocimiento universal. Hacerlo sería dejarse llevar por la ignorancia y la imprudencia. Mi intención ha sido la de llamar la atención hacia el hecho de que la ciencia en México descansa en individuos, no en instituciones. Por cierto se trata de una percepción difundida en el ámbito científico mexicano. Destacados científicos la sostienen. Por ejemplo M. Cerejido y García- Colín. Semejante situación también revela la gravedad de la ciencia en el país. Si a esta situación le añadimos los fracasos (sexenales, o bi o trisexenales) conocidos y reconocidos de Conacyt en sus 34 años de existencia, entonces es claro que el problema de la ciencia en México desborda con mucho al Conacyt y a la universidad, al gobierno y al Estado mismo. Esto significa que un análisis que pretenda comprender el problema de la ciencia en la sociedad mexicana desde sus orígenes debe necesariamente abandonar el ámbito científico. De no hacerlo se pasan por alto los nexos fundamentales que hay entre sociedad y ciencia, o mejor dicho entre: *sociedad-conocimiento-y-vida humana*. Por esta razón, el primer paso para abordar este problema desde otra perspectiva es pensarlo como un problema de carácter *nacional*, es decir, nuestro problema con el conocimiento deriva de ciertas singularidades históricas de la sociedad mexicana. De estas singularidades se debe destacar de forma especial la concepción acerca del *conocimiento* dominante en México a lo largo de su historia. Pues semejante concepción no sólo constituye la fuente natural de los obstáculos pre-epistemológicos y epistemológicos, sino que también expresa el valor del *conocimiento en y para la*

sociedad mexicana. Lo que se encuentra en juego cuando se pregunta por la concepción sobre el conocimiento en México es, en última instancia, el valor intrínseco del conocimiento en y para la sociedad mexicana. Es claro que aquí 'conocimiento' se entiende en su acepción amplia, y en consecuencia subsume las diferentes formas particulares del conocimiento (ciencias, filosofía, política).

El presente trabajo es esencialmente exploratorio, por tal razón: a) contiene más preguntas que respuestas y b) muchos temas importantes apenas se tocan. En él se pretende desentrañar *el valor del conocimiento en la sociedad mexicana*. Para alcanzar semejante meta defiende la hipótesis de que el conocimiento *en y para* la sociedad mexicana no es un valor. Dicho en otras palabras, el conocimiento no posee una relevancia intrínseca en y para la sociedad mexicana. La depreciación o infravaloración social del conocimiento descansa en el hecho de que la sociedad mexicana no ha tenido, no ha *experimentado*, la necesidad del conocimiento. Ciertamente aquí se habla de la *necesidad vital* por el conocimiento. La primera manifestación histórica de la ausencia de la necesidad vital por el conocimiento no es otra más que el doble *hecho* de que la sociedad mexicana no sólo no se ha constituido como sociedad política, sino que tampoco se ha concebido, desde su nacimiento hasta el presente, como tal.⁵ Éste es el *origen* de las otras ausencias endémicas de la sociedad mexicana, entre las cuales hoy sobresalen por razones obvias la ausencia de la democracia y la del desarrollo científico y tecnológico.

Para una sociedad humana apolítica, y a partir de cierto momento de su *evolución* una sociedad antipolítica, a pesar de los múltiples y serios problemas que la agobian no existe el apremio, *la necesidad*, de construir las estrategias e instrumentos indispensables para contrarrestar la vulnerabilidad natural del ser-

humano, es decir, los desafíos y los peligros que su vida les plantea a los seres humanos: la lucha permanente contra las fuerzas naturales, la producción de alimentos, las enfermedades, la injusticia, las agresiones externas de índole militar, económica o política, la destrucción de la naturaleza por ejemplo. Es claro que estos desafíos y peligros sólo poseen una dimensión política auténtica cuando descansan en intereses colectivos. Intereses que en el presente trabajo se denominan ‘conocimiento existencial’. Su importancia radica en que constituye la condición necesaria y suficiente de la sociedad política. Es su fundamento.

Cabe subrayar que la vulnerabilidad humana se manifiesta de manera específica en cada sociedad. Por otro lado, la singularidad de cada sociedad es el resultado de la forma específica como aparece la vulnerabilidad humana en cada sociedad y de las estrategias concretas desplegadas por cada sociedad para contrarrestarla, o sea, para salvaguardar la vida humana de la mejor manera *posible*. No debe perderse de vista que estas estrategias e instrumentos son medios, *los medios* del fin llamado: vida humana. Esto significa que las estrategias e instrumentos desarrolladas por toda sociedad están determinadas en gran medida, pero no exclusivamente, por la concepción de vida humana. Es claro que una de las estrategias más importantes para el hombre moderno y especialmente para el contemporáneo es la ciencia. O más bien, las ciencias y tecnologías las cuales guardan estrechas relaciones con otra estrategia fundamental *la educación*. Aquí educación debe entenderse en sentido amplio.

La sociedad que no es sociedad política no experimenta la necesidad del conocimiento tiende a “comprender” sus realidades, sus necesidades, pero sobre todo a concebir su futuro y solucionar sus problemas con la importación de las

⁵ El concepto de sociedad política que me sirve de referencia es el acuñado por la teoría contractualista de la

experiencias de las sociedades “aventajadas”, con lo cual se olvida que toda sociedad es única desde el punto de vista de la historia. Semejante “conducta” se sintetiza en su aspiración perenne al progreso, al desarrollo de las sociedades “avanzadas”. Para este tipo de sociedad el conocimiento es una cosa, un objeto, que se puede comprar y usar. Pero en ningún caso un fenómeno histórico-cultural. Este es el caso de México y la finalidad del presente trabajo es ofrecer una interpretación convincente de la peculiar condición del conocimiento en nuestro país.

Capítulo 1. Consideraciones de un observador

Allí donde la hábil cronología de los libros de historia descomponía y recomponía los hechos, desde las guerras antiguas hasta el conflicto de 1939-1945, el enfoque armado de la pantalla y el instante de difusión por la antena reorganizan hoy el relato de un conflicto demasiado rápido para ser analizado públicamente. En cuanto a aquellos, periodistas o diplomáticos, académicos o intelectuales que creen aún que hay que esperar para escribir la Historia, ¡se equivocan de época! P. Virilio, *El desequilibrio del terror*.

Nuestro punto de partida: un asunto de cuidado

Después de controvertidas discusiones y encendidas polémicas, de la ingente literatura y de los enfrentamientos violentos provocados por el fenómeno de la globalización, ésta es un hecho. Nuestra realidad es la globalización. Es un fenómeno complejo que ha transformado de las más diversas maneras nuestras vidas: economía, medicina, política, democracia, Estado, soberanía, derecho, tecnología, comercio, educación, información, ideología, ocio, estética, cotidianidad, nación, relaciones interestatales, la guerra y la paz, el espacio y el tiempo. Frente a semejante situación una tarea obligada e impostergable fue la revisión del pensamiento hasta entonces vigente. Las diferentes teorías sustentadas por las ciencias sociales fueron sometidas a serias críticas y revisiones: perdieron validez. La globalización las había superado. La globalización se descubre como *innovación* que conduce a un *nuevo orden*. Innovación y orden capitalistas. Esta última observación es importante porque, como afirman Marx y Wallerstein, el capitalismo por naturaleza produce desigualdades. Ciertamente cada vez más pronunciadas. Se trata de una innovación sesgada: “aunque el mundo parezca cada vez más agrupado, aunque las tecnologías de comunicación

se han hecho universales, aunque las grandes empresas se instalan en todos los países, el poder permanece localizado, identificable, centralizado en algunos lugares donde se acumulan potencia y valor, donde se decide lo esencial del futuro del planeta”.⁶ Lugares ubicados en las sociedades globalizantes.

La innovación que es la globalización contempla la sociedad en su totalidad. Lo cual implica que también la innovación se materializó en las formas de dominación entre las clases sociales, entre trabajo y capital, entre países ricos y pobres; en las formas de dominación militares, económicas, financieras, ideológicas, políticas y culturales. En este rubro la innovación no sólo es en el sentido de que nuevas formas de dominación reemplazan a las formas de dominación que han devenido obsoletas, sino también como la aparición de formas de dominio inéditas en Occidente. Entre estas formas de dominio se encuentran los nuevos usos de la palabra.

La finalidad de estas nuevas formas de dominación es “naturalizar” o deshistorizar la dominación en el mundo globalizado y sin la cual es inexplicable ese mundo. Dominación que tiene un pasado. Un pasado centenario. La naturalización de la dominación significa, en última instancia, la negación del pasado, pero también la del futuro.

Se niega el pasado. Pero no el pasado abstracto, sino el pasado concreto de seres humanos de carne y hueso, el pasado de sociedades concretas con historias tan violentas y miserables como concretas e injustas. Hablo del pasado de las naciones globalizadas. La negación se debe entender en doble sentido: a) renuncia a determinadas ideologías y concepciones políticas, a ciertos regímenes políticos, sociales y económicos; y b) renuncia a las aspiraciones fundadas en el caduco

⁶ J. Attali, *Milenio*, Barcelona, Seix Barral, 1992, p. 37.

orden de cosas: riqueza y bienestar y paz sociales. Paradójicamente la negación del pasado es la negación del futuro. Ya que los lastres endémicos del viejo orden político, social, económico, educativo, ideológico, es decir, de los regímenes políticos autoritarios con economías cerradas y proteccionistas: pobreza, marginación, desempleo, injusticia social, dependencia económica, financiera y tecnológica son los productos más transparentes que la innovación capitalista ha acarreado a la sociedades globalizadas. Sin olvidar la criminalidad. Hoy la criminalidad es global. Mientras que el bienestar y la paz están cada vez más distantes. El futuro es el pasado, pero agudizado. Considero que México es un caso ejemplar.

Para los fines de este trabajo la pregunta básica es: ¿cómo explicar la “apertura” de México a la globalidad, la cual ha sido nociva para la mayoría de los mexicanos? Hay tres factores bien conocidos que echan luz sobre el asunto: a) el agotamiento de las estructuras política y económica del país fundadas en el corporativismo del Partido-Estado, b) la presión de agentes externos (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Estados Unidos) y c) los cambios geopolíticos durante la década de los noventa del siglo pasado que transformaron los equilibrios de la posguerra: 1945-90. Estos tres elementos se deben relacionar con un cuarto, que es fundamental para comprender la sociedad mexicana: la ausencia de estrategias para enfrentar el desafío que representaba la globalización. Estrategias destinadas a mitigar los efectos nocivos que todo cambio sustancial implica, a garantizar tanto la estabilidad social como los intereses de los ciudadanos, los sociales y los de Estado. Esta ausencia se patentiza en la rapidez de los cambios *estructurales* que tuvieron lugar durante los primeros años de la década pasada y de manera especial en el carácter pacífico de la transición.

La transición pacífica a la globalización es reveladora. Si México no experimentó convulsiones sociales debido a las transformaciones estructurales, esto quiere decir que la sociedad mexicana es: o una sociedad basada en consensos o bien una sociedad desarticulada política y socialmente. Los hechos conducen a la segunda posibilidad. Una sociedad desarticulada social y políticamente no es una sociedad política. México pertenece a esta categoría.

Para fundamentar esta tesis hay por lo menos dos vías. La primera es una revisión minuciosa de la historia (*rerum gestorum*) de México cuyos hilos conductores serían conceptos como: Estado, política, justicia, historia (*res gestae*). Lo que no haremos, pues rebasa las metas del presente trabajo. La segunda vía, nuestra opción, corre en sentido contrario a la primera, va del presente al pasado y de lo particular a lo general. Y consiste en interpretar la transición pacífica de México a la globalización como 'un no saber que hacer ante una situación novedosa (inédita: globalización). Este 'no saber que hacer' significa que no hay intereses que proteger frente a otros intereses: extraños, enemigos, amenazantes. Intereses que definirían la sociedad mexicana como sociedad política y que deberían llevarla a confrontar de modo directo otros intereses, que definen a otras sociedades como políticas: enemigas o adversarias. Dicho con palabras de C. Schmitt la sociedad mexicana no se basa en la dialéctica amigo-enemigo, que es el fundamento de *lo político*. En la medida que no hay intereses que definan a México como sociedad política, México no tiene enemigos a vencer ni económica ni deportivamente por ejemplo. No es azaroso que México sea tan poco competitivo. La consecuencia natural de este 'no saber que hacer' es que México paga un precio en extremo alto por integrarse a una situación inédita: globalización o independencia. Por otro lado, y como se verá a lo largo del trabajo, 'no saber que hacer' no es una

particularidad del México contemporáneo, sino que es uno de sus rasgos que lo acompañan desde su nacimiento.

La interpretación de la integración de México en el mundo global la hago desde la perspectiva del papel de la palabra en nuestra *época*, la época de la información. La elección de dicha perspectiva no es caprichosa. En Occidente, tradición a la que pertenecemos, la palabra (ya poética, ya religiosa, ya filosófica, ya literaria, ya científica) hasta hace poco tiempo estuvo estrechamente vinculada a la búsqueda de las verdades, a la Verdad. Hoy esos vínculos están rotos. La palabra transita por otros derroteros. La palabra no sólo se ha distanciado de la búsqueda de las verdades, sino que las oculta, las disimula. Ciertos usos de la palabra en la época de la globalidad constituyen una posibilidad para acercarse a la *globalización* con el propósito de mostrar que México no es una sociedad política. Aquí se abordará la palabra en el mundo intelectual. Por último, es pertinente subrayar que los usos de la palabra en el mundo global han sido modelados por la nueva economía, corazón de la sociedad contemporánea. Y a semejanza de ella la palabra pretende romper todas las barreras y fronteras. Ciertamente con éxito. Las generaciones jóvenes tienen una *lengua* homogénea.

La palabra y el orden de las cosas

En la actualidad *escribir/publicar* es una *exigencia*, o muy bien podría tratarse de una convención, aunque también de un *axioma*. Y ciertamente en el mundo intelectual en general, y en el académico en particular, la divisa corriente es *scribo, ergo: sum*. Me refiero especialmente a las ciencias sociales y humanas. Esta observación no niega la validez de esta “norma” en el resto de las ciencias. La

necesidad de enfatizar su peso en las ciencias sociales y humanas reside en llamar la atención sobre la gravedad de las consecuencias que se siguen al cumplir con semejante exigencia. En el sentido de que las ciencias pierden su punto de referencia *tradicional*: la realidad *humana*. Tradicional porque uno de las metas intrínsecas de ellas consiste en conocerla para transformarla hacia algo mejor. Por otra parte, apenas se tiene que aclarar que la expresión '*scribo, ergo sum*' está inspirada en el principio cartesiano '*cogito, ergo sum*'. Aunque este hecho, es preciso decirlo, no es azaroso ni caprichoso. Un análisis mínimo del principio cartesiano ofrece las razones por las cuales he acuñado la expresión.

En primer lugar, conviene recordar que '*cogito, ergo sum*' no sólo es el primer principio de la filosofía cartesiana, sino también y en primer término la comprensión y la definición del ser-humano. El ser-humano es *esencial, pero no exclusivamente*, pensamiento. La consecuencia inmediata de la concepción cartesiana reside en reconocer de manera explícita que la naturaleza humana es dual: el ser-humano es esencialmente pensamiento, *pero* también cuerpo (sensaciones, voliciones, pasiones). De esta manera, '*cogito, ergo sum*' significa que el ser-humano es *res cogitans* y *res extensa*. En segundo lugar, en la medida de que todo es susceptible ponerse en duda –incluidos los seres humanos, pues ellos podrían ser sólo “maquinas artificiales movidas por resortes”⁷– excepto el pensamiento (la idea de duda, la cual implica el pensar, el ser y el existir) que soy *yo mismo* el ser-humano se descubre como un ser eminentemente *individual*. Con mayor precisión: como un ser solipsista, pues éste no se reconoce en el *otro* en el *otro* de modo inmediato, directamente. En tercer lugar, el razonamiento que fundamenta la primera idea clara y distinta del Cartesio es: soy pensamiento y lo

⁷ R. Descartes, *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa, 1998, p. 141.

soy en razón de que la naturaleza de las cogitaciones, pensamientos o contenidos de la conciencia (ideas reales o ficticias, verdaderas o falsas, presentes o pasadas, materiales o inmateriales) no afecta la apodicticidad de este principio. Esto es, las características específicas de las ideas son irrelevantes, lo importante *en todo caso* es que las pienso. Esta es la contundencia del principio: Pienso, luego existo.

Estas tres características de la idea fundamental de la *philosophia prima cartesiana* también las encontramos en la realidad que designa el '*scribo, ergo sum*'. Lo primero por destacar es que al poner el acento en la acción misma de escribir, o bien sobre el escribiente, se minimiza la importancia del lector, y sin el cual resulta incomprensible *la escritura*. Tal hecho, que se traduce en una dicotomía insuperable: escritor-lector, es una copia fiel del dualismo cartesiano. En Descartes se expresa pensamiento-cuerpo, en el nuestro toma la figura escritor-lector. El énfasis en la "necesidad" o exigencia de escribir /publicar es un claro signo de que la "idea" acerca del *escribir* es valioso *per se*. Esta valoración, por cierto muy dudosa, implica necesariamente que más allá de los contenidos específicos de los escritos y de los posibles destinatarios lo *realmente* importante es la palabra escrita. Es decir, "publicar". Y ciertamente "publicar" no significa divulgar y someter a discusión.

El imperio de semejante divisa sugiere que la palabra en general y la escrita en especial han sufrido cambios relevantes respecto de su valor y su sentido sociales. Todavía mejor, su valor humano es otro. En cualquier caso hay suficientes signos que permiten afirmar que la palabra escrita, producto del "trabajo" intelectual, tiene un nuevo estatus en la sociedad de *nuestros días*. Y en consecuencia el trabajo intelectual, la "construcción" del conocimiento y su finalidad. Pero, ¿cuál es la sociedad de *nuestros días* y cuáles son sus características?, ¿todas las

sociedades actualmente existentes constituyen la sociedad de nuestros días, y por lo tanto son contemporáneas?, ¿México, donde también ha tenido lugar esta singular transformación de la palabra, es una sociedad de *nuestros días*?

La nueva condición de la palabra aflora cuando dirigimos nuestra atención hacia el siguiente hecho que, dicho sea de paso, es bien conocido: la palabra escrita ha entrado en el ámbito de la *producción*. Producir discursos es *rentable*. ¿Para quién? conviene preguntar. La pertinencia de la pregunta descansa en el hecho de que la *rentabilidad/ganancia* de una acción humana no siempre se reduce a una cuestión de *plusvalía*. A modo de ejemplo pensemos en la doctrina y en los discursos de los derechos humanos y la democracia, los cuales se asumen, defienden y promueven en y por todas las sociedades “contemporáneas”: ciudadanos, asociaciones civiles, partidos políticos, gobiernos, instituciones nacionales e internacionales. Sin embargo, una simple mirada a las condiciones de vida de la mayoría de la población mundial (hambre, miseria, desprecio, violencia, enfermedad) y a su futuro (hambre, miseria, desprecio, violencia, enfermedad) es suficiente para encontrar que el discurso y la doctrina de los derechos humanos y la democracia es *flautis vocis*. O para decirlo con palabras del sociólogo Baudrillard: “la propia democracia, forma proliferante, más pequeño denominador común de todas nuestras sociedades liberales, esta democracia planetaria de los Derechos del hombre significa para la libertad real lo que Disneylandia significa para la fantasía. Presenta, respecto a la exigencia moderna de libertad, las mismas características que el papel reciclado”.⁸ La pregunta que se impone por sí misma es: ¿por qué entonces la tremenda resonancia mundial de la doctrina de la democracia y los derechos humanos? ¿Cuál es el verdadero propósito de esta

⁸ J. Baudrillard, *La huelga de los acontecimientos en: La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 47.

tendencia mundial pro democracia y derechos humanos? En cualquier caso rescatemos la pregunta: ¿democracia y derechos humanos para qué? Pues a través de ella es posible precisar la factibilidad de la democratización planetaria en la era de la globalización.

La situación de nuestra humanidad, que no debe parecernos extraña ni paradójica, y los discursos dominantes sobre ella recuerdan las siguientes palabras de Brecht: “Las épocas de máxima represión son en su mayoría épocas en las cuales se habla mucho de las cosas grandes y elevadas”. Tal vez la *tendencia* mundial pro democracia y derechos en un mundo extremadamente desigual es uno de los síntomas más claro de que en nuestra época el divorcio entre la palabra y la realidad se profundiza hasta el punto que la palabra parece tener la finalidad de encubirla. En este respecto México parece estar en la punta de la globalización. Una breve revisión retrospectiva de las palabras más usadas en el ámbito político mexicano durante los últimos diez años muestra que éstas son: democracia y cambio. Lo curioso de este abuso, que en el sexenio de Zedillo, sexenio de abierta corrupción, era molesto por su agresividad, en el periodo panista –donde la corrupción, la inacción, la falta de ideas, los ataques a la sociedad es un principio- su abuso ha tomado dimensiones insospechadas hasta convertirse en simple y llanamente en la mentira/falsedad grotesca, es decir, la negación de la realidad por medio de la palabra ya hablada ya escrita, o bien por la palabra-imagen. Auténtica propaganda goebbelsiana. Realidad pletórica de dificultades y desafíos. A esto debemos añadir las crecientes semejanzas entre los diferentes partidos políticos, que se han construido en nombre de la democracia y el cambio: el populismo moralista panista, el caudillismo redentor de corte perredista, el corporativismo autoritario priísta. En México las palabras de Brecht

son confirmadas de diferentes maneras: violentas elecciones políticas, fraudes y corrupciones políticas, parcialidad de la justicia.

En cualquier caso la palabra escrita es un asunto de mercado, y en consecuencia es una *expresión* del estado de cosas al cual pertenece, es decir, de un *orden humano*: escolar, laboral, pedagógico, académico o bien pseudo académico, social, político, económico, epistemológico o bien anti-epistemológico, e ideológico. Pues la palabra, al igual que la lengua “refleja (o mejor dicho “se hace eco de”) la sociedad”.⁹

Para bien comprender este acontecimiento histórico - pues niega el proyecto *Occidente*- es básico no olvidar que el mercado hoy en día no sólo es el lugar social donde circulan las mercancías/bienes, sino también, y en esto radica su relevancia histórica, es el núcleo mismo de la sociedad contemporánea (“postindustrial, “postcapitalista”, “postmoderna”). Su nucleidad/centralidad significa que el mercado, no azarosamente mundial (hoy en día todo es mundial, excepto: la riqueza. Ésta es, después de todo y muy a pesar de los múltiples esfuerzos por negarlo, una las pocas cuestiones que todavía son asuntos de Estado, y hoy el único Estado que conocemos sigue siendo el Estado-nación), es lo que determina por primera vez en la historia, los deseos, las inclinaciones, las aspiraciones, las frustraciones, las perversidades, *los usos de la palabra*, brevemente: los destinos humanos. El destino de nuestra humanidad. De este modo estamos hablando de la entronización de una fuerza informe y atópica de destrucción: *mercado/economía mundial*. Ésta ha destruido la democracia (*auténtica*), la economía (entendida como la producción de bienes y servicios para la satisfacción de necesidades humanas, las cuales son históricas; hablamos de la

⁹ P. Burke, *Hablar y callar*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 34.

deseconomización de la economía), el Estado (*repentinamente* el Estado *en general* entró en “crisis”, y ésta se expandió cual mal epidémico a todos los Estados particulares, como era de esperarse la enfermedad fue especialmente virulenta en las sociedades subdesarrolladas), a la política, a lo social (hoy vivimos en la sociedad de las minorías: étnicas, sexuales, de género, culturales, profesionales, religiosas entre otras.¹⁰ Es una manera eficaz y pseudodemocrática de afirmar: no hay lugares sociales que concentren el poder; pues, todos somos sus poseedores). Escuchemos nuevamente a Baudrillard: “Una economía de mercado a la que ninguna fuerza social se opone ya, a la que ninguna fuerza de competencia estimula ya, a la que ningún proyecto colectivo impulsa hacia el futuro; resumiendo, una economía que ya no es política, sino transpolítica, y tal vez incluso transeconómica en su incoherencia, una economía de especulación y de crac virtual”.¹¹ Se trata de una economía centrada exclusivamente en el valor de cambio. Este es el patrón que sigue la palabra en la sociedad contemporánea.

Por otra parte, debemos ser cautelosos en interpretar su entrada al mercado como la democratización de la palabra. En el sentido de que hayan desaparecido los *centros*, sin duda de poder, que regulaban, determinaban y concentraban la palabra escrita ya científica, ya literaria, ya filosófica, ya ideológica. Podemos aceptar que han desaparecido ciertos *centros*, por ejemplo los comunistas, también los democráticos; aunque en ningún caso podemos y debemos asegurar que se han desvanecido *todos los centros reguladores*. Por el contrario hay suficientes, demasiados indicios para pensar que los *centros sobrevivientes* de la debacle mundial de los antiguos equilibrios y desequilibrios nacionales e internacionales

¹⁰ No hay que perder de vista que la crisis del *Estado* tiene como punto de partida la crisis del Estado benefactor a fines de la década de los setenta.

¹¹ J. Baudrillard, *La estrategia de la disolución* en: *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 58.

durante los años 80-90, que son los capitalistas, que son las fuentes de la presente *ilusión-pesadilla* que perversamente nos sojuzga: Globalización, la sociedad del conocimiento, la era de la información. Y de donde emana, como veremos a lo largo de este ejercicio, el principio "*scribo, ergo: sum*".

Lyotard en su diagnóstico sobre la condición del saber en las sociedades altamente desarrolladas expuso con claridad la tendencia *monopólica del conocimiento y de las publicaciones*. Es claro que las publicaciones de las que allí se habla son aquellas que tienen resonancia en el mundo intelectual de primer orden, y especialmente en los círculos de los saberes dominantes de nuestra época. Esta misma tendencia la experimentamos en la sociedad mexicana, siempre a la zaga: el número de miembros del Sistema Nacional de Investigadores es *estacionario*, y en consecuencia los escribientes relevantes son *siempre* reducidos. Y si los comparamos – siguiendo las comparaciones que gustan mucho a los científicos cuando abordan asuntos relativos a la condición de la ciencia en México- con la población nacional, todavía en proceso de crecimiento, tendremos que reconocer que el apelativo estacionario es inapropiado, y que el correcto es decreciente. Por último, no se debe olvidar que todo monopolio tiende naturalmente a imponer las reglas de acuerdo a sus intereses. Las consecuencias de esto son bien conocidas: manipulación, fraude, engaño, concentración de poder y/o riqueza y lo más importante *control*.

Aunque también nos arriesgamos a *pensar* que el centro regulador nuclear del trabajo intelectual – una vez que ha sucumbido al mercado- se ha desplazado, y ahora se trata de un centro autoregulador: la palabra escrita misma. Su abundancia silenciosa, y a todas luces *licenciosa* nos induce a lanzar y compartir esta sospecha. Somos hoy más que nunca los sirvientes, no los amos de la palabra

(Derrida). Hoy más que nunca semejante servidumbre es peligrosa no sólo porque la palabra no es neutra, sino porque ella es polisémica. Contiene simultáneamente diferentes capas de realidad.

La nueva condición de la palabra escrita manifiesta con suficiente claridad el *Zeitgeist*, el núcleo de nuestra época. Pero, ¿qué es una época?

¿Axioma u orden?

Casi nadie estará en desacuerdo en reconocer que la palabra (escrita y oral) es cosa de *valor*, mas este reconocimiento no implica que la palabra sea valiosa en sí misma. Dicho en otras palabras, la *dignidad* de la palabra escrita no es asunto evidente, sino por el contrario discutible y polémico. Su carácter polémico deriva de que la dignidad y el valor de la palabra escrita *residen* en lo que se dice a través de la palabra y no en su mero decir. Pues si esto fuera *así* el riesgo inminente se encuentra a la vista: escribir para no decir [nada]. Y en efecto, en este respecto *todos* podemos escribir para decir *nada*, y por lo tanto para *nadie*. Entonces, el *valor* de la palabra escrita está determinado por otras cuestiones como por ejemplo las siguientes: ¿qué decimos, para qué decimos y a quién decimos con ella?

Lo polémico de la palabra nos es bien conocido. Basta recordar algunos conflictos históricos: Sócrates (-Platón) – Sofística, Iglesia-ciencia (conflicto que aun hoy experimentamos), y un sinnúmero de antagonismos que se dan en el interior de los diferentes campos científicos. Por otra parte, es insostenible que ‘*scribo, ergo: sum*’ sea el resultado de una *convención*, de un *consenso*; ya que muchos (científicos, doctores, expertos) no tienen que decir (y ciertamente pueden escribir

para no decir, o lo que es peor escriben sin decir *algo*), otros han elegido otra forma del decir, y algunos prefieren simplemente no decir, *guardan silencio*. Sócrates nunca recurrió a la palabra escrita, Desanti un buen día decidió abandonarla, Heidegger afirma que el mejor decir es el oral. Y cómo olvidar aquellos antepasados *cínicos y escépticos* célebres por sus exigencias casi extravagantes respecto de los discursos que giran en torno a la verdad. Como se podrá observar, esta divisa no es un consenso; es decir, no es un *axioma*. En efecto, *scribo, ergo sum* está lejos de ser una *idea clara y distinta*. De esta manera es una "idea", *orden o exigencia* de oscuro origen respecto de la palabra, y por lo tanto debe ser sometida a *juicio*.

Aún cuando el *escribir/publicar* está inscrito en la esfera del mercado, de la *producción* (de libros, revistas especializadas, multi/transdisciplinarias, de divulgación, nacionales, internacionales, artículos, ensayos originales, generales, reseñas, y demás cosas semejantes) no es una mercancía; pues no satisface necesidad social alguna. El mercado, la producción del trabajo intelectual tiene cualidades especiales. Pues a diferencia del mercado de las mercancías, bienes de consumo materiales y culturales donde el principio es la competencia en la producción *per se* por el dominio de los mercados, y por ende de la mayor producción sin referente social alguno, el "mercado" de la palabra es autoreflexivo.¹² El mercado y la producción del trabajo intelectual/académico se concentra en los ámbitos intelectuales dominantes, los cuales se encuentran en extremo jerarquizados y cerrados, están regidos por la no-competencia, la no-oferta, y por supuesto la no-demanda. En suma, por el monopolio. Singular

¹² El arte no escapa a las leyes del mercado, especialmente aquellas artes que tienen que ver con la palabra. Hoy más que nunca los premios, concursos y certámenes nacionales e internacionales son *sospechosos*. Y

mercado el de la palabra escrita, *casi una ilusión*. Un espacio social sin *dimensiones*, (escribir es un ejercicio que no reconoce obstáculos objetivos ni subjetivos, escribir es una práctica incommensurable, *sin fines*), un mercado sin "aranceles" (escribir/publicar es una cuestión de voluntad, por supuesto individual), un lugar de la razón, la comunicación y la *alianza* (los discursos transitan sin *roce* alguno; se ha "logrado" por primera vez en la historia que se materialice el verdadero respeto, es decir, el respeto *absoluto* a las ideas y pensamientos de los demás). *Laissez écrire, laissez passer* parece ser uno de los principios de la palabra en nuestro tiempo.¹³ La palabra escrita se agota en el acto mismo de escribir, aunque se debe reconocer que tiene ciertos *efectos especiales*: la producción constante de ideas, la permanente búsqueda de teorías, interpretaciones o explicaciones innovadoras. La circulación y discusión abierta de la producción intelectual. Frente a estos efectos especiales es obligado plantear algunas preguntas: ¿quién demanda nuevas teorías sociológicas, psicológicas, físicas o filosóficas?, ¿los sociólogos, los psicólogos, los físicos, los filósofos, *la gente*, la sociedad, ciertas instituciones sociales? No. La realidad multívoca. Pero para que esto tenga lugar es indispensable el mínimo de inconformidad y de subjetividad por parte de quien reflexiona sobre esa misma realidad. Por otra parte, de Tales de Mileto a R. Thom las teorías tienen la misma *intencionalidad*. Las teorías, las interpretaciones de tal o cual plano de la realidad física o social, objetiva o subjetiva, mental o material, o de ésta en su totalidad (en caso de que esto sea posible), brevemente: *las ideas*, se hacen *públicas* con la finalidad de

paradójicamente ahora que ya no existe el socialismo real nos asemejamos cada vez más a él. Ciertamente no sólo respecto *del arte dirigido*.

¹³ Además no debemos olvidar otra práctica hermana de la que aquí nos ocupa, aludo a las reuniones de los expertos en las cuales se leen en voz alta y se escuchan en no pocas veces con cierto tedio y desdén. Reuniones de alcance efímero. Sin embargo, como la *producción* de discursos es cosa rentable éstas se vuelven inevitables. Pues, a fin de cuentas es otra versión de la producción de discursos.

rebatir las teorías, las interpretaciones, las creencias, en suma: *las ideas* existentes y admitidas como verdaderas, o bien para complementarlas y rectificarlas lo cual supone *también* una sacudida a las ideas y representaciones dominantes. Pero nunca para ponerlas *cual cosas* en un escaparte al *lado* de las demás teorías e interpretaciones preexistentes para que de esta manera alguien, cualquier persona (experto o lego) esté en las condiciones óptimas de elegir la “mejor teoría” según sus necesidades e intereses.¹⁴ Las ideas no son extrañas a las emociones ni a los conflictos. Por último, apenas podemos *dudar* que: a) ingenieros de diferentes equipos, universidades, compañías, naciones están en competencia para producir la mejor lavadora, la sopa más instantánea y nutritiva, el microprocesador más miniaturizado y eficaz del mundo, es decir, del mercado; y b) equipos de científicos están en competencia para construir la bomba más destructiva, las armas más eficaces, la última supercomputadora, la elaboración de la mejor vacuna contra 'y', por supuesto una vez que se conoce la etiología de la enfermedad en cuestión. Sin embargo, es poco afortunado (en el sentido de que hay una trivialización de los conceptos de conocimiento y de ciencia, de práctica

¹⁴ Con la finalidad de destacar los rasgos que le hemos atribuido a la palabra escrita (intelectual/académica entre la cual se encuentra el quehacer científico) recordamos las siguientes palabras de un eminente físico, G.J. Whitrow citadas por Ch. Sykes en 1967 acerca del significado del pensamiento de una de las figuras inmortales del pensamiento occidental: Einstein: "La influencia de Einstein no se limitó a los tecnicismos de la física moderna. Porque, así como resulta inconcebible que se produzca una reversión general hacia los supuestos precopernicanos, prenewtonianos o predarwinianos acerca de la naturaleza general del universo y del sitio del hombre en el mismo, tampoco podrá volverse a la visión del mundo de los predecesores de Einstein" (G.J. Whitrow, *Einstein, el hombre y su obra*, México, S. XXI, 1969, p. 9); por su parte, T. Brody, ese brillante físico austríaco muerto trágicamente en las calles de la Ciudad de México afirma: "Los trabajos de Einstein, por revolucionarios que sean, no han ni destruido ni refutado el edificio newtoniano: han definido sus límites y los han sobrepasado: han reformulado los conceptos de Newton de modo que son aplicables a un terreno mucho más extenso" (T. Brody, *Formación y extensión de los conceptos científicos*, en *Mathesis. Filosofía e historia de las matemáticas*. Vol. 1, No. 2, pp. 195-196, mayo de 1989). Sabemos perfectamente bien que se nos puede objetar que la construcción de la ciencia natural posee una lógica diferente a la de las ciencias sociales y humanas, y por lo tanto debe comportar características diferentes. Estamos de acuerdo sobre las lógicas distintas. Sin embargo, cabe no *olvidar* que la complejidad del mundo humano estriba en su *accidentalidad*. Dicho en otras palabras, los vaivenes y altibajos del mundo humano exigen que las reflexiones y representaciones acerca del mismo sean tan frágiles, relativos y polémicos como su materia prima: la vida humana. Los discursos de las ciencias sociales y humanas *deben ser por naturaleza* conflictivos.

científica) aseverar que los científicos están en competencia para construir la mejor teoría de 'x' (cáncer, SIDA, el origen del universo, del ser-humano). Las teorías, las interpretaciones, las ideas no pueden entrar ni estar en competencia; sino sólo estar en *conflicto* con otras ideas, interpretaciones, teorías: la teoría heliocéntrica versus la teoría geocéntrica; la teoría del estado estacionario del universo *versus* la teoría relativista del universo; la teoría marxista de la sociedad *versus* la teoría funcionalista de la sociedad. La ciencia sin conflictos en una tergiversación tanto de la ciencia como de su historia (y una pésima broma del academicismo reinante al pensamiento mismo). Dicho sea de paso, cuando escuchamos afirmar a los científicos y a los historiadores y filósofos de la ciencia que la teoría 'a' es mejor teoría que la teoría 'b' significa que por el *momento* dicha teoría ('a') es menos *conflictiva* que la otra ('b'), y lo es tanto en términos lógicos y epistemológicos como psicológicos y estéticos. Los cuales están determinados, a su vez, por *la ciencia normal*. Por otra parte, debemos recordar que los criterios de la ciencia, esto es, los criterios de cientificidad, y que determinan que tal o cual disciplina como científica, o no, que este o aquel discurso es científico, o no, son siempre relativos a los estadios de su desarrollo que en su momento valen como el último, el cual está representado por una ciencia específica. Por ejemplo la física. Con estas observaciones queremos decir que la palabra escrita *auténtica* es por naturaleza *polémica*. De este modo, su *publicación* siempre está encaminada, o todavía mejor, destinada a poner en tela de juicio algo, a cuestionar esto o aquello, a transformar nuestra pletórica realidad en este o aquel respecto. Pues *publicar/hacer público* es compartir, dar a los demás, invitar a... para ... Si *scribo, ergo sum* (la publicación de la palabra escrita) que es un principio de *culto* entre los intelectuales, o más bien el Tótem (aunque también Santo) de nuestra

Colectividad/Tribu, no tiene semejante finalidad, entonces es una cuestión privada, es decir, *idiotista*. Dicho de otra forma, no sólo se trata de una palabra privada de significado colectivo, *de ideas, de contra ideas, de contradecires* (refutaciones), sino también de una palabra que atenta contra lo-común/lo colectivo/lo público/lo político. Pues *la idiotización, que es privatización*, de la palabra significa a su vez, que hemos perdido con extraordinaria prontitud la memoria, o por lo menos cierto tipo de memoria: ya no recordamos que la palabra leída (lectura) como la palabra escrita (escritura) son potencialmente fuentes subversivas. Por esta *razón*, todavía en nuestro pasado reciente, y que pretendemos olvidar a cualquier precio, *la palabra* fue objeto de severos, y en no pocos casos de crueles controles y censuras.

Para evitar malentendidos, siempre atractivos para los oportunistas y a los discutidores de minucias semánticas, es necesario reiterar que nuestra aseveración "la palabra escrita auténtica es por naturaleza polémica" hace referencia a la *naturaleza* de la palabra, ya escrita ya oral del pensador (físico, sociólogo, político, por ejemplo); pero nunca a cierta concepción *particular* sobre la misma entre otras muchas e igualmente válida como las demás o por lo menos con las mismas pretensiones de validez. Podemos afirmar, si mediar reflexión alguna, que '*todo mundo*' reconoce la naturaleza polémica de la palabra. Pero en razón de que se trata de un sujeto tan anónimo como abstracto, 'todo mundo', lo mejor es asumir prudentemente el reconocimiento que hace 'todo mundo' del carácter polémico de la palabra. Imitemos a Spinoza en este respecto. Él afirma de las personas "piadosas": "Me ha sorprendido muchas veces que hombres, que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacan unos a otros con tal malevolencia y se

odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos, que por los primeros. Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo, ya que no es posible distinguir quién es quién -si cristiano, turco, judío o pagano-, a no ser por el vestido y por el comportamiento externo, o porque frecuenta esta o aquella iglesia o porque, finalmente, simpatiza con tal o cual opinión y suele jurar en nombre de tal maestro. Por lo demás, la forma de vida es la misma para todos".¹⁵ Las palabras del rebelde liberal holandés son claras: se conocen a las personas por sus acciones, y solamente por éstas. De manera análoga podemos afirmar que el *valor y dignidad* (contenido/sentido), es decir, el carácter *axiomático* de la palabra escrita u oral descansa en lo que dice y únicamente en eso. Y por supuesto, a la persona que escribe por lo que escribe. Quien escribe es (¿era?) potencialmente un *maverick* (rebelde). La escritura encierra la posibilidad de ser subversiva, contestataria.

La palabra escrita es un imperativo: ¡Escribe! (¡Publica!), es decir, se trata de una *orden*, ¿quién ordena?, ¿para qué ordena?; se trata de un *mandato*, de una *sentencia*. La palabra escrita *nos* acosa, *nos* somete, *nos* anega; pero pasa inadvertida, es decir, sin incidencia significativa en su realidad. Este hecho no es de sorprender, ya que en virtud de que ésta se encuentra en el mercado, y en consecuencia sometida a sus leyes: la palabra tiene que multiplicarse *lo más* posible. La vía más eficiente para lograr la rápida multiplicación es el comentario marginal, la descripción objetiva y erudita, el interés particular (trabajo académico: Sistema Nacional de Investigadores, premios nacionales e internacionales, prestigio, *citation index*). Tal exigencia por *reproducirse* la transforma en algo esencialmente mendaz y efímera. En efecto no vemos en *ningún*

¹⁵ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 66.

lugar los conflictos, las confrontaciones, las polémicas provocadas por la palabra escrita respecto de los tremendos y abundantes problemas que aquejan a *nuestra humanidad*. La ausencia de polémicas no significa que no haya diferentes puntos de vista. Es más hoy en día toda persona pretende representar un parecer único. Puntos de vista diferentes, pero conciliados y conciliantes. Además podemos afirmar que ciertos pecados medievales de la lengua (*vaniloquium, multiloquium, murmus claustris y mendacium*) son nuestros pecados de la palabra escrita: escribir vacuamente, escribir demasiado, murmurio (chismear por escrito) en el "claustro" intelectual, académico, la mentira/engaño correspondientemente. Ese es el precio de asumir la *orden* que es a su vez un *orden*: ¡Pública! De lo contrario, el principio *scribo, ergo: sum* no sería tal. Es decir, si concebimos el quehacer intelectual, en todas sus expresiones, como una manifestación de la *libertad humana*, no puede estar constreñido a ninguna exigencia ajena, no puede estar sometido a ninguna *orden* ni a ningún *orden* extraño; pues al hacerlo se corre el riesgo de cancelar una de sus características más importantes: la creatividad, la cual posibilita la transformación de *nuestra* realidad *siempre* humana.¹⁶ La creatividad asoma, emerge y se consolida solamente donde hay libertad. "La investigación, esa planta requiere de libertad y estímulo, la confrontación de las ideas" (Einstein). En este punto conviene recordar, como *apoyo* auxiliar, las siguientes palabras pronunciadas en los albores del siglo veinte por Weber, contemporáneo de Einstein, respecto de la praxis científica: "Nada tiene valor para el hombre en cuanto hombre si no *puede* hacerlo con *pasión*. Sucede, sin embargo,

¹⁶ Esta concepción acerca del quehacer científico no niega en manera alguna la presencia de ciertos intereses extracientíficos dentro de los centros de investigación científica (universidades, laboratorios públicos y privados), como bien lo ha mostrado P. Bourdieu en *Los usos sociales de la ciencia, Por una sociología clínica del campo científico* y especialmente en *Science de la science et réflexivité*; sino antes pretende hacer hincapié en el hecho de que la ciencia corre un serio peligro cuando los intereses *extraños* dirigen el quehacer científico. Por ejemplo hacer investigación exclusivamente en aquellos campos que tengan relevancia en el mercado.

que por mucha, auténtica y profunda que sea esta pasión no es posible forzar con ella el resultado [un logro científico relevante]. ... Sea como fuere, el trabajador científico tiene que tomar en cuenta este azar, común a todo trabajo científico, de que la inspiración puede venir o no venir. Se puede ser un destacado trabajador y no haber tenido jamás una ocurrencia valiosa".¹⁷ ¿Los científicos, los intelectuales, los académicos, los doctores de *nuestros días*, en suma el quehacer científico, el filosófico, el pensamiento crítico y creativo han evolucionado a tal grado que ya no se reconocen en las palabras de Einstein y Weber?, ¿la naturaleza, la sociedad, el ser-humano, las neuronas, el átomo y la galaxia han devenido menos complejos y más bondadosos con nosotros?, ¿dónde están las últimas teorías revolucionarias, o más modestamente convulsionantes que avizoran nuevas sendas históricas?, ¿qué entendemos por conocimiento, por trabajo intelectual y por conocimiento científico?, ¿la construcción del conocimiento puede estar determinada por *una orden*, por *una sentencia extraña*, y en la cual no hay lugar para la libertad y la pasión?

En una entrevista al *doctor* L. Montagneir acerca del SIDA realizada en julio de 1987 se le preguntó: "¿Qué esperanzas hay de tener una vacuna en un futuro próximo? ¿tres o cuatro años". Mointagneir respondió: "Es evidente que esta epidemia surge en un momento en la historia de la humanidad en la cual la biotecnología es capaz de desarrollar medios de lucha eficaces, a un plazo más o menos largo. No obstante, cuatro años es realmente un tiempo mínimo para descubrir una vacuna. Yo diría entre cinco y veinte años".¹⁸ Más diez años después de haber sido lanzado este pronóstico, atinado en su momento y vigente en nuestros días, todavía no hay una vacuna, y ciertamente no hay indicios de que la

¹⁷ M. Weber, *El político y el científico (La ciencia como vocación)*, México, Alianza, 1991, pp. 192-194.

tendremos pronto. Lo relevante de las palabras de Montaigne consiste en que dicen sin ambigüedades de ningún tipo, que la investigación científica tiene su propio ritmo, es decir su propio tiempo, el cual niega el voluntarismo tan en boga en nuestros días, los días del '*scribo, ergo sum*'. La búsqueda del descubrimiento y la originalidad *per se*.

Esta presencia-ausencia de la palabra escrita es consecuencia de una diversidad de factores de entre los cuales conviene destacar los siguientes: a) la relación estrictamente formal que subyace en la orden: ¡Escribe! , ¡Publica!; b) del hecho de que aquí se trata de un principio normativo ético-laboral (¡Produce, sé competitivo!, de lo contrario...); y c) *producción* significa pasividad y consolidación del *status quo* vigente.

Respecto de la primera cuestión podemos decir que se trata del supuesto de que para todo producto hay un consumidor (falso), y por lo tanto a mayor producción mayor ganancia (prestigio, dinero, bienestar del productor/académico; verdadero). ¿Cómo se explica este peculiar fenómeno a todas luces *poco rentable*? Es decir, niega las reglas del mercado. Es preciso aclarar que esta caracterización entra en contradicción con la afirmación de que la palabra ha entrado al mercado. Ella obedece a la *reubicación* que éste ha sufrido: el mercado. Dicho en otras palabras, el sentido común es suficiente para descubrir que el trabajo intelectual funciona con reglas diferentes a las de la producción global. Por esta razón es necesario destacar que la competitividad entre los intelectuales y científicos es un "principio" dudoso. Por una parte, es una trivialización del pensamiento en general, y del quehacer científico en particular encaminada a justificar la monopolización del mismo. Ya que "la productividad científica" depende de la voluntad del científico.

¹⁸ *Información científica y tecnológica*, septiembre 1987, Vol. 9, Núm. 132.

En el sentido de que la diferencia entre el científico productivo y el que no lo es consiste en: la decisión vehemente de hacer ciencia. Mas por otra parte sabemos que la productividad científica relevante se da en determinados espacios científicos. Nuestro premio Nobel de química es un científico "estadounidense". Este hecho significa, en última instancia, que el principio *económico* de la productividad intelectual (científica, literaria, filosófica) conduce *naturalmente* a fortalecer los centros reguladores de discursos. Respecto de la segunda y la tercera se debe destacar que el mandato/imperativo contempla exclusivamente al "experto", y lo hace en términos de productor de bienes de consumo, pero sin "consumidor". Esto es, se debe producir, lo *demás*, las ideas y el lector, poco importa. En otras palabras, el en principio *scribo, ergo sum* tiene lugar una doble exclusión del destinatario ("consumidor"/lector), la cual deja ver con nitidez que la pregunta, evidentemente capital, sobre el sentido de la palabra escrita es irrelevante, o sea, pertenece a *otro tiempo*, que no es el nuestro. *Extraña* condición social del trabajo intelectual, académico. En la medida en que no hay destinatario/lector es de poca importancia el contenido de las *publicaciones*, o sea, lo que se dice. *Mutatis mutandis* lo que Baudrillard afirma del sexo en nuestra época vale para la palabra escrita: "La fase de la liberación del sexo es también la de su indeterminación. Ya no hay carencia, ya no hay prohibición, ya no hay límite: es la pérdida total de cualquier principio referencial. La razón económica no se sostiene más que con la penuria, se volatiliza con la realización de su objetivo, que es la abolición del espectro de la penuria. El deseo no se sostiene tampoco más que con la carencia. Cuando se agota en la demanda, cuando opera sin restricción, se queda sin realidad al quedarse sin imaginario, está en todos lados, pero en una simulación generalizada. El espectro del sexo obsesiona a la realidad

difunta del sexo. El sexo está en todos lados, salvo en la sexualidad (Barthes)".¹⁹ Nuestra sociedad es frígida (Barthes). De esta misma manera la razón de la palabra escrita sólo se sostiene por la ausencia del sentido, por la supresión del significado. La palabra escrita está en todos lados, pero en un mutismo generalizado. Este mutismo lo debemos comprender como el *sin-sentido de la palabra*. Este mismo problema lo podemos replantear recurriendo a la idea de Foucault de que es necesario poner en tela de juicio la idea dominante sobre la *logofilia occidental*. Pues a diferencia de lo que creemos ésta no expresa nuestra *voluntad de saber*, sino por el contrario es la manera más efectiva de controlarla y adormecerla. De este modo mismo pensamos que la *logofilia* exacerbada de Occidente-mundo de los últimos 20/30 años no es otra cosa que la inhibición y negación de la voluntad de saber/de conocer. Se escribe, y se escribe mucho, pero no se piensa. La reflexión está ausente.

La irrelevancia de la otrora pregunta fundamental ¿por qué escribir?, la presencia-ausencia de la palabra escrita - que a todas luces son manifestaciones de un pensamiento "ecologista" cuyo principio rector es: conservemos lo que tenemos y en primer lugar nuestro sistema económico so pena de perder todo, de *destruir nuestro mundo-economía*, nos está conduciendo a pasos agigantados a una poli-asfisia. No hay que perder de vista que el pensamiento ecológico se funda en el siguiente principio: cambiar las conductas de los individuos sin transformar las relaciones sociales capitalistas. O para decirlo con palabras de Jameson: "No obstante, la tarea ideológica del nuevo concepto [postmodernidad] debe seguir siendo coordinar nuevas formas de práctica y hábitos sociales y mentales con

¹⁹ J. Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Planeta-Agostini, 1993, p. 13. En este punto conviene hacer una observación marginal: ¿es mera coincidencia que la pluralidad sexual sea tan vasta como la pluralidad de la palabra? En ambos casos todo está permitido y parece ser que no existe ya un punto de referencia básico.

nuevas formas de producción y organización económicas que produjo la modificación del capitalismo – la nueva división global del trabajo- en años recientes... también lo <<postmoderno>> ha de verse como la producción de personas postmodernas capaces de funcionar en un mundo socio-económico muy peculiar”.²⁰ Además, el pensamiento ecologista es el basamento y punto de partida de las teorías de la sociedad postindustrial, postcapitalista, postmoderna, de gran-consumo, de la información, de la gran tecnología, las cuales desempeñan “la obvia función ideológica de demostrar, en defensa propia, que el nuevo proceso social en cuestión ya no obedece a las leyes del capitalismo industrial clásico, esto es, a la primicia de la producción industrial y a la omnipresencia de la lucha de clases”.²¹

Entre las consecuencias que se siguen de esta poli - asfixia sobresale la banalización de la palabra. Su abundancia *escandalosa* es su signo transparente. Frente a su creciente banalidad no debemos cerrar los ojos. Pues no se trata de una cuestión baladí. Para destacar lo que está en juego recordemos las siguientes palabras de Barthes pronunciadas *hace veinticinco años*; el periodo en el que ha tenido lugar la consolidación de los cambios que han conformado *nuestro tiempo*: “La “inocencia” moderna habla del poder como si fuera uno: de un lado los que lo poseen, del otro los que no lo tienen, habíamos creído que el poder era un objeto ejemplarmente político, y ahora creemos que es también un objeto ideológico, que se infiltra hasta allí donde no se percibe a primera vista -en las instituciones, en las enseñanzas-, pero en suma es siempre uno. Pero ¿si el poder fuera plural, como los demonios? “Mi nombre es Legión”, podría decir; por doquier y en todos los rincones, jefes, aparatos, masivos o minúsculos, grupos de presión o de

²⁰ F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 15.

opresión; por doquier voces "autorizadas", que se autorizan para escuchar el discurso de todo poder: el discurso de la arrogancia. Adivinamos entonces que el poder está presente en los más finos mecanismos del intercambio social: no sólo en el Estado, las clases, los grupos, sino también en las modas, las opiniones corrientes, los espectáculos, los juegos, los deportes, las informaciones, las relaciones familiares y privadas, y hasta en los accesos liberadores que tratan de impugnarlo: llamo discurso de poder a todo discurso que engendra la falta, y por ende la culpabilidad del que lo recibe. Algunos esperan de nosotros, intelectuales, que actuemos en toda ocasión contra el Poder; pero nuestra verdadera guerra está en otra parte; está contra los poderes, no se trata de un combate fácil porque, plural es el espacio social, el poder es, simétrico, perpetuo en el tiempo histórico; expulsado, extenuado aquí, reaparece allá; jamás perece: hecha una revolución para destruirlo, prontamente va a revivir y a rebrotar en el nuevo estado de cosas. La razón de esta resistencia y de esta ubicuidad es que el poder es el parásito de un organismo transocial, ligado a la entera historia del hombre, y no solamente a su historia política, histórica. Aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje. O, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua. El lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva: *ordo* quiere decir a la vez repartición y conminación".²²

Hoy tenemos la impresión de que la palabra escrita, que es la lengua *natural* de ciertos grupos sociales (los intelectuales, los doctores, los profesores, los

²¹ Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, p. 25.

²² R. Barthes, *El placer del texto/Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*, México. S. XXI, 1982, pp. 117-118.

científicos, en suma: los expertos) los cuales son poseedores de lenguajes especiales, tiene otra condición a la aludida por Barthes. La libre y simultánea circulación de los discursos (debida a los cambios políticos, económicos, tecnológicos, e ideológicos que han tenido lugar en los últimos años *en el planeta*); la simultánea exposición/expresión de *todos los posibles* discursos sería la prueba *fáctica* del carácter anacrónico del pasaje citado. Nada más alejado de *la realidad*. Pues es precisamente la libre circulación de los discursos la clave para comprender la presencia-ausencia, la banalidad de la palabra escrita y su papel como vehículo y sede del poder.

La libre y simultánea circulación de los discursos (libros, revistas, periódicos, panfletos, propaganda, y todo lo demás), acrecentada *cuasi ad infinitum* por la 'red de redes' nos ha llevado a la *creencia de que vivimos* por primera vez en la historia de la humanidad en un mundo auténticamente comunicado, sin fronteras infranqueables, en el cual las diferentes formas de comunicación constituyen los caminos para resolver *nuestros problemas* (los de la humanidad).²³ Acaso no son estos hechos los datos sólidos que confirman la *hipótesis* que Foucault lanzó aquel lejano 2 de diciembre de 1970: "yo supongo –afirma M.F.- que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible

²³ La expresión 'red de redes' es la más apropiada para caracterizar la actual situación de la humanidad, en el sentido de que hemos creado 'un laberinto dentro de otro laberinto' (capitalismo global: globalizante y globalizado) en el cual todos los caminos se cruzan y se cortan. La pretendida interdependencia total que manifiesta las bondades del capitalismo para todos. Las relaciones entre las naciones son en principio simétricas. Ninguna nación, ningún Estado rico o pobre en el mundo global es autónomo: premisa fundamental de la retórica de la globalización. Es claro que el problema de este pensamiento no descansa en el reconocimiento de la interdependencia de las naciones, sino en el reconocimiento explícito de que ésta afecta de la misma manera a todas las naciones. Para salir de este nuevo laberinto necesitaremos algo más que un largo y resistente hilo de Ariadna. Vivimos, estamos atrapados, en la red de redes. Y ciertamente el papel de la auténtica palabra es fundamental para provocar *una salida*.

materialidad”.²⁴ La libre, creciente y simultánea circulación de discursos de toda naturaleza “nos dice” que la información/comunicación, por supuesto fundada en las “grandes” tecnologías, ha superado la vieja manera de dirimir los problemas y las diferencias tanto entre los individuos, los grupos y clases sociales como entre las naciones cuyo caso ejemplar es precisamente el siglo veinte, tiempos violentos *aquellos*. Es decir, la comunicación ha sustituido al *conflicto*. De esta manera hoy sabemos, gracias a la globalización, que el viejo Heráclito se equivocó, ya que no es *Pólemos* (Combate, Confrontación, Conflicto, Lucha, Guerra, *Polémica*), sino Comunicación/Información “el padre de todas las cosas y de todas también rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres, a unas las hizo esclavos, a otras libres” (Diels-Kranz, B53).

La libre, simultánea y creciente circulación de los discursos significa que la obra intelectual carece de significados, en el sentido que no tiene como finalidad intrínseca su realidad, pues se “nos ha olvidado” que toda teoría es una contra-teoría, que una filosofía, es una contra-filosofía, que un discurso es un contra-discurso. Es decir, que la obra intelectual, ya sea científica o filosófica o de otra naturaleza, es esencialmente *polémica*. ¿Es azaroso que la cuestión ‘modernidad-postmodernidad’ haya sido la última gran disputa?, ¿es casualidad que los modernos acusen a los postmodernos de las mismas cosas que éstos a aquéllos: reaccionarios, voluntaristas, ingenuos e ignorantes?

Esta carencia de significados nos descubre el verdadero valor del principio *scribo, ergo: sum*, a saber: afirmar indirecta y silenciosamente que la actual condición de los seres humanos no debe *tocarse y menos aún trastrocarse*. Braudillard afirma al respecto: “todas nuestras sociedades se han vuelto revisionistas, lo replantean

²⁴ M. Foucault, *El orden del discurso. Lección inaugural*, Barcelona, Tusquets, 1973.

todo limando asperezas, blanquean sus crímenes políticos, sus escándalos, lamen sus heridas, alimentan su final. La celebración y la conmemoración en sí mismas no son más que la forma suave del canibalismo necrófago, la forma homeopática del asesinato con guante de seda. Ésa es la tarea de los herederos [nosotros], cuyo resentimiento hacia lo muerto no tiene fin. Los museos, los jubileos, los festivales, las obras completas, los más mínimos fragmentos inéditos, todo ello da fe de que entramos en una era activa de resentimiento y de arrepentimiento”²⁵. Por su Parte Jameson sostiene: “esta cultura postmoderna global –aunque estadounidense- es la expresión interna y superestructural de toda una nueva oleada de dominio militar y económico de estados Unidos en el mundo. En este sentido, como a lo largo de la historia de clases, la otra cara de la cultura es la sangre, la tortura, la muerte y el terror”.²⁶ Las naciones bárbaras *deben* conservar esa condición (desequilibrios internos y sometimiento externo) y las hegemónicas la suya (privilegios). La palabra escrita en el mundo intelectual/académico ha sucumbido a la *institución*, la cual dice: “No hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene”.²⁷ No sólo un número significativo de importantes pensadores, sino también los más modestos intelectuales, académicos, doctores, y sin olvidar los jóvenes estudiantes universitarios, están volcados a la *comunicación* de sus ideas. Están por el libre y sano intercambio de información, de las ideas. Y si es por la ‘red de redes’, que es el centro modelador de nuestra sociedad

²⁵ J. Braudillard, *La huelga de los acontecimientos*, en: *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama, 1983, p. 40.

²⁶ Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, p. 27.

²⁷ M. Florence, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973, p. 10.

contemporánea, mucho mejor. Prodigiosa invención: la del viajero inmóvil, la síntesis de los contrarios. Así, “la prodigiosa expansión del capital multinacional [postmodernidad] terminó por penetrar y colonizar esos mismo enclaves pre-capitalistas (Naturaleza e Inconsciente) que constituían apoyos arquimédicos y extraterritoriales para la eficacia crítica”.²⁸ Se trata del *universo donde todo/cualquier cosa tiene su lugar asegurado*: un mundo sin fronteras, sin intolerancia, sin censura, es decir, infinitamente abierto.²⁹ O como dice Baudrillard: “La norma hoy en día es que todo ha de tener cabida en la circulación mundial”.

En cualquier caso considero que vale la pena volver la cara hacia la vieja y venerada pregunta ¿palabra escrita para qué? Es claro que la relevancia de esta pregunta no está en su *longevidad ni en su procedencia*, sino en su carácter provocador. Y en primer lugar debemos atender la siguiente: ¿por qué escribir en nuestra época, la era de la sociedad postmoderna? Las presentes consideraciones nos conducen directamente a la respuesta: para *contra-decir*. Así, las tesis que aquí representamos son contra-tesis.

²⁸ Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, p. 67.

²⁹ La siguiente imagen describe la situación peculiar de la sociedad contemporánea, y a través de la cual se percibe ‘la sociedad de nuestra época’, ‘la condición humana’. Baudrillard la expone con el relato del camión y del agujero: “unos obreros excavan un agujero y después lo cargan en un camión; pero, al pasar por un bache, el agujero se cae, y, al retroceder, el camión cae en el agujero. Este camión y ese agujero somos nosotros: llevamos el lastre de un agujero en la memoria, el lastre de un vacío retrospectivo de nuestra historia, de modo que nuestras sociedades ya no saben muy bien si se están dirigiendo hacia el porvenir. Se deslizan sobre una tabla de *surf* por encima de su riqueza actual y problemática. Tras su movilidad, tras su apelación aparente, se han inmovilizado en el fondo de su corazón y en sus finalidades; precisamente por ello, dicho sea de paso, es

Una cuestión de historia

Toda época tiene sus intereses, virtudes, sus problemas, esperanzas, farsas, pasiones, ilusiones, sus programas de verdad, sus prejuicios, perversidades, sus mitos, sus *doxai* (representaciones sociales sobre sí misma) específicas que la singularizan. También toda época, que es esencialmente una pluralidad de manifestaciones humanas multiformes y contradictorias entre sí cuyo escenario espacio-temporal no es suficientemente preciso; aunque sí está estrictamente jerarquizado, se encuentra representada por una sociedad determinada, la cual es reconocida y asumida como la sociedad *arquetípica*. Esta sociedad es en todo caso la *hegemónica*. Es arquetípica y hegemónica en razón de que pretende encarnar lo humano por excelencia, o sea, la esencia humana misma. Este hecho, la *representación de lo más humano del ser-humano*, es crucial para comprender la sociedad arquetípica y hegemónica, pues tal *representación* constituye 'la razón' última de la sociedad, de la historia, de la humanidad, y en consecuencia la justificación natural para someter, dirigir, *humanizar* al resto de la pirámide humana, claramente *menos humana*, es decir, *inferior e inhumana*. La gran industrialización de Europa y Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo diecinueve ilustra muy bien este fenómeno a través de las exposiciones universales. "La retórica cosmopolita de la fraternidad universal y de la fiesta de los pueblos apenas si puede ocultar que la exposición universal es un lugar de confrontación de nacionalismos y de producción de un discurso público –político y científico– que consagra la noción de "civilización occidental" como faro del

por lo que aceleran, aunque lo hacen por inercia". *La huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 68-69.

progreso para los otros pueblos”.³⁰ Y respecto de nosotros ¿acaso no la Globalización es otro medio de revitalizar, expandir, justificar, explotar la “naturaleza” del ser-humano-capitalista, es decir, es una *invitación* a la *humanización* de la humanidad *vía la transeconomía fundada en las tecnociencias, el mercado liberalizado, en la palabra libre de toda clase de identidad*? Por otra parte no debemos olvidar que la sociedad prototípica y hegemónica ha sido y es el terreno natural de los humanismos. Pues como bien dice Heidegger “Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo [romano, cristiano, renacentista, capitalista, marxista, sartreano] en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad”.³¹ Aunque a primera vista puede parecer ociosa la presente inquietud, vale la pena preguntar por mero *interés didáctico* ¿quiénes, o que sociedades se han empeñado en tales tareas

³⁰ A. Mattelart, *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, México, S. XXI, 1996, p. 58. Mattelart abunda “El profesor Michel Chevalier, ponente de la exposición de París de 1867, escribe de buenas a primeras: “La civilización ha desplazado su principal hogar. Después de la India y de Egipto, Caldea y Grecia; después de Grecia y Roma; después de Roma, la gran Triada de la Europa moderna: Francia, Inglaterra, Alemania. En estas últimas regiones es donde las fuerzas del espíritu humano han alcanzado su mayor desarrollo y en donde la moral, la ciencia y la industria han revestido una fórmula superior a todo lo que se había visto hasta entonces... En las comarcas que habían sido relegadas a un lugar inferior, el genio de Europa abre los territorios mediante comunicaciones perfeccionadas” Y precisaba: “Empleo el término civilización occidental en vez de civilización europea, a causa de Estados Unidos, que no pueden ser separados de aquella, porque practican las mismas artes siguiendo los mismos procedimientos y porque, de una forma más general, viven sobre el mismo solar de ideas religiosas, morales, sociales, políticas y científicas”. Pp. 58-59.

³¹ M. Heidegger, *Carta sobre el << humanismo >>* en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 265. En Nuestro ensayo aparecen con frecuencia las palabras ‘interpretación’ y ‘concepción’ referidas a cuestiones como la sociedad, la historia, el ser-humano. De este modo hablamos de ‘concepción de la naturaleza’, ‘concepción de la historia’. Con estas expresiones no estamos aludiendo a una construcción intelectual (ideal abstracto) que puede ser realizada por cualquier persona, y cuya finalidad es guiar la conducta humana individual y colectiva; sino antes bien a una comprensión (de la naturaleza, de la historia, de la sociedad) que surge del entramado real de la

interpretativas (ciencias, filosofía, política, arte, religión)?, y ¿qué valor han tenido y tienen estas tareas *interpretativas* para vida humana misma? ¿Es *pura* casualidad que las sociedades prototípicas y hegemónicas de los últimos 500 años hayan sido *europeas*?³² Volvamos nuevamente, por razones no menos didácticas, con el *filósofo alemán*: “La humanitas [“meditar y cuidar de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, <<inhumano>>, esto es, ajeno a su esencia” Heidegger] es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El homo humanus se opone al homo barbarus. El homo humanus es ahora el romano, que eleva y exalta la virtus romana...”.³³ Y en efecto, desde entonces cada época tiene su “romano” y su “homo barbarus”. El “romano” de nuestra época habita el mundo desarrollado y su contraparte, el “homo barbarus”, en el subdesarrollado (hoy denominado modesta y “científicamente” economías en emergencia), a la cual pertenece México.³⁴ Por cierto un mundo lleno de *inhumanidades*, de *inequidades*, de *barbaridades*; y por consecuencia se trata de un terreno humano propicio para humanizar, primero a través de la evangelización, después vía la industrialización y últimamente con la doctrina de los derechos humanos, con la ilusión de la democracia universal, y por supuesto del discurso sobre la competitividad y la excelencia en la economía y en la universidad, breve, en todos los ámbitos de la sociedad. Como se puede observar el *subdesarrollo* es algo más que una cuestión económica, o de un simple

vida-humana consigo misma (normas, valores, lengua) y con las cosas (como hacerlas, usarlas, y dejarlas de hacer, como enfrentarlas y transformarlas), el cual siempre tiene lugar en sociedades específicas.

³² Estados Unidos es la versión radicalizada de la visión europea del mundo fundada en la riqueza “del nuevo mundo natural” desconocida por los europeos. Riqueza tanto en términos de fertilidad de la tierra, diversidad geográfica, y ciertamente en extensión territorial.

³³ Heidegger, *Carta sobre el << humanismo >>*, p. 264.

³⁴ No se requiere una reflexión sesuda ni contar con información privilegiada para afirmar que la nación mexicana siempre ha sido una sociedad extemporánea, es decir, una sociedad siempre distante de las sociedades que han y desempeñan el papel de “luz” de la humanidad. Esto es, de la sociedad arquetípica y

retraso tecno-científico que puede ser superado con mera *dedicación, buena administración y sólidas bases democráticas y muchos doctores.*

La señalada *pretensión*, encarnar la humanidad/esencia del ser-humano, no tiene que ver con una meta o fin que una colectividad humana, sociedad, se haya fijado materializar de manera consciente o inconsciente. Mas bien ésta refleja el hecho de que dicha colectividad humana ha recreado la vida a partir de las exigencias de la misma a tal grado que le ha otorgado nuevas dimensiones. Es precisamente la recreación de la vida humana lo que hace que una sociedad sea *en determinado momento histórico* arquetípica y hegemónica: ha provocado nuevas manifestaciones humanas (económicas, políticas, culturales, bélicas, intelectuales, sexuales, por ejemplo) que fundan a su vez nuevas formas de dominación, a través de las cuales se consolida el carácter prototípico y hegemónico de esa sociedad.

Toda época es la época de una sociedad humana determinada. A modo de ejemplo pensemos la época de la cultura griega. Hablamos de Grecia como un suceso histórico transcendente cuya originalidad nos alcanza y que reconocemos como el punto de partida de lo que llamamos la Cultura Occidental. Pensamos a Grecia como un mundo relativamente homogéneo. Su homogeneidad debe entenderse en dos sentidos. Por una parte homogeneidad en su desarrollo histórico, el cual es representado en tres grandes períodos: el arcaico (1500-510 a.n.e.), el siglo V a.n.e., y el siglo IV a.n.e. Si bien es cierto que esta periodización, como toda periodización, es aproximada, es decir, acepta cierto grado de error y *desconocimiento*, no lo es menos que a pesar de tal desconocimiento y reconocimiento lo importante de la misma descansa en el supuesto de que lo que llamamos "pueblo griego" tuvo un desarrollo suficientemente *uniforme*. El cual es

hegemónica. Por esta razón en el presente trabajo no nos ocupamos con la historia económica o política de

posible de ser rastreado y hacer una reconstrucción *objetiva* de la formación de la "cultura griega". Un supuesto tan audaz como poco plausible. Por otra parte, su homogeneidad descansaría en los elementos que nos permiten reconocer *lo griego* en la diversidad de Ciudades-Estados que conformaron *la cultura/sociedad griega*, cuya peculiar ubicación geográfica (de Asia Menor a la Magna Grecia, Sur de Italia) resulta fundamental para comprender el fenómeno 'Ciudad-Estado'/*polis*. Esa organización social creada por los griegos que es *esencialmente* una unidad política autónoma. Esto es, toda *polis* es autónoma respecto de las restantes Ciudades-Estados. Y ciertamente aún la Ciudad-Estado hija nace autónoma respecto de la *Polis-Madre*: la Magna Grecia es el ejemplo indiscutible de tal norma. Frente a esta situación conviene preguntar ¿dónde radica la unidad de este complejo de Ciudades-Estados, entre las cuales los conflictos bélicos y las traiciones eran cosas y prácticas bien conocidas? O para decirlo con mayor precisión a través de una pregunta elemental formulada hace cinco décadas por M.I. Finley y que no ha recibido una respuesta satisfactoria: ¿qué es lo griego? Una revisión somera de las potencias griegas *tradicionales*, Atenas y Esparta las cuales comandaban las Alianzas inter griegas, o más bien, sometían a un buen número de Ciudades-Estados (aliadas), basta para corroborar que jalonaban en direcciones completamente diferentes, y aún en la cuestión de la esclavitud, la homosexualidad, el infanticidio, la democracia, elementos comunes en gran parte del mundo griego, las diferencias dominan. "Tenemos aquí dos modelos antagónicos que se enfrentan públicamente y que se enfrentan también socialmente".³⁵ Este enfrentamiento lo debemos entender también en el sentido de

México.

³⁵ C. Mosse, *et-al*, *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 1979, p. 20. Lo relevante de esta breve cita descansa, entre otras cosas, en el hecho que esta afirmación la comparten la mayoría de los

que cada potencia rechazaba a la otra, y por lo tanto no aspira a ser como su adversario y aliado. Atenas a pesar de su hegemonía nunca logró imponer "lo ateniense".

En cualquier caso podemos decir dos cosas ciertas sobre la cultura griega, su unidad se encuentra: a) en el *papel*, y especialmente en los libros de los grandes filólogos alemanes del siglo diecinueve (los Werther von Blut und Fleisch, de carne y hueso); y b) en las hazañas de Atenas.

Nuestras referencias y comprensión de semejante mundo humano dispar y disímulo están tamizadas básicamente por una Ciudad-Estado: Atenas. El fin del período arcaico está determinado por la caída de la tiranía ateniense. Además los datos sobresalientes que permiten "historiar" la cultura griega son hechos atenienses, aunque esto no significa que sean de origen ateniense: Filosofía, arte, política, tragedia, arquitectura, historia; Solón, Pisístrato, Pericles, Fidias, Tucídides, Esquilo, Hipócrates, Sócrates, Platón, el mismo Aristóteles. Atenas "nacionalizó" las Fiestas Dionisiacas, unificó el alfabeto griego, fue la potencia dominante después de las Guerras Medas, fue la sede de la democracia por antonomasia (por supuesto, según la interpretación dominante sobre la democracia griega; pues en ésta como en la democracia moderna y contemporánea imperó la diversidad). Y ciertamente la protagonista central, muy por encima de Esparta y su perenne adversaria, de las Guerras Medas (externas) y de la Guerra del Peloponeso (interna), ha sido Atenas; a pesar de haber sido derrotada por Esparta en esta última. La importancia de estas guerras reside en que se encuentran estrechamente vinculadas con el esplendor y el ocaso de *la cultura/la*

historiadores que insisten en la concepción del "pueblo griego"/ "sociedad griega"/ "cultura griega". Otro dato importante sobre la diversidad griega, que hoy en día lo encontramos en los mismos libros (buenos) de texto de

sociedad griega en general, y de Atenas en particular. Este doble cruzamiento no es azaroso. Se trata del testimonio incontestable del papel político, económico, bélico y cultural hegemónico de Atenas el cual hizo posible una cierta unidad, siempre lábil, del mundo griego antiguo. Más allá de la hegemonía ateniense durante el siglo V a.n.e. y de la unidad lingüística llevada a cabo también por Atenas, lo único homogéneo en el mundo griego fueron la pobreza y las difíciles condiciones de vida, y ciertamente la independencia entre sí de las Ciudades-Estados.

Con la derrota de Atenas comienza la *decadencia* de la cultura griega cuya culminación es su conquista por Alejandro: desaparece la *polis* griega, aunque no su importancia cultural. El apogeo de Grecia se desvanece al parejo que la grandeza de Atenas.

Esto quiere decir que hablar de la época griega, y especialmente de su esplendor (siglo V a.n.e.), es hablar de la época de Atenas.

Nuestra época no es la excepción. Y conocemos perfectamente la sociedad arquetípica y hegemónica que la *encabeza* (Estados Unidos): la sociedad altamente desarrollada y que es menos-más democrática (Estados Unidos, Francia, Alemania, Suecia), y *fin* al cual aspiran las restantes sociedades *actuales*, muchas de las cuales son actuales sólo en términos espacio-temporales.³⁶ Los rasgos distintivos de la sociedad arquetípica son los de su época. Esto explica que “toda época es entendida partiendo de un hecho o varios –muy pocos– hechos fundamentales que son como sus entrañas”.³⁷ Las entrañas de nuestra época son las de la sociedad arquetípica. Y ciertamente aún cuando dos tercios, o más, de la

enseñanza del griego antiguo, es: “de hecho, se puede decir que cada región y comunidad griegas tenía su dialéctico”. L. Rojas, *Iniciación al Griego I, II, III*, México, UNAM, p.5.

población actual del planeta es pobre, o tal vez muy pobre, nuestra época se caracteriza por ser *la época* de la riqueza, la abundancia y de las grandes tecnologías. Dos rasgos inherentes de nuestra sociedad arquetípica y hegemónica. De todas las particularidades que ésta posee la que nos interesa destacar es su singular manera de experimentar la historia. Pues a partir de esta experiencia fundamental emergen las razones que afianzan su hegemonía. La singularidad de nuestra época descansa en su *fuga de la historia*.³⁶ Fuga en el sentido de que el devenir humano se revela como un mero fenómeno cronológico. Y ciertamente *parece ser* que el ser-humano de nuestros días ya no siente admiración, y en consecuencia interés alguno, por la *historia (res gestae)*. La cual se experimenta (¿experimentaba?) las más de las veces como temor a ese complejo de hechos y acontecimientos únicos que conforman *cotidianamente* nuestras vidas. De este modo, la *superación* de los tremendos problemas que nos agobian y que nos enseñan la accidentalidad de la vida humana: catástrofes naturales, cataclismos provocados por la mano-mente humanas, las guerras nacionales/internas e internacionales/externas, las relaciones interestatales fundadas en la *fuerza ya económica ya militar*, la miseria, las relaciones sociales completamente desiguales e injustas fincadas en las instituciones sociales, el hambre, las injusticias sociales promovidas por la ley, los asesinatos en masa en nombre de la paz, la libertad y la democracia; que entre otras cosas constituyen la materia prima de nuestra vida diaria, se reduce a una cuestión de buena y rígida administración y de *cooperación*, y por lo tanto, a una cuestión de tiempo: en diez, veinte o tal vez en treinta años la humanidad será otra. De manera especial esa parte *retrasada*

³⁶ Considero que la aspiración de las sociedades subordinadas a ser semejantes a la sociedad prototípica y hegemónica aparece con la independización de las colonias americanas de España.

³⁷ J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, FCE, 1977, p. 85.

social, cultural, política, técnica, científica y existencialmente, y que es la mayoría. En suma la cuestión fundamental se *reduce* a una cuestión de *voluntad*. "Los *decididores* intentan, sin embargo, adecuar esas nubes de sociabilidad a matrices *input/output*, según una lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo. Nuestra vida se encuentra volcada por ellos hacia el incremento del poder. Su legitimación, tanto en materia de justicia social como de verdad científica, sería optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia. La aplicación de ese criterio a todos nuestros juegos [del lenguaje] no se produce sin cierto terror, blando o duro: Sed operativos, es decir conmensurables, o desapareced".³⁹ Esta manera de concebir el *porvenir humano* es el signo inequívoco de que para nuestra época el futuro del ser-humano es precisamente "*nuestra época*", el presente. El futuro habita entre nosotros. Esto es, por primera vez en la historia de la humanidad nos encontramos con "la certidumbre" de que los seres humanos estamos en el camino correcto, a pesar de *ciertos errores graves*. La utopía - ese paraíso terrenal al cual aspirábamos hasta hace poco tiempo, cuyo último intento fracasado fue el socialismo *real* - es una realidad: la utopía es nuestra época.⁴⁰ Esta creencia explícita o implícita, justificada o injustificada, ideológica o de otra índole, es uno de los puntales básicos de la sociedad contemporánea, y especialmente de aquéllas que no son contemporáneas: "las fantasías actuales en torno a la naturaleza redentora de la alta tecnología, desde los *chips* hasta los robots, están cortadas por el mismo patrón que las más vulgares apologías de la postmodernidad (y estas fantasías no sólo las abrigan

³⁸ Esta expresión no debe ser relacionada con la tesis marxiana de que toda sociedad clasista pertenece a la prehistoria humana.

³⁹ F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 10.

⁴⁰ Esta interpretación ha sido desarrollada por J. Baudrillard en su obra *América*. Por otra parte no debemos olvidar que el primer pensador que intentó *terrenalizar* la utopía fue Platón. Léase atentamente su *Politeia*.

gobiernos tanto de izquierdas y derechas, sino también muchos intelectuales)”.⁴¹

En suma de la época actual: de la era de la información, de la sociedad del conocimiento, del mundo global. Exactamente esta convicción dominante en todas las sociedades de *nuestros días* constituye *nuestra fuga de la historia*. “La historia poco a poco se ha ido reduciendo al ámbito probable de sus causas y de sus efectos, y más recientemente todavía al ámbito de la actualidad, de sus efectos <<en tiempo real>>. Los acontecimientos no van más lejos que su sentido anticipado, que su programación y su difusión. Lo único que constituye una manifestación histórica verdadera es *esta huelga de los acontecimientos*, este rechazo a significar lo que sea, o esta capacidad de significar cualquier cosa. Éste es el auténtico final de la historia, el final de la Razón histórica”.⁴² Este fenómeno lo podemos exponer también destacando la siguiente peculiaridad del dominio que ejerce la actual sociedad hegemónica. Su dominio lo podemos entender como: la sociedad capitalista desarrollada domina sobre las restantes sociedades también capitalistas, pero con un grado de desarrollo marcadamente inferior. Esta acotación elemental resulta de importancia en virtud de que por medio de ella emerge la inversión que opera entre historia reciente de la humanidad e historia reciente de la sociedad capitalista desarrollada. Si bien es cierto que ambas historias caminan de la mano, también lo es que una no se reduce a la otra. La razón básica que invalida semejante intento es la aventura socialista que marcó el siglo veinte. El fracaso de la sociedad socialista no niega su importancia histórica para la humanidad. Pues, descubrió en todas sus dimensiones, y con una claridad inusual en la racionalidad occidental, que el futuro es una cuestión estrictamente basada en intereses de clase, de Estado: no existe la fatalidad en la historia. Esta

⁴¹ Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, p. 64.

inversión, que se halla en la mayoría de las interpretaciones del proceso de revitalización del capitalismo/globalización (la propuesta de Hirsch es una de las pocas que escapan a esta inversión y esto debido a las teorías que sustentan sus análisis de la globalización), es lo que posibilita que la lógica del desarrollo del capitalismo avanzado se asuma como la lógica inmanente de la historia de la humanidad. Semejante inversión lleva dentro de sí otras confusiones o inversiones. De entre éstas destaca especialmente la relacionada con la idea de tiempo. ¿Cómo aparece el *tiempo* en las interpretaciones de la historia mundial reciente desde la perspectiva de la historia de la sociedad desarrollada? Aquí no podemos desarrollar su respuesta, pero es importante por lo menos plantear esta pregunta.

Si estamos en lo correcto es necesario destacar que lo que aquí llamamos la fuga de la historia de *nuestra época* debe ser un fenómeno reciente. Nos atrevemos a afirmar sumamente reciente. Se remonta a fines de los sesenta y comienzo de los setenta.⁴³ No desconocemos que el intento de ubicar temporalmente la emergencia de un fenómeno social-general nuevo (de la sociedad arquetípica y hegemónica que

⁴² *La huelga de los acontecimientos*, pp.38-39.

⁴³ Los estudios y análisis de los últimos treinta años son innumerables. Y cada lector puede realizar una selección de ellos según sus intereses académicos e ideológicos. Sin embargo, quisiera llamar la atención sobre un texto publicado en 1985: P. Glotz, *Manifiesto por una nueva izquierda europea*, Madrid, P. Iglesias, 1987. Lo relevante de esta obra, cuya extensión es mínima respecto de la extensión promedio de los análisis conocidos, reside en el siguiente doble hecho: 1) ubica con precisión el surgimiento de los fenómenos y tendencias que dominan actualmente *nuestro mundo*, y 2) el estudio que hace de los mismos lo realiza en términos de problemas y retos para la cultura(s) europea(s). Esto último es de suma importancia; pues, no hay que olvidar que los pueblos y las naciones tienen un lugar específico en la *historia*. La pregunta capital del autor es esta: ¿hemos dejado [los europeos] real e incuestionablemente de ser agentes históricos o tenemos aún alguna posibilidad de cumplir algún papel en la historia? Una pregunta metafísica, para Heidegger y los pensadores postmodernos, pero todavía vital. Por otra parte, existe otro tipo de análisis en los cuales se habla del surgimiento de nuevas formas de conocimiento fundadas por las nuevas tecnologías *civilizadas* en el fin de siglo que están trastrocando severamente las funciones intelectuales, el habla, conductas y relaciones humanas. Entre estos estudios cabe destacar *La tercera fase* de R. Simone; y *Homo videns. La sociedad teledirigida*, de G. Sartori. Simone afirma. "Los nacidos después de 1970, en cambio, han tenido inmediatamente acceso a formas complicadas de conocimiento práctico (desde el mando a distancia al ordenador, después Internet y a ciertas formas elaboradas de relaciones comerciales, como capacidad de moverse en los aeropuertos o usar el

se fortalece como tal) corre el peligro de ser arbitrario y ante todo parcial. Pues no sólo podríamos omitir aspectos importantes de la realidad que lo engendró, sino también porque podríamos olvidar que el *punto de vista de quien medita es particular, o en el peor de los casos no es el mejor*- en el sentido de que no representa *el partido* de la sociedad hegemónica. A pesar de ese riesgo, que por otra parte asumimos abiertamente, y de las dificultades inherentes a los problemas de esta naturaleza no debemos pasar por alto este *asunto* para *nosotros, ciudadanos de una nación extemporánea*: México, es un problema que exige verlo de frente. Razón por la cual haremos un par de acotaciones básicas que posibilitan su ubicación.

Consideramos que la cuestión "modernidad-postmodernidad" es la señal indiscutible de su emergencia, por lo menos en el terreno de la filosofía, del arte y especialmente en la esfera de la política (la decisión de los partidos comunistas europeos de llegar al poder por medio de *las reglas establecidas por la democracia parlamentaria*, decisión que se traduce, en último término, en la renuncia al uso de la violencia como *el medio ineludible* para la transformación de la sociedad, y en consecuencia la renuncia explícita de transformar la sociedad capitalista; el debilitamiento constante del Estado Benefactor; el fortalecimiento de la filosofía política fundada en el etnocentrismo; las reformas promovidas por Gorbachov en la hoy inexistente URSS; el desvanecimiento irreversible de los procesos y movimientos de liberación en las naciones pobres y dependientes; la consolidación constante de regímenes democráticos *formales* en las naciones tradicionales y profundamente antidemocráticas hasta nuestros días. Por ejemplo México; y de modo especial la relevancia político-económica e ideológica de ciertas ciencias y

comercio electrónico)" p. 170-171. Como se puede observar se trata de la emergencia de un fenómeno que

tecnologías, y *ciertamente* la crisis del petróleo de los años setenta: primera amenaza mortal para sociedad hegemónica).

No nos es desconocido que la cuestión “modernidad-postmodernidad” es asunto complejo y que su desaparición de los foros de discusión no significa que ésta haya sido dilucidada suficientemente, y mucho menos que haya concluido. Un pensador involucrado en la polémica afirma: “Das Wort ‘Postmoderne’ gehört zu einem Netzwerk ‘postistischer’ Begriffe und Denkweisen - <post-industrielle Gesellschaft>, <Post-Strukturalismus>, <Post-Empirismus>, <Post-Rationalismus> - in denen, wie es scheint, das Bewusstsein einer Epochenschwelle sich zu artikulieren versucht, dessen Konturen noch unklar, verworren und zweideutig sind, dessen zentrale Erfahrung aber –die vom Tode der Vernunft – das definitive Ende eines historischen Projekts anzudeuten scheint: des Projekts der Moderne, des europäischen Aufklärung, oder schliesslich auch des Projekts der griechisch-abendländischen Zivilization”.⁴⁴ Por su parte Lyotard afirma lacónicamente: “Bajo la palabra *postmodernidad* pueden encontrarse agrupadas las perspectivas más opuestas”.⁴⁵ Touraine la denomina *desmodernización*: “En este fin de siglo el curso de nuestra experiencia se topa con la disociación – si retomamos los términos antiguos- entre extensión y el alma, la economía y las culturas, los intercambios y las identidades”.⁴⁶ F. Jameson en su extraordinaria *Teoría de la postmodernidad* la sintetiza de la siguiente manera. “El modo más seguro de comprender el concepto de lo postmoderno es considerarlo como un intento de pensar históricamente el presente en una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente. En tal caso, o bien lo postmoderno <<expresa>> (por mucho que lo

envuelve toda la existencia humana, y cuyas consecuencias más relevantes –las nocivas- están a la vista.

⁴⁴ A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1985, p. 45.

⁴⁵ F. Lyotard, *La postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 41.

deforme) un irrefrenable impulso histórico más profundo o lo <<reprime>> y desvía con eficacia, según favorezcamos uno u otro de la ambigüedad. Quizás la postmodernidad, la conciencia postmoderna, consista sólo en la teorización de su propia condición de posibilidad, que es ante todo una mera enumeración de cambios y modificaciones” (p. 9).

La cuestión modernidad-postmodernidad es confusa, pero cosa aceptada. Aquí nos ocupamos tangencialmente con semejante cuestión en razón de que consideramos que dicha *polémica* está lejos de ser una herencia del siglo diecinueve, o que su punto de partida sea la Segunda Guerra Mundial. Antes bien la asumimos como la discusión del siglo veintiuno. Ya que ventiló, y justificó, los derroteros de nuestro siglo en el sentido de que tal polémica es el discurso filosófico-ideológico que “requería” la expansión revitalizadora del capitalismo: la Globalización. Con esto quiero decir que el siglo veintiuno arrancó en el último cuarto del siglo veinte. Y ciertamente no hubo *fin de siglo*. En el caso Mexicano el desmantelamiento del *México del siglo veinte* tuvo lugar en los tres primeros años (eufóricos) de la década de los noventa, cuyos antecedentes históricos son Chile y Argentina.

El núcleo de la polémica modernidad-postmodernidad no es otra cosa que la revisión de la pertinencia, o sea, de la vigencia de todo aquello que definía a *Occidente* en tanto proyecto histórico de la humanidad. La duda que cayó sobre este proyecto histórico no sólo implicaba reconocer el fracaso del proyecto de la Ilustración a través de sus frutos mal logrados, o de sus frutos decididamente mal nacidos, sino también a través de sus frutos bien logrados, y por supuesto de sus fantasías entre las cuales se encontraba - según el decir del pensamiento postmodernista - la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y el

⁴⁶ A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 1997, p. 33.

conjunto de valores universales concomitantes: la paz mundial, la sociedad democrática, *la justicia social, en suma el sujeto moderno*: "Ante los fenómenos totalitarios, los pensadores contemporáneos, con raras excepciones, parecen decididamente haber declarado muertos los ideales que animaban a los filósofos de las Luces. El progreso, la emancipación por la razón, son otras nociones que se prestan a sonreír, y que casi se exponen a la "sospecha" de estar, en cierto modo, en complicidad con algunos de los episodios más catastróficos de la historia humana".⁴⁷

Con esta duda se cuestionaba básicamente la sociedad democrática contemporánea, la sociedad paradigmática, desde sus fundamentos históricos, ideológicos y políticos. Esto es, como un fin presumiblemente asequible *a toda la humanidad, al resto de las sociedades subordinadas*. "El proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, "liquidado".⁴⁸ Tal liquidación Lyotard la explicita como sigue: "La modernidad, al menos desde hace dos siglos, nos ha enseñado a desear la extensión de las libertades políticas, de las ciencias, de las artes y de las técnicas. Nos ha enseñado a legitimar este deseo porque este progreso -decía- habría de emancipar a la humanidad del despotismo, la ignorancia, barbarie y la miseria. La república es la humanidad ciudadana. Este progreso se encara actualmente bajo el más vergonzoso de los nombres: desarrollo. Pero ha llegado a ser imposible legitimar el desarrollo por la promesa de una emancipación de toda la humanidad. Esta promesa no se ha cumplido. El perjurio no se ha debido al olvido de la promesa, el propio desarrollo impide cumplirla. El neoanalfabetismo, el empobrecimiento de los pueblos del Sur y del Tercer Mundo, el desempleo, el

⁴⁷ L. Ferry, *Filosofía política*, México, FCE, 1991, p. 9.

despotismo de la opinión y, por consiguiente, el despotismo de los perjuicios amplificados por los *media*, la ley de que es bueno lo que es "performante", todo no es la consecuencia de la falta de desarrollo sino todo lo contrario. Por eso, ninguno se atreve a llamarlo progreso".⁴⁹ Por otra parte apenas se tiene que añadir que la *encarnación del desarrollo y del progreso es la sociedad prototípica y hegemónica de nuestra época*: la sociedad desarrollada y rica del Norte. Su desarrollo, su progreso, su riqueza y su bienestar son los obstáculos que impiden la universalización del proyecto de la Ilustración.⁵⁰ A este hecho debemos añadir el fracaso (Stalin, Gulag, entronización del partido, burocracia, burocratización e ideologización de la producción, del consumo y de la vida misma, pobreza, corrupción, y como *final* la renuncia al comunismo) de ese otro producto de la Ilustración: nos referimos al experimento comunista que durante *cierto* tiempo fue la *esperanza de la humanidad occidental*, pues fue concebido como la apertura de un horizonte histórico *inédito de liberación* (la conformación del nuevo hombre) para la humanidad. De este modo el fracaso del proyecto de la Ilustración era absoluto. Escuchemos nuevamente a Lyotard: "Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. Todo lo es racional: "Auschwitz" refuta la doctrina especulativa. Cuanto menos, ese crimen, que es real no es racional. Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: "Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980 (me quedo corto) refutan la doctrina materialista de la historia:

⁴⁸ Lyotard, *La condición*, p. 30.

⁴⁹ Lyotard, *La condición*, p. 110.

⁵⁰ Es precisamente el bienestar y el futuro de la sociedad hegemónica lo que ha definido el desenlace de la confrontación entre Alemania-Francia con los Estados Unidos, provocada por la invasión de estos últimos a Irak. La profundización de dicho conflicto hubiese tenido como principal consecuencia no la puesta en duda de

los trabajadores se rebelan contra el Partido. Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las "crisis de 1911, 1929" refutan la doctrina del liberalismo económico, y la "crisis de 1974-79" refuta las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina".⁵¹ Singular *recuento*, que casi todo mundo entiende, asume y defiende. Este hecho - fracaso absoluto- anunciaba, por un lado, la necesidad urgente de encontrar los auténticos problemas fundamentales de nuestra época, o por lo menos replantear aquéllos que eran reconocidos como tales. Esta tarea nunca tuvo lugar, ya que hacerlo implicaba reconocer la vigencia de la modernidad, de los viejos proyectos. Pero, por otro lado, también anunciaba la *inminencia* de la fuga de la historia; ya que el fracaso absoluto nos indicaba que estábamos *vis-à-vis* con el abismo. O dicho con otras palabras, el abismo mismo es el fundamento de nuestra época. Si esto es así, ¿qué objeto tiene transformar nuestra época, nuestras sociedades, su transformación no nos conducirá directamente al caos? Vale la pena preguntar ¿a qué caos?; pero ¿no es el caos, desorden, la condición de posibilidad de otro orden?, entonces ¿por qué tanto temor/terror al caos?, ¿este temido caos es general, o particular, es decir, amenaza a toda la humanidad o especialmente cierta parte de la misma - la menor, pero dominante?

Como se puede observar el fracaso absoluto de la Ilustración despierta muchas preguntas que exigen respuestas. Respuestas desde diferentes puntos de vista, y especialmente del que nosotros *representamos*.

De la vorágine de controversias y disputas de todo tipo emanadas de la cuestión 'modernidad-postmodernidad' resulta difícil sacar algo en claro. Excepto que en

Estados Unidos como única potencia militar, sino una desestabilización de la economía mundial – que alcanza la economía de la potencia mundial- y en primer lugar la economía de la Unión Europea.

⁵¹ Lyotard, *La Posmodernidad*, p. 40.

este fenómeno están en juego las nuevas formas de dominación y su justificación. Aunque también se podría afirmar que se trata de cuestión simple; pues el meollo de la misma se reduciría *aparentemente* a tomar partido por el pensamiento moderno o por el postmoderno. Es decir, a una elección entre dos concepciones del mundo, entre la concepción moderna de nuestra realidad y la postmoderna. Esta manera de comprender la disputa 'modernidad-postmodernidad' se descubre por un lado como una disyunción/elección tautológica. Ya que en cualquier caso la decisión es por Europa-Estados Unidos cabezas históricas del proyecto *ilustrado*, o Estados Unidos-Europa y Japón pilares materiales del proyecto postmoderno. (Aquí no es de mucha relevancia el hecho de que las naciones anglosajonas hayan sido los motores de la liberación de los mercados). Pero por otro, como la auténtica disyunción histórica que estaba en juego. Y en verdad no debería de sorprendernos estos dos rasgos de la peculiar disputa modernidad-postmodernidad; pues los sujetos humanos que se encontraban en el centro de la disputa/disyunción histórica no eran los seres humanos en general, sino los seres humanos de la sociedad hegemónica, las sociedades ricas y a la cabeza de éstas sus elites económico-financieras.

Para ganar un poco más de claridad acerca de lo que está detrás de la disputa 'modernidad-postmodernidad' debemos llamar la atención hacia el hecho de que durante el siglo veinte, antes y después del Auschwitz nazi, hubo otros más Auschwitz políticos, ideológicos, bélicos, económicos en todo el mundo, por supuesto nos referimos al mundo *bárbaro*: América "ibérica", Asia, Oriente Medio, África, y especialmente África negra; respecto de esta última debemos enfatizar que aun cuando "la depauperada África apenas si aparece en el mapa económico", su *valor* para Occidente ha sido y es de primer orden), pero poco relevantes

primero para "el proyecto de la Ilustración", y hoy para el proyecto de la Globalidad. Además no debemos olvidar que todos estos Auschwitz, incluido el nacionalsocialista, fueron obra de los europeos (el pensamiento nacionalsocialista y el fascista estuvieron diseminados por toda Europa. Aunque también es conveniente recordar que esa misma Europa es, y ha sido, la fuente principal de pensamiento libertario para la humanidad). Ciertamente en algunos Auschwitz la participación de la otra cabeza del proyecto *ilustrado* es innegable: los europeo-americanos (Estados Unidos). Además de los Auschwitz exclusivos de los Estados Unidos como los dos más recientes, que son los primeros del presente siglo, llamados: Afganistán e Irak. Por otra parte, consideramos que las razones de peso de esta disputa son estrictamente *terrenales/materiales* y son cuestión de vida o muerte para la sociedad hegemónica: la sociedad prototípica se vio amenazada seriamente por primera vez en su historia por un flanco jamás pensando hasta entonces: el energético (petróleo). La importancia del petróleo para la sociedad hegemónica, y muy a pesar de las grandes tecnologías, es de vida o muerte. Como bien lo muestra la invasión estadounidense de Irak. Lo que el mundo conoció como crisis del petróleo, la sociedad desarrollada, especialmente la europea y la japonesa, la experimentó como una sacudida fundamental. Europa la experimentó como la crisis que puso sobre la mesa la fragilidad de su presente y de manera especial la de su futuro, la vivió como "ensayo general de su propia agonía" (Morin). La respuesta a esta crisis es clara: una reorientación del sistema capitalista a nivel mundial y que hoy llamamos mundo globalizado, cuya idea central no es otra que la internacionalización de los problemas de la sociedad hegemónica, y en primer lugar: la producción, secundada por el discurso de los derechos humanos y la democracia. Terrenos en los cuales la sociedad prototípica

y hegemónica es *la líder indiscutible*. La producción es desde entonces el problema mundial por excelencia. Escuchemos otra vez al maestro del pensamiento complejo, cuyas afirmaciones pronunciadas en 1987 confirman y coinciden con las ya citadas de su compatriota, aunque –conviene decirlo– representa otra manera de comprender el fenómeno: "El momento de terror pasa, se elaboran programas. Se empieza a vivir de nuevo al día. Pero la fragilidad energética es desde ese momento un problema central para la mayoría de los Estados europeos. Además, desatada en 1973 por el violento encarecimiento del petróleo, la crisis habrá de infiltrar la fragilidad económica en el corazón mismo del desarrollo. La crisis agudiza repentinamente la necesidad de grandes reconversiones exigidas por los desarrollos competitivos de las nuevas industrias de Asia y América Latina y por las mutaciones de una tecnología que depende cada vez más de la informática. ... Los nuevos poderes no están ya en la potencia energética, sino en el control de las energías y en la organización computarizada de las organizaciones. ... Pero la economía europea tiene ahora necesidad de una exportación masiva y depende vitalmente del mercado internacional, que a su vez depende de las contingencias y convulsiones de la crisis planetaria. ... Así, pues, mientras una mitad de Europa es dependiente, la otra mitad es frágil. La fragilidad es cultural, energética, económica y demográfica. Además, la ex reina del Universo se ha convertido en un pobre y querido trasto viejo. La conciencia de esta fragilidad constituye un aspecto capital de la nueva conciencia europea".⁵² Esta misma fragilidad la experimentaron los otros dos ejes de la sociedad desarrollada: Estados Unidos y Japón. Los cuales, como ese "pobre y querido trasto viejo", se vieron obligados a tomar conciencia de su fragilidad. Se trata "de un aspecto capital de la nueva conciencia" de la

⁵² E. Morin, *Pensar Europa*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 131-133.

sociedad prototípica y hegemónica. Así, pues, la fragilidad de la sociedad desarrollada, su progreso, su bienestar, su poder y dominio, su futuro como sociedad hegemónica es lo que se encuentra *detrás* del fracaso del proyecto *ilustrado, de Occidente* como proyecto *universal*, y de la emergencia de la postmodernidad: el “espacio postmoderno (o multinacional) no es tan sólo una ideología o fantasía cultural, sino que posee una realidad histórica (y socio-económica) genuina en tanto que es la tercera gran expansión del capitalismo original del capitalismo por el globo (tras las expansiones más tempranas del mercado nacional y el antiguo sistema imperialista, que tenían sus respectivas idiosincrasias culturales y generaban nuevos tipos de espacio adecuados a su dinámica)”.⁵³ Dos años después, 1988-9, el Club de Roma en su segundo informe titulado *La primera revolución mundial* llamaba la atención sobre el significado fenómeno. Allí se lee: “poco después [1973] de la publicación de su primer informe *Los límites del crecimiento*, en 1972, el mundo fue sacudido por la crisis del petróleo. Ésta tuvo muchas repercusiones en la economía y en la sociedad; produjo un fuerte efecto sobre la pauta mundial de inversiones y originó numerosas modificaciones de políticas, como en el caso de Estados Unidos hacia Medio Oriente. La crisis supuso una clara advertencia a los países industrializados acerca de lo vulnerables que eran sus economías a la seguridad de los suministros de materias primas y energía, la cual dependía de acontecimientos que se producían en lugares lejanos y fuera, generalmente, de su control”.⁵⁴ El futuro de la sociedad hegemónica en cuanto hegemónica es el trasfondo de nuestra fuga de la historia.

⁵³ Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, p. 67.

⁵⁴ A. King y B. Schneider, *La primera revolución mundial*, México, FCE, 1991, p. 30.

Frente a esta situación la pregunta obligada reza: ¿es factible que los seres humanos rechacen a voluntad, o por capricho, o por resignación la historia, que es en todo caso su historia? Sí, y no seríamos los primeros en hacerlo. Apenas tenemos que aclarar que semejante rechazo, negación u olvido, de la historia no significa que los seres humanos tengan en sus manos su destino, y mucho menos que tengan el poder de detener o guiar a voluntad el devenir humano, la temporalidad del mundo, o bien los medios para conjurar los peligros naturales y humanos que los amenazan. La cuestión es otra. Se trata de la actitud que los seres humanos asumen frente a la historia y del valor que le otorgan. Dicho de otro modo, acerca del valor y del fin que tienen para la vida humana esa serie de hechos, acontecimientos y acciones particulares e irrepetibles que conforman día a día la vida humana privada y colectiva y que co-determinan su futuro.

Para arrojar un poco más luz sobre este difícil asunto resulta oportuno recordar algunas de las lúcidas reflexiones que M. Eliade nos regala en su obra *El mito del eterno retorno*. El tema de esta investigación es la historia. La historia vista desde el pensamiento premoderno/hombre primitivo/sociedad arcaica (y de modo tangencial desde el pensamiento moderno/hombre histórico) con la finalidad de comprender como vivía la historia/su vida el hombre primitivo para el cual el universo (mundo humano y naturaleza) poseía una estructura cíclica. Su mundo era un mundo en perpetua repetición. Eliade afirma: "Si observamos el comportamiento general del hombre arcaico nos llama la atención un hecho: los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, *no tienen un valor intrínseco autónomo*. Un objeto o una acción adquieren un *valor* y, de esta forma, llegan a ser *reales*, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende. Una piedra, entre

tantas otras, llega a ser *sagrada* - y por tanto, se halla instantáneamente saturada de *ser* - por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofonía, posee *maná*, conmemora un acto mítico, etc."⁵⁵ Y más adelante continúa el autor: "Pasaremos ahora a los actos humanos, naturalmente a los que no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico. La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión. El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen (<< en aquellos tiempos>>, *ab origine*) por dioses, <<antepasados>> o héroes.

En el detalle de su comportamiento consciente, el <<primitivo>>, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros. Esta repetición de gestos paradigmáticos determinados remite a una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad transcendente. El gesto no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida que renueva una acción primordial".⁵⁶

Lo relevante de estos pasajes reside en el hecho de que nos permiten contemplar con toda claridad la consecuencia *fatal* que se sigue para la vida humana cuando el ser humano no se reconoce como un ser constructor, como el *agente* de su mundo. La autonomía (transcendencia) de los fenómenos naturales y humanos

⁵⁵ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1999, p. 14.

respecto de los seres humanos de carne hueso que hacen, viven y experimentan esos mismos fenómenos significa que la vida humana está completamente determinada. Esto quiere decir a su vez que el destino de éstos es padecer la vida. 'Padecer la vida' no es otra cosa que vivir la vida pasivamente. Y la pasividad de la que *aquí* se trata es existencial: contempla la vida humana es su totalidad. Esta pasividad vital es precisamente la negación, el rechazo, de la historia. Para bien comprender la negación de la historia hay que tener presente que *vivir la vida pasivamente* no niega la acción transformadora del ser-humano (primitivo, moderno o postmoderno). Éste quiera o no, consciente o inconscientemente, es un ser de la *praxis*, pero también de la *poiesis*, de la creación. Sin embargo, se inhiben esas dos fuerzas humanas. La consecuencia principal que se deriva de semejante *inhibición* consiste en experimentar el mundo como un universo cerrado, sin *alternativas*: frente a la ira de las divinidades, a las destructivas fuerzas naturales, o bien frente al orden social injusto, a la invasión del enemigo poderoso, frente al poder del capital financiero ubicuo y el mercado, sólo resta padecerlo. La vida humana está regida por fuerzas externas (sobrenaturales y sobre humanas). Como se podrá observar, negar la historia es algo muy delicado y la tensión que le subyace es: *fatalidad* (transcendencia/determinación) versus *libertad*. De esta manera, el hombre concibe la naturaleza y el complejo mundo humano como algo *ajeno y superior* porque no se reconoce en sus acciones y en los productos de las mismas, es decir, no se sabe libre. O para decirlo en palabras del viejo Marx: el ser-humano vive enajenado. La libertad es creación (*poiesis-praxis*) y su materia prima es en primera instancia la vida humana. La libertad es creación de la vida humana, y toda creación es una *autotransformación*. El caso ejemplar,

⁵⁶ Eliade, *El mito*, p. 15.

es decir, histórico de lo que hemos afirmado es *el caso griego*. Los griegos transformaron la vida humana *de tal manera* que todavía hoy tenemos democracias y filosofías, además del Edipo y los tiranos. Estos últimos –como en el caso griego – no debemos relacionarlos con los *déspotas* (ya orientales ya “latinoamericanos”).

Este recorrido *mínimo* en torno al hombre primitivo ha tenido el propósito de *exponer* lo que se encuentra en juego cuando se niega la historia y su fuerza básica: la libertad humana.

Se nos puede objetar que el hombre primitivo/arcaico no es extraño en razón de que “nosotros” si nos sabemos y reconocemos como seres libres. Y se puede argüir que las experiencias griega, romana, Cristianismo, Renacimiento, Ilustración (en sus tres manifestaciones: inglesa, francesa, alemana), Las Revoluciones estadounidense y francesa, las ciencias, las filosofías, las artes, *nuestras revoluciones (1810 y 1910)*, son algunos hechos que avalan “nuestra libertad”. Además, se puede añadir que por lo menos desde Hegel y Marx poseemos una concepción rigurosamente histórica de la vida. Hegel afirma: “Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras, en ninguna es más claramente fin que en aquella en que el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta”.⁵⁷ Más adelante continúa el filósofo de Stuttgart: “Vemos un ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 44.

Cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido; por todas partes se conciben y persiguen fines que reconocemos y cuya realización deseamos y por los cuales esperamos y tememos. En todos estos acontecimientos y accidentes vemos sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra. Ora nos atrae la belleza, la libertad y la riqueza; ora nos incita la energía con que hasta el *vicio* sabe adquirir importancia".⁵⁸ En estas palabras es clara la reivindicación de la acción humana, y la exaltación del cambio humano; pero, también con no menos claridad que la racionalidad de la historia significa *determinación*.

Si bien es cierto que es difícil negar la pertenencia a cierta tradición, en nuestro caso a la Occidental, también lo es que las concepciones sobre la historia dominantes desde Hegel a nuestros días, incluidas las de Braudel y Wallerstein, son esencialmente teleológicas. Lo cual quiere decir, visto desde el concierto mundial, que para todas las sociedades que pertenecen a una *época*, pero que no son representativas de la misma, sus destinos están determinados *velis nolis* por los de las sociedades que sí lo son: México es un apéndice de Estados Unidos. Un estornudo del segundo sacude al primero de pies a cabeza. De este modo, a pesar de nuestra ilustre tradición y de sabernos libres, pesa sobre nosotros como sobre nuestro antepasado arcaico: *La fatalidad*. Y basta lanzar una mirada mínimamente atenta a nuestra historia inmediata para descubrir su *presencia*, que dicho sea de paso ha sido devastadora, y nuestra resignación a *sufrirla*. Es decir, en continuar empeñados por acercarnos lo *más posible* a la sociedad que

⁵⁸ Hegel, *Lecciones sobre filosofía*, p. 47.

encabeza nuestra época, la cual día a día nos es más distante *en todos los sentidos*. ¿Cómo romper con la fatalidad?

A manera de un primer acercamiento a la respuesta de la pregunta planteada debemos reconocer y admitir que nosotros los mexicanos desde nuestro *nacimiento* hasta el *presente* (siglo veintiuno) nos hemos ocupado más de las *traducciones* (*Estados Unidos Mexicanos*, democracia, república federal, modelos de desarrollo, filosofías, modelos de impulso científico, Agencia Federal de Investigaciones, la barra (nueva porra del fútbol), el internacionalismo “activo”, los tratados de libre comercio, etc.) que de *nuestros* problemas que determinan nuestra especificidad histórica. Este hecho nos enseña que nos ha faltado la dosis elemental de *desconfianza y paciencia* que requiere todo país para consolidarse como Sociedad Política/Estado, y así evitar los engañosos y falsos atajos “históricos” a los que *desde siempre* hemos sido proclives, es decir, desde que México existe, y cuyas últimas experiencias han sido: Tratado de Libre Comercio para América del Norte y la Copa Libertadores. Nuestra falta de *desconfianza y paciencia* nos ha llevado a pasar por alto la siguiente regla elemental de la traducción: “Lo que peor se deja traducir de una lengua a otra es el *tempo* [ritmo] de su estilo: el cual tiene su fundamento en el carácter de la raza, o, hablando fisiológicamente, en el *tempo* medio de su <<metabolismo>>. Hay traducciones hechas honestamente que casi son falsificaciones, pues constituyen vulgarizaciones involuntarias del original, y ello simplemente porque no se supo traducir el *tempo* valiente y alegre de éste, el *tempo* salta por encima de todo lo que de peligroso hay en cosas y palabras y ayuda dejarlo de lado”.⁵⁹

No hay atajos históricos, *sino* caminos largos y cortos, pero igualmente difíciles.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1997, p. 56.

En búsqueda de la historia

La búsqueda de la que aquí se trata, como en el caso de nuestra fuga de la historia, no debe entenderse como la búsqueda de alguien que se ha extraviado y se sabe fuera de la historia, pero que después de una reflexión en la que dirime la importancia y las ventajas de estar en la historia decide encaminarse otra vez hacia ella. Tal situación no corresponde al ser-humano. La historia no es una entidad preexistente al ser-humano, la historia son las historias humanas que siempre son historias humanas específicas: historia de tal o cual sociedad, de esta o aquella cultura. Esto es, la historia es el conjunto de las estrategias que permiten recrear y crear (producir y reproducir) la vida humana. Es claro que entre estas estrategias no siempre hay vínculos causales. "Pues lo que se da en y por la historia no es secuencia determinada de lo determinado, sino de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial".⁶⁰ De esta manera, el ser-humano no puede evadir la historia, pues ésta es él mismo. Es decir, los seres humanos son esencialmente históricos, y en consecuencia hacen y seguirán haciendo su historia, sus vidas. "El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades [comer, beber, techo, vestir, "y algunas cosas más" Marx], es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia".⁶¹ Esto significa ¿qué el problema que hemos planteado es banal, o bien carente de sentido? No. Reconocer y afirmar el principio, a todas luces verdadero, de que los seres humanos hacen la historia, sus historias, resulta insuficiente para comprender en su exacta dimensión el

⁶⁰ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad 2*, Barcelona, Tusquets, 1989, p. 38.

problema que nos ocupa. El siguiente caso *arroja luz sobre* la cuestión planteada. Los pocos pueblos primitivos, arcaicos, que aún *comparten con nosotros* la Tierra, pero no la vida, hacen su historia como cualquier *otra* colectividad humana, pasada, presente o futura. En este respecto general no hay distancia relevante entre ellos y nosotros. Todos los seres humanos nos la tenemos que ver de una forma u otra con nuestras vidas. Sin embargo, existe una diferencia que sobresale por sí misma entre *nuestros* contemporáneos cronológicos, los pueblos *primitivos*, y nuestras *colectividades* autodenominadas históricas, *a saber*: los primeros producen y reproducen sus vidas de misma manera desde hace mil, dos mil o más años, a pesar de su extrema cercanía con nuestra civilización-cultura: *contaminación ambiental y cultural*, expediciones científicas de toda índole, destrucción de su mundo. En estas colectividades *humanas* la vida en sus manifestaciones fundamentales se repite con tal precisión que la vida humana se vuelve *ahistórica*, es decir, es la misma desde tiempos in-memorables. Esto es, la vida humana en dichas colectividades *está acabada* y se desenvuelve en un eterno presente. En el sentido de que las experiencias humanas que la constituyen están *ya* determinadas: tanto las individuales como las colectivas. Tal vez el acontecimiento más sobresaliente en éstas sea la muerte. Pues aún en las colectividades “ahistóricas” la muerte no pierde su ritmo, que es el de la vida: cada instante es propicio para la muerte.

En cualquier caso se podría afirmar *que tales* colectividades son verdaderos anacronismos históricos, cuyo único valor para el ser-humano *de* nuestros días, que es el referente de todo el pasado humano, reside en que nos permite acercarnos a algunos pasajes desconocidos de nuestro pasado. Empero,

⁶¹ K. Marx, y F. Engels, *La ideología alemana*, México, ECP, 1978, p. 28.

consideramos que su importancia de peso descansa en otro lado. Para hacerla emerger es necesario apuntar que las diferencias entre las diversas sociedades contemporáneas de cualquier época, y en especial entre aquéllas que llamamos históricas y las *arcaicas* o “ahistóricas” no son substanciales. En el sentido de que algunas sean más humanas que las otras en razón de la presencia o ausencia, por ejemplo de la escritura, la agricultura, el monoteísmo, o las grandes tecnologías. Pues una sociedad es tan histórica y humana como cualquiera otra, y ciertamente las formas específicas como se produce y reproduce la vida humana en cada una de las sociedades nos remiten simplemente “a *modos* diferentes de historicidad, no a una presencia de la historia aquí [sociedad histórica/moderna] que se opone a la ausencia de historia allá [sociedad arcaica/sociedad “fria”]. Modos diferentes de institución efectiva del tiempo histórico-social por sociedades diferentes, o, en otras palabras, modalidades diferentes según las cuales diferentes sociedades representan y ejecutan su incesante auto alteración [historia]- que, en el límite, niegan o tratan de negar”.⁶²

Así, el carácter *ahistórico* de estas colectividades humanas (pueblos *arcaicos*) es sólo una *façon de parler* acerca de una manera específica de la historicidad humana, y en consecuencia de un camino histórico humano siempre presente. Brevemente, la ahistoricidad de la llamada sociedad primitiva no es cosa del pasado remoto de la humanidad, y exclusivo de estos anacronismos históricos, como a primera vista podría pensarse. Este fenómeno se revela como algo radical, como una *posibilidad* intrínseca a las estrategias que soportan la vida humana. Con esto queremos decir que 'lo ahistórico humano' se encuentra en el corazón mismo de la historicidad del ser-humano. La ahistoricidad es el riesgo de la

⁶² Castoriadis, *La institución*, p. 39.

historia; y por ende tal riesgo, que para algunos seres humanos es un peligro extremo, no nos es ajeno/extraño en ningún sentido. Siempre nos acecha. Estos seres humanos arcaicos, nuestros singulares compañeros de aventura, nos enseñan que la fuga de la historia es un hecho, un riesgo, una posibilidad humana. Por cierto, esta posibilidad histórica, esta idea, esta preocupación siempre nos ha acompañado. Pues se trata en *realidad* de un *deseo* querido. Y en no pocas ocasiones el ser-humano *occidental* lo ha buscado con vehemencia. Hay por lo menos dos *tipos* de literatura con hondas y fuertes raíces en *occidente* que muestra con toda plenitud la búsqueda por superar la *fragilidad/contingencia* humana, su carácter histórico. En primer lugar se *encuentran* los textos filosóficos que versan sobre la naturaleza (teoría) de la sociedad, la cual a su vez se basa en la naturaleza humana (teoría del: *estado de naturaleza, posición original, derechos naturales, derecho del más fuerte*). La finalidad de este tipo de reflexiones filosóficas es la conformación de una sociedad humana adecuada lo más posible a “la naturaleza humana” que nunca coincide con la realidad humana que refuta. Es decir, son *proyectos* de sociedades humanas que tienen como característica fundamental la de ser asépticas a toda convulsión social, ya que *el fin último* consiste en construir una sociedad cuyas estructuras básicas, que están fundadas en “la naturaleza humana”, cancelen *automáticamente* las revoluciones sociales. Estos textos no son otros que nuestras grandes teorías filosófica-políticas, entre las cuales destacan especialmente: *La República* de Platón, *El Leviatán* de Hobbes, *Teoría de la justicia* de Rawls. ¿Qué decir del proyecto de C. Schmitt, del intersubjetivo-habermasiano, del pensamiento marxista?⁶³ En segundo lugar está

⁶³ Si hemos puesto a Habermas al lado de Hobbes y de Schmitt, y a Marx al lado de Platón y de Rawls esto no quiere decir, en modo alguno, que sus proyectos sean más o menos idénticos. No, la cuestión es otra. Nuestra intención es destacar que a pesar de las grandes diferencias, en algunos casos abismáticas, entre los proyectos

la literatura utopista. En este pensamiento las notas constantes son dos: a) un orden social inalterable basado en un tipo de sabiduría especial, y b) la tranquilidad en la que transcurre la vida. Un caso ejemplar del siglo veinte lo constituye la célebre novela de Huxley *Un nuevo mundo feliz* publicada en 1932, en la cual se desarrolla con brillantez, precisamente, 'la fuga de la historia'.⁶⁴ Allí se nos presenta *una sociedad* que a través de ciertas estrategias logra determinar la vida humana tanto individual como colectiva de tal forma que ésta transcurre *sin alteraciones substanciales*. El mundo de los alfa, de los beta, de los gamma, y demás clases de individuos que la componen se nos descubre como un mundo acabado, y por lo tanto, cerrado. ¡Como el mundo de nuestros contemporáneos primitivos! En ambos casos la vida de los seres humanos está sometida a un férreo *orden* que la trasciende. En cualquier caso el lema del *Estado mundial: Comunidad, Identidad, Estabilidad* está en perfecta armonía con los proyectos filosóficos de sociedad arriba señalados. Aunque a diferencia del Estado mundial no cuentan todavía con un método semejante al "método Bokanovsky [que] es uno de los mayores instrumentos de la estabilidad social". En todo caso, la aspiración tiende hacia la construcción de la piedra filosofal, control que garantice "la estabilidad social".

Cuando hablamos de la fuga de la historia y de la búsqueda de la historia estamos hablando de que la humanidad de nuestros días se encuentra en una situación semejante a la de los pueblos arcaicos y a la sociedad del *mundo feliz*, y a pesar

de estos pensadores, todos están inoculados con el pensamiento-deseo *de lo ahistórico*. A partir de un momento dado, por ejemplo la superación de la sociedad basada en la lucha de clases o la consumación del contrato social en la posición original, la sociedad no puede sufrir alteraciones nocivas, es decir, que la conduzcan al caos; pues, desde ahora (la cancelación de la sociedad clasista o la aceptación de los principios racionales en la posición original) se ha encontrado su verdadera naturaleza. Aquí 'naturaleza' no significa natural (y contrario a lo artificial), sino lo que es la sociedad misma. Sin importar si ésta es un pacto u otra cosa.

de las grandes tecnologías y el desciframiento *total* del genoma humano (en caso de que realmente haya tenido lugar este espectacular hallazgo). Y pensamos que el desarrollo *capitalista* de las tecnologías, o más bien de las tecno-ciencias, que no de las ciencias, nos está conduciendo directa e inevitablemente a transformar a la sociedad de nuestros días en una sociedad *acabada*, a nuestra época a “una época endemoniadamente ahistórica” (Adorno). En todo caso *la fuga es real*.

De esta manera, aún cuando *seguimos* haciendo nuestra historia *nos negamos* a hacerla de distinta manera de como la han hecho y la hacen las sociedades representativas de nuestra época: la sociedad prototípica y hegemónica. Y esta última, por su parte, se encuentra *alerta* para rechazar toda forma de hacer historia que perciba como un peligro para ese mundo construido que es esa sociedad misma. Un apólogo de ella no duda en afirmar: “Una sociedad en torno de la informática tiende a producir una mayor cantidad de los dos valores que el hombre más aprecia en la democracia moderna: la libertad y la igualdad”.⁶⁵ Así, la informática se descubre como uno de los soportes básicos de la democracia, y por lo tanto a mayor uso informático mayor libertad e igualdad. Singular manera de expresar el camino que conduce a la democracia, camino trazado por la sociedad prototípica y hegemónica. Ahora la diferencia fundamental entre las naciones es su grado de informatización.

En cualquier caso, en la medida en que esta sociedad se descubre como nuestra ‘finalidad histórica’ se pasa por alto que la historia no se repite y de que carece de un sentido inmanente. Un ejemplo claro de este olvido, que es otra cara más de la fuga de la historia de nuestra época, es el siguiente: “La Revolución Industrial fue

⁶⁴ Elegimos esta obra en virtud de que ahí se expone con claridad el conflicto “determinación/fatalidad *versus* libertad. Además sobresale por sí mismo el hecho de que el ‘salvaje’ de la comunidad represente *potencialmente* la libertad humana, y por lo tanto, la negación del orden social vigente “inalterable”.

evolucionando gradualmente hasta el tipo de sociedad en que hoy vivimos, y las tecnologías avanzadas, que ya están modificando los estilos de vida y creando nuevas ocupaciones, puede que produzcan un efecto aun mayor. La promesa fundamental de la sociedad de la información, por medio de sus ubicuas aplicaciones en la industria y en el sector de los servicios, es un incremento de la productividad de la fuerza de trabajo. Debe resultar posible subvenir a todas las necesidades de un país –incluyendo las de la producción industrial, agricultura, defensa, salud, educación y bienestar- y proporcionar un aceptable nivel de vida para todos con sólo una fracción del trabajo invertido hoy. Ningún país podrá prescindir de estos avances ni retardar su puesta en práctica. Hacerlo significaría privarse de sus potenciales beneficios, así como correr el riesgo de pérdidas económicas en el comercio internacional”.⁶⁶ Dejando de lado las ingenuidades y la mala fe, el texto citado deja ver sin ambigüedades que: a) el futuro de la humanidad es la sociedad de la información, y b) más allá de “las ubicuas aplicaciones de las tecnologías avanzadas” la sociedad de la información, que es mundial, se constriñe a ser una cuestión “de comercio internacional”, el cual tiene como corazón el comercio financiero-informático. Esta esperanza sobre la mundialización de la sociedad de la información era y es tal que aun cuando no “existe prueba alguna de que el crecimiento en el Norte conduzca al desarrollo en el Sur”⁶⁷, se persiste en exaltar los atractivos indiscutibles de la sociedad de la información, que es la panacea universal de nuestro tiempo.

Podemos afirmar, parafraseando y negando a Marx, que ‘el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de lo que

⁶⁵ F. Fukuyama, *La gran ruptura*, Madrid, Atlántida, 1999, p. 20.

⁶⁶ King y Schneider, *La primera*, p. 99.

⁶⁷ King y Schneider, *La primera*, p. 31.

no será su futuro'.⁶⁸ Este olvido, o tal vez desconocimiento, obedece a que nuestro pensamiento acerca de la sociedad, cuya característica fundamental es la de ser histórica, es un pensamiento ecologista, el cual sostiene que todas las sociedades son *esencialmente* iguales, y que sus diferencias – las cuales no deben perturbar a nadie- se reducen a trivialidades históricas (accidentes). Semejante pensamiento obstaculiza no sólo la comprensión de la historia con todas sus complejidades, sino también los principios básicos que aquí se discuten, y a través de los cuales busquemos aproximarnos nuevamente a la historia.

La comprensión rigurosa de este principio (el ser-humano es histórico) resulta fundamental, pues ésta nos debe conducir a repensar cuestiones como nuestro ocio y bienestar, nuestra libertad, nuestro desarrollo científico y tecnológico, el consumo de materias primas, nuestras relaciones con la naturaleza, entre muchas otras.

Como se puede observar, el enroque histórico alcanza tanto a la sociedad prototípica de nuestra época como al resto de sociedades, y se da en virtud de que entre ellas existe una dialéctica 'riqueza↔pobreza' fundada en una concepción estrecha del *mundo*. En esta concepción están desterrados todos aquellos elementos de las concepciones tradicionales, por ejemplo la idea de naturaleza, la de sociedad, la de historia. O sea, la riqueza-pobreza del Sur no determina y ni está determinada por la pobreza-riqueza del Norte a partir de las señaladas concepciones, sino por no adecuarse precisamente a tal concepción. Con esta expresión quiero recordar dos cosas estrechamente conectadas: a) aquella *vieja* verdad, pero hoy olvidada, de que la riqueza del Norte es la pobreza del Sur. Aquí

⁶⁸ Marx afirma en el Prólogo a la primera edición de *El Capital* (México, S. XXI, 1977): "El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro" (p. 7).

estaría hablando de materias primas, comercio y deuda externa; y b) la riqueza material tiene como punto de partida la riqueza *espiritual*: ciencia, filosofía, política (conocimiento existencial).

Frente a esta situación la pregunta que se impone reza ¿cómo es posible romper con el enroque histórico que atrapa y obnubila *nuestra razón*? Consideramos que una posible salida se esboza cuando recordamos que el principio "los seres humanos hacen su historia" tiene un principio gemelo: "conócete a ti mismo" a través del cual el primero cobra su auténtico significado.

Sabemos que al poner un principio al lado del otro se nos puede objetar que se trata de una arbitrariedad. Pues ambos principios provienen de diferentes tradiciones y que el uno no implica el otro. Más allá de este tipo de observaciones creemos que una mirada mínimamente atenta a la *historia* bastaría para entender su pertinencia. Pero, para no ser acusados de arbitrarios, y lo que es peor de dogmáticos nos detendremos un momento en ambos principios.

La aseveración 'los seres humanos hacen su historia' considera en sí misma carece de valor, pues como hemos visto esa es precisamente la condición humana. El ser-humano desde que es ser-humano no tiene otra alternativa más que habérselas con su historia, con su vida. Así, *toda* sociedad hace su historia. Todavía mejor: toda sociedad es histórica Su verdadera importancia emerge cuando destacamos que *algunas* colectividades hacen su historia según *fin*es. Estos deben entenderse como la construcción, orientación y delimitación de la vida humana: protegerse de la mejor manera de las fuerzas naturales, crear ciudadanos sanos y solidarios, comprender los fenómenos naturales, producir más y mejores alimentos, construir salidas *sociales* para los conflictos sociales, construcción de defensas contra las agresiones de los enemigos, encontrar remedios contra las enfermedades,

construir un orden social justo entre otras muchas cosas. Como se podrá observar, en este caso lo relevante es el hecho de que la vida humana constituye la preocupación fundamental de la colectividad. Y es precisamente este cuidado/preocupación por la vida lo que posibilita abrir un horizonte histórico. Esto debe entenderse en el sentido de que la manera peculiar como una sociedad va construyendo el universo de la vida-humana que es esa sociedad misma puede transformarse en modelo humano, es decir, en la forma ejemplar de vivir-la-vida. Aquí estaríamos hablando, en último término, de la sociedad prototípica y en consecuencia hegemónica, o bien de una alternativa respecto de la sociedad arquetípica. Mientras que otras colectividades hacen sus historias según fines *ajenos*. El carácter extraño de sus fines puede comprenderse como: a) la vida humana se desenvuelve según cánones enraizados que difícilmente cambian (pueblos primitivos, sociedades tradicionales); y b) la vida humana se desarrolla y transforma según los patrones de la sociedad prototípica (sociedades dependientes/subdesarrolladas/emergentes). La diferencia entre estos dos *tipos* de colectividades se reduce al hecho de que la vida humana se concibe como el problema fundamental de la existencia. En el primer tipo de colectividades tiene lugar este fenómeno, mientras que en el segundo no. Esta diferencia fundamental la podemos traducir a los siguientes términos: hay sociedades humanas que “se conocen” y otras no. Esto es, ciertas sociedades (las políticas) descansan en intereses colectivos, que es el conocimiento existencial, otras no.

Conclusiones

El acercamiento a la Globalización a través del nuevo estatus de la palabra (modelado por la economía) en la sociedad de la información nos ha permitido ver que: a) México no es una sociedad contemporánea a pesar de estar integrado al mundo global y compartir ciertos rasgos con ella, por ejemplo mercados libres y el reconocimiento de ciertas minorías; y b) no es una sociedad política en sentido estricto.

México no es una sociedad contemporánea. Semejante sociedad determina lo que es una época. Es claro que este no es caso de México. Por otra parte, una época, como se ha visto, es la época de una sociedad específica, que en nuestro caso es la altamente desarrollada y democrática, es decir, la sociedad "postindustrial". La cual somete a otras sociedades: comercial, política, económica, militar, cultural e/o ideológicamente. Esto es posible porque dicha sociedad ha inventando nuevas expresiones: militares, comerciales, políticas, productivas, estéticas, sexuales, tecnológicas, entre otras. En ella la vida humana experimenta una revolución. La consecuencia más inmediata e importante de tales invenciones es la re-definición de lo humano. La redefinición del ser-humano es lo que hace de la sociedad contemporánea *la sociedad prototípica y hegemónica*. La sociedad prototípica y hegemónica se debe entender tanto en un sentido particular como en uno general. En el primer caso se trataría de Estados Unidos y en el segundo de Inglaterra, Alemania, Francia, Japón, Canadá, Suecia. Tal es el núcleo polimorfo de nuestra época. El resto de sociedades, no importa su número, son diferentes tipos de apéndices de la sociedad prototípica y las hace extemporáneas. Pues la vida en tales sociedades no se ajusta a la re-definición de lo humano proveniente de la

sociedad contemporánea. Dicho “desajuste” es el verdadero basamento de expresiones como Tercer mundo o Países subdesarrollados.

México no es una sociedad política. El acercamiento a la Globalización también ha permitido observar que la característica fundamental de la sociedad contemporánea no es el desarrollo y socialización de las tecnologías microelectrónicas o la libre circulación de información y mercancías o el resurgimiento de la sociedad civil y de las minorías, sino antes bien la negación de la historia y que en el presente trabajo se le ha denominado *fuga de la historia*. La cual consiste en comprender el futuro humano en términos de la sociedad contemporánea. El futuro en tal sociedad en el sentido de que ella constituye la superación de los problemas que obstaculizaban el desarrollo simultáneo del mundo. Por supuesto con excepción de África sudsaariana. Esto significa que las sociedades extemporáneas deben ceñirse a las pautas impuestas por la sociedad contemporánea. Uno de los vehículos más eficaces en este proceso es el nuevo estatus de la palabra. Hay una alineación, que es también un acercamiento, de estas sociedades respecto de la sociedad prototípica y hegemónica. Acercamiento que *suspende* la búsqueda de posibilidades de desarrollo histórico-social sustentado en los intereses específicos de dichas sociedades y fortalece las relaciones de dominación e interdependencia entre estos dos tipos de sociedades. *Alineación y suspensión* impiden que las sociedades extemporáneas lleguen a constituirse en auténticas sociedades políticas. En el presente este es el caso de México.

La revisión de la historia de México muestra que por diferentes razones México desde siempre ha sido una nación dependiente de las sociedades hegemónicas.

Hecho que permite sostener la tesis de que México no ha sido ni es una sociedad política.

Por último, nuestras reflexiones han permitido ver que la diferencia fundamental entre estos tipos de sociedades: contemporánea y extemporánea, globalizadas y globalizantes, políticas y no políticas reside en que la sociedad contemporánea se conoce, posee el conocimiento existencial, mientras que la extemporánea no. Para comprender la importancia de este tipo de conocimiento es necesario formular las siguientes preguntas: a) ¿qué es el conocimiento existencial? y b) ¿por qué unas sociedades se conocen y otras no?

Estos son las problemáticas que se discutirán en el siguiente capítulo.

Capítulo 2. Conocimiento y Sociedad

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, imprescindibles e inalienables del hombre, a fin de que esta Declaración, constantemente presente en las mentes de los miembros del cuerpo social les recuerde siempre sus derechos y deberes; a fin de que pudiendo en todo momento ser comparados los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo con el objeto de toda institución política sean así más respetados; y a fin de que las reclamaciones de los ciudadanos fundadas desde ahora en principios e indiscutibles, resulten siempre en el mantenimiento de la Constitución y en la felicidad de todos. *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* hecha por la Asamblea Nacional de Francia.

Acerca de la palabra conocimiento

Conocimiento es una palabra clara-obscura como lo son realidad, poder, democracia u objetividad. Pareciera que es un término unívoco que es susceptible de ser usado en diferentes campos semánticos. Más allá de las precisiones técnicas propias de los especialistas, las cuales determinan en último instancia lo que es y debe ser el conocimiento, conocimiento es una palabra evidente. Actualmente su evidencia está determinada por la importancia de la ciencia para la vida humana. En el doble sentido de que todo aquello que es designado como conocimiento tiene que ver necesariamente con las ciencias ya establecidas (teorías) o con la exigencia de que para que *algo* quede reconocido como conocimiento debe seguir los procesos lógicos y epistemológicos de la ciencia (metodología científica). O bien, analizar el conocimiento (cuando es objeto de estudio) desde la perspectiva que han abierto disciplinas tales como la sociología, la historia y la filosofía de la ciencia, o a la manera de la epistemología.

Conocimiento es conocimiento científico. Esta equivalencia parece estar bien justificada por los siguientes aspectos de la ciencia.

1. Los logros alcanzados por las diferentes disciplinas científicas contribuyen a la univocidad de la palabra conocimiento. Por ejemplo exploración del espacio galáctico y del mundo atómico y subatómico, el desciframiento de diferentes genomas. Es decir, su carácter pragmático es determinante para trazar las fronteras entre lo que es conocimiento y lo que no lo es.
2. La importancia político-social de la ciencia para la humanidad de nuestros días es tal que sin ésta es inconcebible, simplemente inconcebible, la actual población mundial: sobre 6, 400, 000, 000 de seres humanos. Para bien apreciar este hecho no se debe pasar por alto que el grueso de la población mundial habita en naciones/regiones pobres, en las cuales el quehacer científico es un fenómeno de *otro mundo*. Aunque es preciso señalar que tales naciones y regiones de la humanidad no se encuentran absolutamente marginadas de los frutos de las ciencias. Por ejemplo, los logros científicos prolongan las vidas miserables (ciertamente por “razones humanitarias”) de millones de personas en África. Por otra parte, no hay que olvidar que cuando aquí se habla de “nuestra” sociedad no se hace referencia a la sociedad mexicana ni a la sociedad en general, sino a la sociedad prototípica y hegemónica que funda y da sentido a nuestra época. Es decir, la sociedad que desempeña el papel de *faro* de la humanidad. (Sabemos que actualmente se duda de que haya este tipo de sociedades, en virtud de la expansión mundial de la democracia. Sin embargo, dos hechos (¿triviales?) la confirman: A. Los continuos y crecientes movimientos migratorios hacia las sociedades ricas. Si bien es cierto que esto obedece a un sustantivo deterioro de la “calidad” de vida

en las sociedades pobres, no lo es menos que esto sigue estando íntimamente asociado con el bienestar de las sociedades ricas, e independientemente de que éstas también experimenten una baja en su calidad de vida. El hecho insoslayable es que representan para bien o para mal el ideal de vida material para la mayoría de la humanidad. B. La humanidad, rica y pobre, pero de modo especial la pobre afianza directa e indirectamente a la sociedad hegemónica como la sociedad faro. En el sentido de que no hay ninguna contra-corriente política ni social ni económica que le haga frente a la globalización. Por esta razón los movimientos de resistencia, que han provocado cierto entusiasmo entre los intelectuales democráticos de las sociedades hegemónicas, son vistos e interpretados como *la vanguardia*. En realidad éstos tienen poco eco en la sociedad, no así en la prensa. Esto obedece a que no representan ningún proyecto social alternativo. Esto es relevante porque a pesar de la globalización del comercio y consumo los seres humanos vivimos en espacios sociales específicos con necesidades y problemas no menos específicos. Para decirlo con palabras de Touraine: “consumimos los mismos productos, y especialmente las mismas marcas en cualquier parte del mundo, pero esto no significa que formemos una sociedad mundial”. Esta manera concebir los movimientos de resistencia no es propia de nuestros días. Hay que recordar las revueltas estudiantiles de la década de los sesentas, las cuales irrumpen en los Estados Unidos para después entenderse a Europa y el resto del mundo. Ayer como hoy este tipo de movimientos se *leen* como movimientos sociales vanguardistas. Como el “grupo” social que encarna potencialmente el cambio en la sociedad (post) industrial. En esta interpretación “ingenua” se funda en aquella otra no menos ingenua de los años sesenta (Marcuse y Revel)

de que en el seno de la sociedad de la información se encuentran los elementos básicos para su transformación. En cualquier caso defendemos la tesis de que la sociedad-faro es vigente en nuestros días. Esta caracterización de la sociedad prototípica y hegemónica no debe entenderse moralmente. Pues no la sumimos como la sociedad intachable, sino sólo como la sociedad cuya calidad de vida ejerce un poder sobre el resto de las formas de vida. Ya que no hay que perder de vista que la sociedad hegemónica no es única, sino por el contrario múltiple. Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, Canadá, etcétera. Esta diversidad fortalece a la sociedad hegemónica tanto en el plano *material* (económico, político, cultural) como *ideológico* y esto en dos sentidos: a) esta sociedad aparece la sociedad mejor posible jamás conformada, y b) suaviza su hegemonía fundada en el poder económico y militar. Por último, no se debe confundir el sentido de nuestra idea expresada en “cuyo pilar fundamental es el conocimiento científico”, el cual pretende llamar la atención sobre la importancia real de las ciencias en la vida cotidiana de los seres humanos; dejando de lado el ideal – por cierto ya superado por el desarrollo *belicoso* del capitalismo, aunque resucitado por el marketing de los consorcios farmacéuticos- que ve en la ciencia la superación de la “miserias” naturales de hombre, y también de las sociales. Para concluir estas observaciones se debe enfatizar que uno de los factores que ha contribuido de manera especial a que la sociedad *europaea* –aquí incluyo a la sociedad estadounidense- se encumbre en la historia es precisamente la ciencia y la tecnología.) De este modo, el conocimiento socialmente relevante es el conocimiento científico.

3. Las prácticas científicas han devenido un factor fundamental para la sociedad contemporánea tanto en términos económicos como sociales. En la sociedad

hegemónica las ciencias y las tecnologías constituyen los hilos básicos de la vida. Por una parte, son fuentes de plusvalor (biotecnología, bioquímica, ciencias médicas, física de materiales, nanotecnología); por otra, son elementos substanciales de la cotidianidad del ciudadano promedio de la sociedad hegemónica contemporánea: servicios médicos, confort, ocio. Aun en la sociedad extemporánea los contactos con las ciencias y las tecnologías están presentes. Aunque de forma modesta y restringida. Un ejemplo, después de cien años de telefonía comercial en México de cien habitantes 14 tienen teléfono. Y ciertamente, este hecho es celebrado, desde el punto de vista demográfico, como un avance admirable, sí no en rango mundial, sí en el plano “latinoamericano”.⁶⁹ Aquí es prudente recordar que precisamente el carácter económico-social de las ciencias ha llevado a las sociedades extemporáneas a buscar caminos novedosos (cortos) para impulsar el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Sin mucho éxito.

La omnipresencia de la ciencia conduce a concebir el conocimiento como conocimiento científico. Por otra parte, se deja de lado la noción de conocimiento basada en las ciencias informáticas y de la comunicación, cuya expansión y aceptación es contundente, porque es una noción más cercana a la ideología de la Globalización que al quehacer científico mismo. Es decir, es un fenómeno netamente (trans) económico. Aunque este hecho no niega en forma alguna la influencia del proceso de globalización en el quehacer científico. Influencia nociva que experimentamos en todos los espacios sociales que tienen que ver de una u otra manera con el conocimiento. Considero que su efecto nocivo se ve con claridad en las ciencias sociales (y humanas). Ya que éstas se encuentran como en

⁶⁹ Cf. Los últimos datos de INEGI: líneas telefónicas al 2002: 14, 261.8; densidad telefónica: 14.6.

estado letárgico, o de embriaguez. Las siguientes palabras de Deleuze y Guattari expresan sin rodeos esta misma idea: “Por último se llegó al colmo de la vergüenza cuando la informática, la mercadotecnia, el diseño, la publicidad, todas las disciplinas de la comunicación se apoderaron de la propia palabra concepto, y dijeron: ¡es asunto nuestro, somos nosotros los creativos, nosotros somos los *conceptotes*! Los acontecimientos por sí solos son exposiciones, y los conceptos por sí solos, productos que se pueden vender. El movimiento general que ha sustituido a la Crítica por la promoción comercial no ha dejado de afectar a la filosofía. El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o en el artista”.⁷⁰ En consecuencia, hablar de conocimiento se reduce a hablar de conocimiento científico.

Es claro que aquí estamos hablando de las ciencias naturales (y de sus herramientas por excelencia, las ciencias formales), y de manera especial de la física, que continua siendo la reina de las ciencias. También resulta oportuno recordar que la emergencia de esta concepción, en cuanto comprensión dominante acerca del conocimiento, no es reciente. La podemos rastrear desde los albores del siglo diecinueve y atraviesa soberanamente todo el siglo veinte con diferentes figuras, a pesar de las diferentes contrapropuestas historicistas y hermenéuticas que tienen lugar durante esos dos siglos, entre las cuales destacan las de Marx, Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer. Concepción que parece dominará buena parte del siglo veintiuno.

⁷⁰ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 16.

La importancia de semejante hecho descansa en que muestra dos cosas. A) Las ciencias sociales y las mismas disciplinas humanísticas - y a la cabeza de éstas la filosofía- han sido incapaces de construir sus propios criterios de verdad, de cientificidad. Lo cual las ha llevado a sucumbir al encanto de la cientificidad fuerte. Ni siquiera el marxismo en sus diferentes modalidades fue la excepción. Si a esto le añadimos el imperio del '*scribo, ergo sum*', entonces se comprenderá su actual condición de auténticas muertas-vivientes, sepultadas en los centros "de enseñanza e investigación" sin ninguna resonancia en la sociedad.⁷¹ B) El peso y la vigencia de la concepción de conocimiento basada en el conocimiento científico ha conducido a la siguiente equivalencia: Conocimiento = conocimiento científico. Esto significa que: a) el conocimiento (conocimiento científico) es una representación social en la sociedad hegemónica, en virtud de que éste es una institución social básica; y b) otras formas de conocimiento han sido desplazadas al terreno del no-conocimiento, o bien del pseudo conocimiento, por ejemplo la filosofía.⁷² Tal es la contundencia de la ciencia.

Las consecuencias de este fenómeno están a la vista. De ellas conviene destacar el surgimiento del pensamiento cientista que se concretiza en teorías filosóficas, sociológicas, epistemológicas o psicológicas de corte neopositivista. Teorías que se descubren a fin de cuentas como elaboraciones ingeniosas a partir de los éxitos de las ciencias naturales y formales con la finalidad implícita o explícita de construir un concepto único de ciencia, y por lo tanto de conocimiento. Las últimas figuras de este tipo de pensamiento son las generalizaciones de las teorías de la termodinámica, de sistemas y del caos. Con estas generalizaciones tiene lugar la

⁷¹ Actualmente esta concepción de conocimiento sigue dominando, aunque trivializada por la ideología del marketing, apoyo básico de la Globalización.

⁷² Cf. S. Moscovici, *La psychoanalyse son image et son public*, Paris, PUF, 1976.

cosificación del conocimiento científico, esto es, la idea de que el conocimiento científico en general, y el científico social en particular, guarda escasos vínculos con el resto de las problemáticas sociales. Lo cual implica que el quehacer científico es concebido como una práctica que puede desarrollarse en cualquier sociedad cumpliendo únicamente con ciertos requisitos: presupuesto suficiente, infraestructura, y *mucho amor al conocimiento*. Dicho sea entre paréntesis esta es precisamente la idea de conocimiento que domina en las sociedades extemporáneas las cuales buscan “acortar” los tiempos (que son indeterminados) propios del quehacer científico. Durante más de treinta años Conacyt ha intentado infructuosamente varios caminos para alcanzar tal propósito: importación de tecnología, apoyo masivo al postgrado por ejemplo. Una consecuencia de la cosificación del conocimiento que no se puede dejar de mencionar es el surgimiento del pensamiento neoconservador que domina en amplios sectores de las disciplinas sociales y humanas. A modo de ejemplo pensemos en el pensamiento político contemporáneo.

Las presentes acotaciones sobre la palabra conocimiento permiten ver que se trata, en efecto, de una palabra clara-obscura. Pues, por una parte, *detrás* de su supuesta univocidad se encuentra un complejo de problemas de diferente naturaleza: social, económica, ideológica. Por otra, se halla el imperativo de que la auténtica reflexión acerca del conocimiento, es decir, en cuanto es considerado como objeto de estudio, es aquella que lo analiza científicamente. De estos principios, supuestos y exigencias se sigue que la mejor idea de conocimiento es aquella que lo comprende como: "En general, una técnica para la comprobación de un objeto cualquiera o la disponibilidad o posesión de una técnica semejante. Por técnica de comprobación se entiende cualquier procedimiento que haga posible la

descripción, el cálculo o la previsión controlable de un objeto; y por objeto se entiende cualquier entidad, hecho, cosa, realidad o propiedad, que pueda someterse a tal procedimiento".⁷³

El conocimiento existencial

Si partimos de esta concepción de 'conocimiento', entonces: a) lo que se espera de nuestro análisis es un tratamiento *científico* de los problemas señalados en las preguntas ¿qué tipo de conocimiento es el conocimiento existencial? y ¿cómo se conocen las sociedades?; b) la cuestión central de las preguntas planteadas descansaría en dar cuenta del proceso auto cognitivo de la sociedad, en donde nuestro objeto de estudio sería a fin de cuentas *la sociedad* misma y las preguntas originales se transformarían en ¿qué es la sociedad? y ¿cómo funciona?; y c) el conocimiento científico es asumido como una entidad que escapa a toda determinación extracientífica.

Este tipo de análisis no lo realizaré. No soy científico, por un lado, y por el otro, un estudio de esta naturaleza conduciría de manera directa a reafirmar que conocimiento = conocimiento científico. Por otra parte, en el presente trabajo el estatus del conocimiento (=conocimiento científico) en la sociedad contemporánea constituye uno de los problemas que se encuentra en tela de juicio, en discusión. Además, debemos recordar que el conocimiento científico siempre está precedido por la pregunta. ¿qué, por qué y para qué conocer?, la cual lo muestra como un medio. Estas preguntas son importantes porque permiten situarlo en la constelación de las estrategias, instrumentos humanos específicos desarrollados

⁷³N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 1995. Artículo sobre el *conocimiento*.

por una sociedad con la finalidad de alcanzar *x* y *y* metas, esto es, como un medio. Aun en el caso de concebirlo como el producto de una actividad absolutamente desinteresada hay algo que le proporciona valor y sentido, por ejemplo el placer, el poder o el amor a la verdad, o bien honor y prestigio. Desde cualquier perspectiva que se le analice el conocimiento no es un fin en sí mismo. Esto es válido para cualquier época. Para evitar confusiones debemos distinguir entre el papel del conocimiento (= ciencias) en la sociedad (cualquiera que sea ésta) y la idea que cada sociedad y época tiene del mismo. Pues en la mayoría de los casos las coincidencias entre ambos son pocas, como bien lo muestra nuestra época.

Otra dificultad, estrechamente conectada con la anterior, es el hecho de que si la sociedad es la diversidad de individuos y de instituciones que la conforman, entonces debemos aceptar que el conocimiento que ésta tenga de sí misma no es otra cosa que lo que se conoce como "el imaginario colectivo", "conciencia colectiva", "identidad cultural", o cosas semejantes. Esto implica a su vez que toda sociedad posee un "imaginario colectivo o/y conciencia colectiva o/e identidad cultural". La consecuencia lógica de estas premisas es que nuestra pregunta es trivial: toda sociedad de una u otra forma y en mayor o menor medida se conoce. Estas dificultades, y otras parecidas que se siguen de reducir *el conocimiento* al conocimiento científico (ciencias fuertes/duras), las empezamos a superar si *aceptamos* de modo provisional, *hipotéticamente*, la existencia de otra forma de conocimiento más originario e íntimo a la vida-humana, el cual fundamenta todas las restantes formas de conocimiento (común, por experiencia, incluido el

conocimiento científico). A este conocimiento lo denominamos *existencial*.⁷⁴ Esta peculiaridad del conocimiento existencial no se debe confundir con la idea trivial y sin sentido de que éste proporciona o determina los contenidos de las ciencias. En este respecto la ciencia es en absoluto autónoma. Y podríamos afirmar que a mayor grado de autonomía mayor es su objetividad. El conocimiento existencial el conocimiento científico en el sentido de que determina los fines del mismo, es decir, le otorga su lugar en el complejo mundo social.

Es precisamente el conocimiento existencial, el conocimiento aludido en la pregunta que ha mostrado al conocimiento como un medio. Su precedencia no sólo es lingüística, lógica y temporal, sino también histórica. Histórica porque el conocimiento existencial es un acto fundador, y por tal razón es fundamentalmente un fenómeno mítico. El cual a lo largo de la historia ha tomado diferentes figuras: un pacto entre la divinidad y un pueblo, un linaje antiquísimo (con o sin ascendencia divina) o el surgimiento de una nueva raza, un proceso revolucionario, un consenso social, una teoría crítica de la sociedad. Es claro que estas figuras son sólo eso.

El conocimiento existencial es fundador porque es creador. Lo cual sólo es posible porque es un fenómeno destructor-constructor. Destructor porque derriba lo vigente, y constructor porque implica necesariamente la superación del mundo caído. Se trata de una ruptura. La ruptura contempla tres momentos: a) el presente destruido que se transforma en pasado, aquí se hablaría del pasado estrictamente histórico; b) el presente que es desolación: material, emotiva y social; y c) el futuro que es proyección de los *fines* de la política, de la economía, de

⁷⁴ Nos hemos decidido por usar 'conocimiento' y no sabiduría, o algún término semejante en razón de que: a) originariamente el conocimiento es conocimiento de la vida humana; b) el conocimiento científico está fundado, como veremos en este ensayo, en cierta idea compleja proyectiva de la vida-humana, de historia, de

la sociedad, en fin de la vida humana. La relación de los tres momentos no es cronológica, sino histórica. Esto es, en la medida que el futuro es la proyección de los fines humanos se revela como lo fundamental, en el sentido que el presente (desolación) se nutre de él. Pero como el futuro es lo que todavía no es el presente se muestra como el medio a través del cual el futuro se concretiza. De esta manera, futuro y presente conforman una sólida y única realidad. Mientras que el pasado se vuelve una ocasión para justificar el presente y el futuro. Así, quedan integrados los tres momentos que constituyen el conocimiento existencial. Con él tiene lugar la institución de los fines de la vida humana y los medios que posibilitan alcanzarlos. Como el conocimiento existencial es un proceso destructivo-constructivo lo que se instituye es un nuevo mundo humano. Mas la institución del nuevo mundo humano no es inmediata, sino que también es un proceso, que puede frustrarse en cualquier momento. Por lo cual ese nuevo mundo es inicialmente *ideal y proyectivo*. Con esto se quiere decir que la instauración *real* del nuevo mundo humano es un asunto a futuro. Lo cual, a su vez, significa que el futuro concretiza el presente. Pero como el futuro es lo que todavía no es, entonces el presente se revela como el momento preciso para construir las estrategias y herramientas para concretizarlo. Así, el presente materializa el futuro.

Para la sociedad fundada en conocimiento existencial el presente y el futuro son dos caras de la misma realidad. No podría de ser de otra manera, pues lo que está en juego no es otra cosa que el destino del ser-humano. Pero como él siempre vive en espacios y condiciones específicas el conocimiento existencial aparece también en determinados espacios humanos. Esto es, en ciertas sociedades. Con esta

sociedad, que lo antecede y lo rebasa; y c) esta idea, como en el caso del conocimiento científico, implica una

aseveración no se pretende sostener la idea de que algunas sociedades están predeterminadas para que en ellas aparezca el conocimiento existencial y en otras no. La cuestión es otra y tiene dos aspectos. 1. El conocimiento existencial no es un rasgo inherente del género humano. En el sentido de que no se trata de una experiencia que tarde o temprano toda sociedad vive. 2. El conocimiento existencial está “condicionado” por la forma específica como comprende cada sociedad las relaciones intersubjetivas, las relaciones con la naturaleza, con la divinidad, y especialmente con las otras sociedades. Es decir, por su posición en la historia. El conocimiento existencial es un fenómeno humano contingente. Y es precisamente su carácter contingente lo que hace únicos a los procesos históricos y únicas a las sociedades.

De esta manera la diferencia fundamental entre la sociedad contemporánea y la extemporánea es que la primera ha experimentado el conocimiento existencial, la segunda no.

La inexperiencia del segundo tipo de sociedad respecto del conocimiento existencial la lleva a emprender la búsqueda *sin orientación* por asemejarse lo más posible a la sociedad prototípica. En esta aspiración *sin sentido* se descubre que entre ambas sociedad no hay amistad o enemistad, sino solamente dominio y sometimiento. Ya que entre ellas no media la dialéctica amigo-enemigo. Pues, “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio. En la medida que no deriva de otros criterios, esa distinción

disposición consciente para lograr su construcción, la cual manifiesta el carácter instrumental del conocimiento.

se corresponde en el dominio de lo político con los criterios relativamente autónomos que proporcionan distinciones como la del bien y el mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc. Es desde luego una distinción autónoma, pero no en sentido de definir por sí misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas. ...El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación".⁷⁵ Sin la figura del enemigo es casi imposible que una sociedad se constituya en sociedad política. Pues, éste representa simultáneamente el adversario, la amenaza y lo extraño, lo diferente. En este sentido el ejército y la sociedad política coinciden: sin enemigo no hay razón de existir. Así, la intensidad de disociación, disgregación en la sociedad mexicana es alta.

Con el propósito de destacar desde otra perspectiva el peso e importancia del conocimiento existencial me ha parecido oportuno recordar la singular comprensión de *interés* de Heidegger, la cual ocupa un lugar especial en su pensamiento. El pensador alemán afirma: "*Inter-esse* heisst: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren".⁷⁶ La importancia de la comprensión heideggeriana de 'interés' reside en su apelación al sentido original del término alemán *interesse*, que proviene del latino *interest*. El cual se compone de la preposición *inter* y de la declinación/flexión del verbo *esse* (ser) en tercera persona singular *est*. De esta manera *interesse* se compone de la preposición *inter* que significa básicamente entre, de ahí derivan palabras como internacional = entre naciones, y de *esse*, que es la forma latina del infinitivo del

⁷⁵ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 56-57.

⁷⁶ M Heidegger, *Was heisst Denken?* en *Gesamtausgabe I. Abteilung Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976*, Frankfurt am Main. V. Klostermann, 2000, p. 131.

verbo ser. La conjunción de estas dos palabras que constituyen *interesse* le permiten a Heidegger interpretar interés como ‘ser y estar entre’. La comprensión heideggeriana de interés arriba citada contempla tres elementos: a) *unter und zwischen den Sachen sein*, b) *mitten in einer Sache stehen*, y c) *und bei ihr ausharren*.

a.1) *unter und zwischen der Sachen sein* se traduce como ‘ser y estar entre las cosas’. Sin embargo, su auténtico significado aparece cuando se pregunta por el sujeto de esa expresión. ¿Qué es y está entre las cosas (*Sachen*)? Ciertamente no una cosa (*Sache*), ya que una cosa no puede destacar y ocupar un lugar especial respecto de las demás cosas porque comparten el mismo rango óntico: ser cosas para.... Quien es y está entre las cosas es un ente de otra naturaleza: el ser-humano. Éste es y está entre las cosas, las cuales conforman su *mundo* (*unter und zwischen der Sachen sein*), porque las cosas naturales y artificiales son para él.

b.1) *mitten in einer Sache stehen* se traduce como ‘encontrarse en el centro de una situación’. Aquí centro nada tiene que ver con una cuestión espacial, se trata de un centro humano a través del cual todo cobra significado y valor, es decir, *sentido*. El *sentido* de las cosas y del ser y estar entre las cosas. Pues no hay que olvidar que quién es y está (*sein* y *stehen*) entre las cosas, que constituyen una situación (*Sachen* = situación), como *centro* es el ser-humano. Así, ser y estar en el centro de una situación significa, en última instancia, ser responsable por esa misma situación, estado de cosas, en el cual tiene lugar en cada caso nuestra vida.

c.1) *und bei ihr ausharren* se traduce como ‘y en ella (en la situación, estado de cosas=*unter und zwischen den Sachen sein*) permanecer a pesar de las

dificultades'. Este permanecer se descubre como un pertenecer a esa situación humana que nos es fundamental, es decir, en el sentido de que nos fundamenta. Así, el estado de cosas y cuyo centro somos (y estamos) es a fin de cuentas una causa (*Sache*). Esto implica que cuando se pertenece a M, se lucha por M.⁷⁷

Como se puede observar, el *interés* heideggeriano está íntimamente relacionado con el sentido que tiene la vida humana a partir de su pertenencia a cierta situación humana, donde 'situación humana' significa 'comunidad humana'. Por otra parte, la pertenencia de la que se trata aquí es especial, pues no se puede traducir a la lógica de clases, que se representa con la siguiente fórmula ' $a \in A$ '. *Pertenecer* a una comunidad humana no es un asunto indiferente, sino por el contrario el hecho más significativo de nuestra vida, pues es a través de esa pertenencia la vida-humana es *informada*: ésta determina lo sano, lo insano, lo bueno, lo malo, lo sacro, lo secular, lo masculino, lo femenino, el trabajo, *etcétera*. Semejante *interés*, es precisamente el núcleo del conocimiento existencial. Desde esta perspectiva la pregunta que se nos impone es ¿cuáles son los hechos que manifiestan ese *interés* que orienta y determina a la sociedad mexicana como un mundo propio de ciertos sujetos específicos, los mexicanos?

Como se podrá ver, el conocimiento existencial es un conocimiento que funda y da sentido a la vida-humana, y en consecuencia a todo aquello que gira en torno de ella: *el mundo*. Es el conocimiento que determina, en cada caso, *lo humano del ser-humano*.

La primera formulación histórica de este conocimiento tiene lugar en la cultura griega. Apolo afirma: Conócete a ti mismo.

⁷⁷ La exposición completa de esta idea se encuentra en la obra fundamental de Heidegger: *Ser y Tiempo*.

La sentencia delfica “Conócete a ti mismo”

En primer lugar debemos destacar que el 'conócete a ti mismo' es un oráculo. Este dato es relevante en virtud de que este tipo de mensaje, expresado en forma de sentencia (un pensamiento breve y ambiguo, pero que en todo caso es un juicio imperativo), ocupa un lugar preponderante en la vida pública y privada de los griegos. En el sentido de que la necesidad de consultar el oráculo de Delfos aparece cuando la vida humana sufre una sacudida severa, cuando la tranquilidad, la certeza y la seguridad que ofrece el mundo cotidiano, cuya principal característica es su firmeza, se desvanecen, y la vida humana queda en vilo. Esto es, la necesidad del oráculo aparece cuando la vida humana se encuentra en crisis. Esta es la razón por la cual la responsabilidad humana se manifiesta con todo su peso frente a la sentencia oracular. Pues, la interpretación que exige el oráculo (mensaje breve y ambiguo) debe proporcionar, por lo menos, los indicios elementales que conducen a la construcción de la *salida* de la crisis que experimenta la vida humana. El oráculo es, en suma, uno de los mayores retos para el hombre griego: ya que, en última instancia, él sanciona, justifica, las posibilidades y las manifestaciones más plenas de la libertad humana en la comunidad griega. En segundo lugar, no debemos perder de vista la relevancia de lo público respecto de la vida, en el sentido de que es precisamente lo-público (político) lo que determina la vida humana en cuanto tal. Esta es una de las razones que permiten comprender, por ejemplo, “la minoría de edad” de las mujeres griegas: vivieron excluidas de la esfera pública. Es decir, *lo-humano* de la vida humana está dado por las cosas comunes (*tá koina*/públicas). De esta manera, cuando lo público está en crisis la vida-humana colectiva y particular

también. Estos hechos nos sugieren que debemos guardarnos de realizar una interpretación literal del oráculo, es decir, reducirlo a un mandato moral, cuyo destinatario sería en todo caso un individuo: Emanuel, Teodora, o Leopardo.⁷⁸ Aquí nuevamente la claridad de pensamiento del oscuro filósofo de Éfeso es fundamental. Éste nos dice: "El señor, de quien son los oráculos de Delfos, ni dice ni oculta nada, solamente indica" (Diels-Kranz B 93). El "ni dice ni oculta nada" del oráculo significa que éste nunca ordena hacer esto o aquello. Pues, en caso de hacerlo el ser-humano estaría determinado por el dios de Delfos, por el *oráculo*. En suma, por una entidad suprahumana. De este modo, el oráculo es sólo un medio, la *voz*. Por otra parte, en la medida que éste "solamente indica" debemos comprender semejante peculiaridad de la voz oracular no sólo como un hecho incontestable de que el ser humano no se encuentra bajo la tutela divina, sino también como aquello que lo muestra como un ser esencialmente responsable de su hacer: y en primer término responsable de la interpretación que haga del *oráculo* mismo, el cual únicamente da signos/señalamientos (indica) de qué debemos reflexionar y elegir entre los diferentes caminos, que conducen a la superación de la crisis, los cuales son construcciones estrictamente humanas, y que emergen ante la crisis.

El principio "conócete a ti mismo" tampoco debe interpretarse como una cuestión individual, y asumirlo como una búsqueda introspectiva/psicológica o un examen epistemológico-moral. Sino antes bien como un asunto eminentemente humano general que tiene como referente inmediato nuestra sociedad, la sociedad humana,

⁷⁸ En el período del helenismo, que comienza con la conquista de Grecia por Filipo y se consolida con Alejandro, es decir, durante el período en el cual las grandes *construcciones griegas* (*polis*, democracia) se desvanecen, y otras (filosofía, teatro) palidecen, apareció una filosofía centrada en el individuo (estoicismo), que interpretó la sentencia delfica como un asunto personal. La muerte de la *polis*, origen y fundamento de la sentencia, es lo que posibilita esa comprensión de la sentencia delfica. Con esto queremos decir que a pesar de

una cultura, o bien la humanidad. Este hecho deja ver la complejidad del principio 'conócete a ti mismo'. La interpretación que hace Hegel de este principio en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* tiene esa orientación: "El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos y, por lo mismo, el más alto y difícil. *Conócete a ti mismo*; este precepto absoluto, no tiene (ni tomado en sí ni allí donde se le encuentre expresado históricamente) el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares (carácter, inclinaciones y debilidades del individuo), sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, de la esencia misma en cuanto espíritu".⁷⁹ Mas como hoy en día Hegel, al igual que otros representantes de los grandes discursos, ha caído en desgracia; ya que es el filósofo de lo universal por excelencia, y contra lo cual lucharon no sólo sus adversarios contemporáneos Schopenhauer y Kierkegaard, más tarde Nietzsche, sino también muchos de nuestros contemporáneos después de *la gran desilusión*, de la caída de Occidente, los postmodernos. A pesar del descrédito de las interpretaciones generales, o más bien: universalistas de este principio hay algunos pensadores contemporáneos que lo comprenden como un problema humano general propio de una sociedad, de una cultura, o de la humanidad. Nuevamente escuchemos al maestro del pensamiento complejo. En *Pensar Europa* Morin afirma: "Por último, y sobre todo, es difícil pensar Europa después de Europa. ¿Cómo escapar a la idealización eufórica y a la vanidosa autocomplacencia tan extendida todavía? Deberíamos saber, sin embargo, que aquello que parece más fácil es lo más difícil: conocerse a sí mismo". (p. 23). Es claro, el sujeto de esta expresión no es Morin ni los franceses, sino *los*

este antecedente, cuya vida se prolongó durante casi seis siglos, lo capital de la misma continua siendo la *polis* que es su fundamento histórico, esto es, lo-político en sentido amplio. Hoy diríamos: la sociedad. política

⁷⁹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México, Porrúa, 1986, p. 201.

europeos. Y por supuesto, lo que el filósofo pone en la mesa de discusión no es otra cosa que la vida de los europeos vista desde el futuro; o por lo menos, la necesidad urgente de ocuparse de ella en cuanto fenómeno colectivo que rebasa la idea de sociedad: como cultura.

En cualquier caso dirigimos nuestra vista otra vez hacia los viejos griegos: *origen* del principio 'conócete a ti mismo'.

Tres filósofos y el principio 'Conócete a ti mismo'

Para empezar citemos al más joven de la tríada filosófica griega: Aristóteles. Éste afirma en su *Política*: "Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco" (1253 a 12-16). A este hecho hay que añadir: "La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida pero subsiste para el vivir bien"(1252 b 8).⁸⁰ Apenas tenemos que decir que las ideas aquí expuestas son centrales en el pensamiento de este filósofo. Respecto de la primera tesis aristotélica podemos comentar que la primacía de la ciudad frente al individuo/ciudadano quiere decir que las condiciones óptimas para el desarrollo humano, de los ciudadanos, son una cuestión política. En el sentido de que la ciudad es el conjunto de relaciones y condiciones humanas que permiten que la vida humana se manifieste en su esencia. Esto es, en su plenitud. Así, el

⁸⁰ Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2000.

individuo, el ciudadano, el ser-humano alcanza su realización humana por la ciudad.

Lo relevante de esto reside en que para alcanzar el *fin* intrínseco por antonomasia de la *polis* es necesario conocer que el individuo supone la existencia de la *polis*. O sea, conocer la naturaleza humana y la de la ciudad; pues, la ciudad, hoy diríamos la sociedad, y el individuo conforman una unidad. La eliminación de cualquier factor significa la destrucción de semejante unidad, de la *polis*. La consecuencia natural de esta concepción de la sociedad humana y del ser-humano consiste en el hecho de que no toda ciudad/colectividad humana experimenta la preeminencia de la ciudad respecto del ciudadano. Es decir, aún cuando la primacía de la ciudad sobre el ciudadano es una cosa connatural de la ciudad/sociedad, su concreción exige un cuidado explícito de la vida humana. Esta es la razón por la cual afirma Aristóteles que si bien es cierto que la Ciudad tiene su origen *material* en las necesidades humanas y en la satisfacción de las mismas, también lo es que el fin de ésta las trasciende; ya que su fin consiste en: *vivir bien*. Y ciertamente este es el fin último de la *polis*. Aquí 'fin último' significa que todo lo que tiene lugar en la *polis* está orientado y subordinado a éste. *Vivir bien (bona vita)* es el problema central de la *polis y del ciudadano*. Este hecho implica la necesidad de reconocer que la vida *debe vivirse de determinada manera, y no de cualquiera forma*. Dicho en otras palabras, para que la vida humana se revele como auténticamente humana es necesaria la reflexión y ocuparse expresamente con la vida humana misma. Esta preocupación es precisamente el conocimiento existencial, cuya importancia es de primer orden; pues, éste juega el papel de razón rectora del desarrollo de la ciudad, de la sociedad, de la vida de los ciudadanos. Sin este conocimiento la vida humana que siempre tiene lugar en

sociedades, ciudades particulares, está determinada desde *afuera*. Es claro que desde *afuera* quiere decir que fuerzas extrañas, ya naturales ya humanas, ya divinas (y no importa investigar si estas entidades divinas existen o no), van abriendo las sendas que deben transitar las sociedades en las cuales *vivir bien/la vida buena* no constituye el fin de la vida humana y de la sociedad. Dicho con Castoriadis, se trata de una sociedad *instituida*, la cual “pone gran cuidado en no hacer de nuevo otras ‘cosas’, otro ‘sujeto’ u otra ‘idea’”. De una sociedad que se cuida celosamente de evitar la autoalteración, y de esta manera ubicarse en la periferia de su *época*, es decir, respecto de los agentes de la historia: la sociedad hegemónica. También la podríamos llamar una sociedad no-política. Esto último no debe de sorprendernos ni llevarnos a confusiones innecesarias. Pues el criterio elemental para determinar si una sociedad es política o no es la idea de que la *sociedad existe con el fin de garantizar la vida del ciudadano*. Idea capital del pensamiento filosófico moderno, que va de Hobbes a Rawls, pensamiento que ha suministrado las ideas, los conceptos, las nociones sobre las cuales descansa todavía la sociedad de *nuestros días*. Si tomamos este criterio en todo su peso, entonces debemos reconocer que existen sociedades no-políticas. Es decir, sociedades en las cuales la vida del ciudadano no constituye el núcleo de la vida-en-sociedad. Sin embargo, este hecho no obsta para que en ellas tenga lugar el quehacer político, o si se prefiere: la política. Es claro que aquí ‘política’ se entiende es sentido corto: administración y ejercicio del poder. A modo de ejemplo superlativo de sociedad no política pensemos en las sociedades africanas sudsaharianas. Estas sociedades humanas –como es de sobra conocido– están lejos de los principios teóricos y prácticos elementales que hacen de un conjunto de grupos humanos una sociedad política, según la tradición occidental y que es la

dominante. Sin embargo, es innegable que en tales sociedades hay actividad política. Y es irrelevante si la praxis política en dichas sociedades es de tendencia democrática, dictatorial, socialista o comunista, o si posee otro rostro.

Aun cuando la sociedad no-política la podemos rastrear a lo largo de la historia todavía no ha sido conceptualizada, y esto por diversas. Aquí no es lugar para hacerlo ni para discutir las razones que han retardado su tratamiento específico. Sin embargo, veremos de manera sucinta como aparece en un texto básico del pensamiento político: *El Príncipe*. Maquiavelo en el capítulo IV, *Por qué el reino de Darío, ocupado por Alejandro, no se sublevó contra los sucesores de éste después de su muerte*, aborda precisamente este asunto. El objetivo de este capítulo es discutir la conquista. La conquista de otros Principados (Estados), la cual – según Maquiavelo– es un elemento intrínseco al Estado. Tarde o temprano, de una forma u otra todo Estado tiene que encarar el fenómeno de la conquista: Estado conquistador exitoso o fracasado, Estado conquistado real o tentativo. De su carácter intrínseco deriva la necesidad de su estudio. El punto de partida del pensador florentino, como es usual en él, es la exposición de la naturaleza del Estado. En este caso desde la óptica de las diferentes formas de gobierno. La importancia de éstas descansa en que ellas determinan en última instancia si la empresa conquistadora será exitosa o no. Por ‘forma de gobierno’ debe entenderse las relaciones que se dan entre gobernantes y gobernados a partir del poder. Para Maquiavelo existen dos formas de gobierno básicas: “o por un príncipe que elige de entre sus siervos, que lo son todos, los ministros que le ayudarán a gobernar, o por un príncipe asistido por nobles que, no la gracia del señor, sino a la antigüedad de su linaje, deben la posición que ocupan. Estos nobles tienen Estados y súbditos propios, que los reconocen como señores y les tienen natural afección.

Mientras que, en los Estados gobernados por un príncipe asistido por siervos, el príncipe goza de mayor autoridad: porque en toda provincia no se reconoce soberano más que a él, y si se obedece a otro, a quien además no se tiene particular amor, sólo se le hace por tratarse de un ministro y magistrado". La primera forma de gobierno está representada por el Reino de Francia (que es tomado por Maquiavelo como ejemplo de la formación del Estado) y la segunda por el Imperio Turco. Las diferencias entre ambas son substanciales. De éstas conviene destacar las siguientes: A. En el caso de Francia el depositario del poder político, gobernante o príncipe, es un asunto en disputa. Es decir, existe un grupo social heterogéneo que lo disputa. Esto obedece a varias razones: 1) no hay núcleo natural (predeterminado) del poder, 2) el poder es a fin de cuentas un conjunto de poderes parciales, y 3) el poder político descansa en una serie de equilibrios entre los diferentes poderes parciales. Estos poderes son de diferente naturaleza, por ejemplo económico, demográfico, tradicional-cultural, etc. B. En el caso del imperio Turco el poder político no es objeto de disputa. Es decir, quien lo posee es reconocido como el poseedor indiscutible. C. En el caso de Francia el poder político involucra necesariamente al gobernado, pues parte de la idea explícita e históricamente cierta de que las relaciones entre gobernante y gobernados descansan originalmente en nexos simbólicos. D. En el caso Turco las relaciones entre gobernante y gobernados no supone en modo alguno los vínculos simbólicos. Por supuesto con excepción de la Metrópoli y centro y sede del poder. Por esta razón en este caso el príncipe aparece como el depositario absoluto del poder y esencialmente como administrador. Estas diferencias hacen que, piensa Maquiavelo, la conquista de Estados como Francia sea muy difícil. Pues todo intento de despojo del poder político supone una conmoción de la red de poderes

parciales que lo sustentan, es decir, promueve las revueltas contra el usurpador. En el caso del Turco, como en el de Darío, en cuanto hay una concentración extrema del poder basta eliminar al príncipe para que la conquista sea exitosa. Ya que los nexos entre gobernante y gobernados se reducen a relaciones de sometimiento y administración. Entre ellos no existe un *corpus* simbólico que tamice las relaciones gobernante-gobernados. Por esta razón Maquiavelo afirma: “pero un vez vencido y derrotado en campo abierto de manera que no pueda rehacer sus ejércitos, ya no hay que temer sino a la familia del príncipe; y extinguida ésta, no queda nadie que signifique peligro, pues nadie goza de crédito entre el pueblo”. Esta última sociedad es la sociedad no-política. Las palabras del pensador florentino las debemos (nosotros los mexicanos del siglo veintiuno) tomar al pie de la letra, ya que la sociedad no-política no es un asunto de los anales históricos ni de los imperios fundados en la conquista (Darío, Alejandro, Carlomagno, España, Inglaterra). Basta lanzar las siguientes preguntas para reconocer no sólo la agudeza de Maquiavelo, sino también su vigencia: ¿cuáles son los símbolos que medían las relaciones entre gobernante y gobernados en nuestra historia?, ¿en la sociedad mexicana de nuestros días cómo se reconocen los gobernados en el gobernante? ¿México no será una especie del Turco, pero de menor rango?

En cualquier caso podemos afirmar que la sociedad no-política es una realidad. Tal vez sea la realidad de muchas sociedades. Creo que las sociedades “latinoamericanas”, como las sociedades sudsaharianas, se encuentran en esta condición. Es necesario resaltar que a pesar de las diferencias –algunas de las cuales parecen ser abismáticas y que podrían llevar a pensar que entre estos dos grupos de sociedades no existe paralelo alguno- que hay entre las sociedades

mencionadas (sudsaharianas y “latinoamericanas”), éstas se reducen a una cuestión de grado: un Estado-nación frágil tanto respecto del interior (relaciones sociales injustas sancionadas por las leyes, o bien como en el caso de México: leyes nominales ($\neq$ normativas) y relaciones sociales injustas fundadas en privilegios), como del exterior (relaciones desventajosas con las naciones que imponen y regulan el orden internacional). Esta situación cobra mayor significado en el caso “latinoamericano”; ya que después de casi doscientos años de vida independiente las naciones latinoamericanas *todavía* están buscando los caminos que los conducirán a fortalecerse en tanto naciones/Estados (salud, economía, educación, comercio, empleo, etcétera). Con estas observaciones hemos querido llamar la atención sobre las siguientes cuestiones aparentemente triviales: a) las dos acepciones de política; en la primera la política es un cuerpo de principios y conceptos (generales/teóricos) eminentemente normativos de toda la vida de la sociedad; y la segunda es una cuestión fáctica: administración y ejercicio del poder según los principios de la primera acepción; b) estas dos maneras de entender la política constituyen en realidad una y la misma cosa, pero los nexos entre ellas son sumamente frágiles, lo cual puede provocar ciertos conflictos que alteran las relaciones entre ellas: que la segunda domine a la primera; y c) las sociedades que hemos denominado no-políticas, entre las cuales se encuentra México, no se han ocupado (quizás porque todavía no se ha comprendido el valor de este cara de la política, o de la política misma) del aspecto teórico de la política, el cual surge de las grandes dificultades/problemas que experimentan cada sociedad, y su finalidad es fundar, o re-fundar la sociedad. Tal es su importancia y por esta razón afirma Rousseau, quien comprendió perfectamente el valor de la política: “el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los

restantes. Mas este derecho no procede de la naturaleza, sino que se fundamenta en convenciones”.

El imperativo aristotélico también lo encontramos en el pensamiento platónico, cuya máxima expresión es el proyecto de "la ciudad justa" (*La República*). En el caso de Platón debemos ser cautelosos para evitar sumarnos a la *opinión* que ve en esta obra una *Utopía*. Más allá del abuso del término utopía tan usual en nuestros días y las lecturas simplista del pensamiento platónico, sabemos por el propio Platón la importancia que tuvo en su vida el problema "de la ciudad justa".⁸¹ Lo realmente relevante en *La República*, y más tarde en *Leyes*, es la *búsqueda* por encontrar los medios para que el ser-humano lleve una auténtica vida justa: buena y feliz. Vale la pena mencionar de paso que si bien es cierto que Platón está pensando en primer término en los griegos, también lo es que el ser-humano justo implica tanto al griego como al no-griego. Escuchemos a nuestro filósofo: "Tal vez sea correcto lo que dices -dije [Sócrates]-, y hay que examinarlo sin retroceder. Observemos, en primer lugar, de qué modo viven los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que granos, vino, vestimenta y calzado? Una vez construidas sus casas, en verano trabajarán desnudos y descalzos. En invierno en cambio, arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nueza y mirto; festejarán, ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza y la

⁸¹ Véase *Séptima carta*. No se olvidar que ésta es reconocida como el testamento político de Platón. Aunque existe una lectura más modesta de la misma, es esto, verla simple y llanamente como otra justificación de la filosofía como un pensamiento que debe tener una incidencia profunda en la realidad.

guerra" (372 b-c). Esta descripción de la vida de los ciudadanos de la ciudad justa nos muestra con extraordinaria claridad que el centro de la reflexión de Platón no es otro que la vida humana misma. Además debemos resaltar que en unos cuantos renglones el filósofo nos ha regalado una verdadera *constitución* (que dicho sea entre paréntesis es la traducción de *politeia* título original de *La República*) de su Ciudad por medio de ideas como la de salud, trabajo, bienestar, legitimidad, paz.⁸² Más adelante continúa diciendo: "Es verdad -respondí-; se me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebollas y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vida semejante" (372 c-d). Sin lugar dudas, estas palabras constituyen una forma específica de expresar un ideal de vida humana el cual parte de reconocer que la vida justa, buena y feliz no es connatural al ser-humano. Llegar a su materialización significa haber construido primero *idealmente* la sociedad igualmente justa, buena, sana, feliz. Como se podrá ver, la idea platónica de vida humana está anudada a un concepto de sociedad. Así, sociedad e individuo, como en el caso de Aristóteles, conforman una y la misma realidad. Podemos afirmar, sin duda alguna, que para Platón los ciudadanos verdaderamente justos, es decir aquellos que no lo son en virtud del azar o la inspiración divina, son los ciudadanos del Estado justo el cual es una construcción puramente humana. Esto significa que si bien es cierto que nuestro

⁸² Como una mera nota de pie de página vale la pena recordar que toda *Constitución*, incluso aquéllas que son en realidad simples cuadernillos con ideas interesantes, tiene por contenido fundamental los principios que

filósofo reconoce que hay hombres justos en cualquier Estado; también lo es que el ser-humano justo platónico es aquél que se sabe y se hace justo en su cotidianidad según principios que lo guían.

Mas la interpretación más transparente del principio délfico nos lo ofrece Sócrates, el filósofo que no escribió nada y que nunca se preocupó por los astros, la agricultura, la riqueza, o el origen de las cosas. Es decir, aquel singular hombre que dejó de lado, *en segundo término* la *episteme* (el conocimiento científico). Una breve mirada a *La Apología* de Platón es suficiente para reconocer que en el corazón de la *paideia* (*mayéutica*) socrática se encuentra la vida humana, en el sentido de que su valor humano está dado por el cuidado que le brindemos. Podríamos afirmar que, desde la óptica de Sócrates, *lo humano* del ser-humano es la creación humana por excelencia. Creación que sólo es posible si se concibe a partir de fines precisos. Hoy diríamos con base una concepción de la vida, de la sociedad, de la historia, de la realidad en su totalidad. O para usar una expresión heideggeriana "el ser en su totalidad".

La Apología es la exposición del juicio de Sócrates "por corruptor de los jóvenes" y "por negar la existencia de los dioses", cuyo desenlace es su condena a muerte. El discurso/defensa de Sócrates comprende tres elementos que dan razón del arrobamiento socrático hacia la vida-humana. En primer lugar se debe señalar la idea de que existe una cierta sabiduría de origen divino que está por encima del resto de los bienes, sean éstos conocimientos, honores y prestigio o riquezas. Esta sabiduría divina está encarnada en Sócrates. Éste afirma ante el Tribunal: "el dios me ordenó, según creí y deduje, que viviese dedicado a la filosofía y examinándome a mí mismo y a los demás" (28 e). Con esta descripción de la naturaleza de su

determinan lo humano de la vida-humana. Además de enfatizar los mayores peligros de la misma. Sin duda, *la*

actividad cotidiana, tanto en su vida privada como pública no sólo se pone en juego otra concepción del filosofar que se contrapone a otra(s), que en el caso de Sócrates se trata de la sofista; sino que también se realiza una jerarquización de los conocimientos humanos, y en cuya cima se encuentra la filosofía, el conocimiento que "hace hombres buenos y ciudadanos buenos", en razón *de que da sentido* a la vida humana, y en consecuencia *orienta a todo aquello que sirve como medio para la vida*: "no nace la virtud de la fortuna, y en cambio, la fortuna y todo lo demás, tanto en el orden privado como en el público, llegan a ser bienes para los hombres por la virtud" (30 b). A lo largo de su defensa Sócrates destaca de diferentes maneras la importancia de la filosofía para la vida. El siguiente pasaje, no sin ironía, se expone el fin de la filosofía. Sócrates dirigiéndose a sí mismo afirma: "Hombre de Atenas, la ciudad de más importancia en lo que atañe a sabiduría y renombre, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad, y porque tu alma sea lo mejor posible?" (30e). La filosofía se revela como la actividad humana que tiene como objeto de cuidado a la vida humana.

La jerarquización de los conocimientos humanos que ha realizado Sócrates no está fundada en el pretendido carácter divino de la filosofía, que después de todo es un mero pretexto y auxilio, sino: a) en el valor atribuido a la vida humana justa, y b) en concebir la filosofía como un quehacer que gira en torno de la vida. Para destacar la importancia radical de este conocimiento nos ocupamos con el segundo pensamiento. El cual aparece cuando Sócrates conoce el veredicto del Tribunal, y expone la alternativa hipotética que consiste en que el Tribunal cambia

Constitución es cosa de importancia suprema.

su decisión a condición de que Sócrates abandone la filosofía, la sabiduría divina, éste afirma: "Porque si digo que eso es desobedecer al dios y que por esa razón es imposible renunciar a tal actividad, no me creeréis, por considerar que se trata de una evasiva mía; si afirmo que el mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud y acerca de las restantes cuestiones con relación a las cuales me oís discurrir y examinarme a mí mismo y a los demás, y que en cambio, la vida sin este género de examen no merece ser vivida" (37 e, 38 a). Así, para Sócrates la vida humana no se reduce a vivirla, sino a bien vivirla (*bona vita*). Esto último es el fin del examen/cuidado socrático de la vida. Esta idea de la vida buena subsume un tercer elemento: "el cuidado de la ciudad" (30 e).⁸³ Es decir, filosofar en vista de hacer virtuosos a los con-ciudadanos. Recordemos la única petición que hace Sócrates a los jueces al final de su defensa: " Y ahora he aquí lo único que les pido: cuando mis hijos lleguen a la mayoría de edad, castigadlos afligiéndoles del mismo modo que yo os afligía; si os parece que se cuidan de la riqueza o de alguna otra cosa antes que de la virtud y si creen ser algo, no siendo nada, reprochádselo como yo os reprochaba, diciéndoles que no se cuidan de lo deben y se creen ser algo, a pesar de que no vales nada" (41 e, 42 a). Las palabras de Sócrates no sólo reiteran la idea de que la vida humana requiere de cierto cuidado (filosófico) para que ésta encuentre su verdadero fin, sino también está indicando la fragilidad de la vida humana justa/buena/virtuosa. En el sentido que el cuidado por la vida debe ser permanente, so pena de que la vida humana deje de ser virtuosa. Así, la vida justa exige una especie de divinidad (filosofía/Sócrates)

⁸³ Esta expresión es otra forma de afirmar que la filosofía tiene por objeto la virtud de los ciudadanos, o bien el cuidado del alma. Esto obedece a que para Sócrates la ciudad no es otra cosa que las relaciones humanas mismas. O con mayor precisión los seres humanos y la ciudad son lo mismo. No es ocioso recalcar que esta idea, común a los tres filósofos citados, es de vital importancia para comprender el fenómeno griego. Y en cierta medida también para comprender el fenómeno de la democracia moderna y contemporánea.

que siempre esté alertando a los ciudadanos de los peligros que acechan desde dentro y desde fuera de la ciudad a la vida y sociedad justas.

Nuestro breve análisis de las tesis centrales de *La apología* nos ha enseñado que el principio 'conócete a ti mismo' significa, en último término, 'cuidado por la vida humana'. Cuidado que en el caso específico de Sócrates se traduce en su permanente inquietud por hacer a los atenienses ciudadanos justos, y por lo tanto a la ciudad misma. Apenas tenemos que explicar 'el cuidado de la vida' ya socrático ya platónico ya aristotélico es a fin de cuentas *una causa, un imperativo existencial, un interés vital*.⁸⁴ Este interés es el conocimiento existencial.

No se nos escapa que se nos puede objetar que los griegos de los cuales hemos hablado están muy lejos de nosotros, y por tanto, no pueden servirnos como referentes para comprendernos. Además se puede añadir que nuestras sociedades han devenido sistemas cada vez más complejos cosa que no experimentaron las Ciudades-Estados griegos. Ante esta objeción debemos conceder que, en efecto, la distancia entre *nosotros* y ellos es significativa. Tanto en tiempo como en

⁸⁴ Aquí nos referimos a la democracia moderna (y también a la muy vapuleada democracia postmoderna). Hemos hecho referencia a ella en virtud de la cercanía que existe entre la democracia de nuestro tiempo y la idea de sociedad justa y ciudadano justo que representan estos tres grandes pensadores: a) la democracia es una construcción político-social en extremo frágil, y b) la sociedad democrática se concibe hoy por hoy como la sociedad justa por excelencia, o por lo menos la más justa posible hasta el presente. Pero su carácter justo – como en el caso de nuestros filósofos – sólo está garantizado en la medida que haya una especie de cuidado constante /vigilancia permanente respecto de los peligros que surgen en la democracia misma. Así, la sociedad democrática real es tan frágil como los modelos de ciudades justas presentados por nuestros filósofos. Por último con el propósito de destacar la importancia del cuidado de la vida del que hemos venido hablando escuchemos a un famoso médico suizo nacido a fines del siglo XIX: “La actitud de una sociedad hacia la salud y la enfermedad también es reflejada por sus ideales educativos. Donde éstos sean los de la *kalokagathía* platónica, es decir, el estado de perfecta armonía entre cuerpo y espíritu, la higiene aparecerá como algo natural en la educación tanto física como intelectual. El ideal monástico del Medioevo occidental, en cambio, tendía a perfeccionar el espíritu y a descuidar lo corporal. La higiene y en especial la salud pública, además, dependen muy estrechamente del conocimiento tecnológico de que se disponga en una determinada época. Sabemos muy bien lo que significa para la salud mental y física de las personas contar con cristales transparentes, tener buena iluminación y calefacción, o aire acondicionado en las regiones cálidas. Este conocimiento técnico es el resultado del progreso científico y de las condiciones sociales y económicas, pero en gran parte dependen también de la organización del estado. Obras como los gigantescos acueductos de la antigua Roma, todavía en uso en muchos lugares, pueden ser levantadas sólo donde haya un fuerte poder estatal, capaz de planear y

complejidad Pero, por otra parte, vale la pena resaltar que nuestra intención no ha sido la de buscar ciertas semejanzas entre los antiguos griegos y nosotros. Tampoco hemos pretendido descubrir sus concepciones sobre la vida y la sociedad con el propósito revivirlas en nuestra sociedad: hacernos en cierta medida griegos, o más griegos. Nuestra finalidad ha sido otra: destacar que la condición de posibilidad de *permanecer* en la historia como *agente* es precisamente ese constante cuidado de la vida humana, el cual se ve reforzado por la manera en que se traten las inesperadas dificultades que planta la expansión de la vida humana: conflictos sociales, catástrofes naturales y humanas, conflictos bélicos, invenciones tecnológicas, teorías científicas, el surgimiento de nuevas conductas humanas. Si hemos abordado este problema por medio de los griegos esto obedece a que ellos han sido los que han expresado con mayor lucidez la importancia fundamental de esta cuestión vital e histórica.⁸⁵ Es con ellos en donde mejor ha quedado plasmado el conocimiento existencial: tanto conceptual como históricamente. Es claro que hay otros casos históricos dignos de estudiar, dónde se puede apreciar la importancia del conocimiento existencial, por ejemplo Roma. Basta acercarnos a uno de sus ciudadanos ilustres para destacar el lugar central que ocupó el conocimiento existencial en la sociedad romana me refiero a Cicerón: ciudadano, político y filósofo. Él expresa lo siguiente en el libro primero de su *Res publica* II, 3: “En efecto, ¿qué discurso de éstos es tan exquisito que deba anteponerse aun Estado bien constituido sobre la base del derecho y las costumbres? En verdad, de la misma manera que considero que ‘las urbes grandes y dominantes’ [*urbes magnas atque imperiosas*]- como las llama Enio- deben

concretar empresas de tal magnitud. (H. Sigerist, *Hitos en la historia de la salud pública*, México, S. XXI, 1981, p. 22).

preferirse a las aldehuelas y fortalezas, así también considero que los que gobiernan estas urbes con su consejo y autoridad deben anteponerse con mucho, por su sapiencia misma, a los están libres de toda actividad pública. Y puesto que somos impulsados especialmente a incrementar los recursos del género humano [*et quoniam maxime rapimur ad opes augendas generis humani*] y nos empeñamos en volver segura y más rica la vida de los hombres por medio de nuestros consejos y trabajos, y somos incitados a este placer por los estímulos de la naturaleza misma, mantengamos el curso que ha sido el de todos los mejores, y no oigamos las señales que tocan a retirada para hacer retroceder inclusive a los que ya avanzaron". En este mismo rango histórico se encuentran ciertas naciones de Europa occidental y especialmente Estados Unidos. Todos estos pueblos comparten la experiencia de haber reinventado la vida humana. Y ciertamente no se trata de un mérito menor.⁸⁵ Para concluir las presentes observaciones es pertinente recordar dos ideas de *El contrato social* de Rousseau: a) el motivo de sus reflexiones políticas y b) la tesis central de su pensamiento filosófico político. A.1) "Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal y como son y las leyes tal y como pueden ser. Intentaré conjugar siempre en esta investigación lo que permite el derecho con lo prescribe el interés, de manera que la justicia y la utilidad no se contrapongan" (Libro primero, Advertencia); b.1) "El hombre ha

⁸⁵Por otra parte si nos detenemos un poco en las *Constituciones* de las actuales sociedades/naciones hegemónicas (de USA y Francia a Suecia y Suiza) la presencia de este asunto es patente.

⁸⁶ En el caso estadounidense semejante re-inención no es obra de la casualidad o del "destino manifiesto", sino de un permanente cuidado de la vida humana. En esta hazaña histórica de la sociedad estadounidense se funda lo que se conoce como 'american way of life', la cual es concebida vulgarmente como una forma de vida entre otras. Idea basada en una noción trivial de historia. Un estudio detallado de la historia estadounidense, desde la perspectiva insinuada en este capítulo, mostrará con claridad que su núcleo es una especial preocupación por la vida humana. Cuidado que encuentra su mejor expresión, precisamente, en la máxima *In God we trust*. Si hoy Dios es sólo un pretexto para fortalecer su hegemonía militar y económica es otra cuestión.

nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los amos de los demás aun siendo más esclavos ellos” (Libro primero, capítulo primero). La importancia de Rousseau para la sociedad moderna no se puede aquilatar si no se reconoce la inmensa preocupación del pensador ginebrino por la vida humana y que está expresada en todo su peso en los pasajes citados.

Por último, no debemos pasar por alto que las reflexiones de estos pensadores griegos tenían como punto de partida como de llegada la realidad humana misma. Es decir, su fin fue el griego real. Si se alcanzó la meta o no es otro asunto. El interés que despierta Grecia proviene de su fuerza histórica, de los horizontes que abrió a la humanidad, los cuales descansan en su profundo interés y emoción por la vida humana.

Nuestro análisis de los principios ‘el ser-humano hace la historia’ y ‘conócete a ti mismo’ no sólo nos ha conducido a la respuesta de la pregunta ¿cómo se conocen las sociedades?, sino que también ha descubierto las peculiares relaciones entre futuro, presente (y pasado) las cuales son básicas para bien comprender el conocimiento existencial. Pues éste es la condición fundamental para la construcción del futuro. Aunque también se podría afirmar que el conocimiento existencial es conocimiento del futuro. Pero no porque el conocimiento existencial adopte el papel de la divinidad o del adivino, figuras a través de las cuales se representa la idea de que el devenir humano es simplemente el desarrollo de un plan preconcebido, y por lo tanto preexistente. Es decir, ajeno a la voluntad de los seres humanos. El conocimiento existencial es conocimiento del futuro porque: a) lo existente se concibe como una posibilidad, es decir, éste puede ser de otra manera, porque el ser-humano se concibe como un ser capaz de transformar su realidad; b) pensar lo existente como posibilidad significa dar a luz el pasado; pues

el pasado no es llanamente lo que ha tenido lugar, sino abandonar las maneras en que se venían haciendo las cosas y producir otras nuevas; y c) la relativización de lo existente implica un pensamiento proyectivo-normativo que va indicando por qué y para qué se hacen las cosas que hacen. De este modo, la historia proviene del futuro, lo mismo que el pasado y el presente. No es arbitrario que el recurso a un pasado mítico constituya la razón, o si se prefiere, de justificación para hablar del futuro, que siempre se descubre como una ruptura. Sin el conocimiento existencial no hay futuro, y en consecuencia historia (futuro e historia como re-inención de la vida humana); sino como a) un simple e indeterminado transitar en el tiempo (sociedad primitiva), y b) caminar por sendas abiertas por otros (sociedad extemporánea). Esta es la razón por la cual el pasado de las sociedades que adolecen del conocimiento existencial aparece como los hechos que han tenido lugar, y la historiografía como el arte de reconstruir lo sucedido. Su pasado, y por lo tanto, su presente no tiene el soporte del futuro. Y ciertamente las naciones que se encuentran en esta condición, las naciones frustradas (R. Romano), como es el caso de México, tienen un futuro incierto. Incierto en el sentido de que este tipo de sociedades no tiene *fin*es, que le permitirían construir los caminos que conducen a la materialización de sus intereses. Dicho en otros términos, su “futuro” se reduce a permanecer en el presente, que *en nuestro caso* lo conocemos perfectamente bien: pobreza, analfabetismo, racismo, privilegios, desempleo, criminalidad, entre otras cosas, durante casi dos siglos. Además de redoblar esfuerzos en la búsqueda del camino, sin duda, corto y entre más corto mejor que debe conducir al nivel de las sociedades hegemónicas. La elección del camino corto hacia la sociedad contemporánea ha resultado costosa.⁸⁷

⁸⁷ Una revisión somera de la amplia bibliografía que existe sobre la economía mexicana durante los últimos

Si bien es cierto que hemos hallado la respuesta a la pregunta ¿cómo se conocen las sociedades?, no lo es menos que se trata de una respuesta abstracta. Pues, la respuesta procede de experiencias ajenas, es decir, de otras Naciones. Pero también porque los seres-humanos siempre somos de carne y hueso, y miembros de una sociedad específica. Este *hecho* elemental cobra singular relevancia cuando dirigimos nuestra atención a quien pregunta. Ya que con su preguntar va todo su horizonte humano particular. Dicho con palabras, quien pregunta pretende: a) dar una respuesta a la pregunta formulada (¿cómo queremos, *deseamos*, que sea la vida humana?); b) indagar la(s) respuesta(s) que otros miembros de su sociedad han dado a lo largo de su historia; y c) tanto a) como b). Por otra parte, esta tarea está asociada, o más bien determinada, por la experiencia de la ausencia de esa misma respuesta, o por la ausencia misma de la pregunta, o bien por la insuficiencia de la respuesta(s) que ha(n) sido dada(s).

Esta manera de comprender la pregunta no es caprichosa, sino que proviene de la misma estructura del preguntar. Pues como afirma Heidegger. "El preguntar mismo tiene en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta (Ser-ahí), un peculiar "carácter de ser". El preguntarse puede llevarse a cabo como un "no más que preguntar", o como un verdadero preguntar. Lo peculiar de éste reside en que el preguntar "ve a través" de sí desde el primer momento en todas direcciones de los mencionados caracteres constitutivos de la pregunta misma".⁸⁸ De esta manera, la pregunta planteada en cuanto es un auténtico preguntar esta posee la impronta de quien pregunta, que en este caso específico somos nosotros: un ser-ahí determinado que al responder se lanza a la comprensión de su sociedad, de la

doscientos años es suficiente para ganarse una idea precisa de la tragedia mexicana. Hablamos de la economía porque allí se refleja con toda nitidez si la vida humana juega un papel preponderante o no.

⁸⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1977, p. 14.

historia, de la naturaleza, del pasado, del futuro, es decir, del ente en su totalidad. Y ciertamente esta pregunta puede transformarse en un hacer, y en consecuencia en una *causa*. Y ciertamente por una *causa* se lucha, se construye, se vive la vida de otra cierta manera.

Esta misma idea la podemos traducir de la siguiente manera: ¿Cómo queremos los mexicanos que sea la vida humana entre nosotros? La respuesta a esta pregunta básica y olvidada (tal vez jamás planteada) nos ofrecerá la posibilidad de *reubicarnos* en la historia, es decir, inventar nuestra vida según principios y valores auténticos. Es decir, principios y valores que *definan* nuestra vida según nuestros intereses.

Este breve análisis nos ha permitido exponer con precisión elemental que una auténtica pregunta involucra inherentemente a quien formula la pregunta, y por lo tanto, el *nosotros* que discurre y atraviesa todo el texto y que no es otro que ese yo-nosotros (los mexicanos que yo soy, lo mexicanos que deberíamos ser, ciertos *desiderata*), que es en cada uno de nosotros, es imprescindible. Pero por otra, nos ha conducido a plantear una tarea fundamental indagar cómo los mexicanos han concebido lo que aquí hemos denominado *conocimiento existencial*.

Conclusiones

Nuestro análisis ha mostrado que si bien es cierto que el desarrollo de las ciencias durante los últimos doscientos y su papel cada vez más relevante en la vida han conducido a concebir el conocimiento como conocimiento científico, también lo es que el conocimiento científico está determinado por fines extra científicos de diferente índole. Esto significa que a pesar de su importancia él es un medio. Está

antecedido por aquello que determina no sólo los fines del conocimiento, sino los fines de la vida misma la cual siempre se escenifica en sociedades particulares. La fuente de donde manan los fines de la vida es el conocimiento existencial.

Esta peculiaridad del conocimiento existencial obedece a que es un acto fundador. Lo cual sólo es posible porque es un fenómeno destructor-constructor. Destructurador porque derriba lo vigente, y constructor porque implica necesariamente la superación del mundo caído. Se trata de una ruptura. La ruptura contempla tres momentos: a) el presente destruido que se transforma en pasado, aquí se hablaría del pasado estrictamente histórico; b) el presente que manifiesta como desolación: material, emotiva y social; y c) el futuro que es proyección de los *fines* de la política, de la economía, de la sociedad, en fin de la vida humana. La relación de los tres momentos no es cronológica, sino histórica. Esto es, en la medida que el futuro es la proyección de los fines humanos se revela como lo fundamental, en el sentido que el presente (desolación) se nutre de él. Pero como el futuro es lo que todavía no es el presente se muestra como el medio a través del cual el futuro se concretiza. De esta manera, futuro y presente conforman una sólida y única realidad. Mientras que el pasado se vuelve el motivo lógico para justificar el presente y el futuro. Así, quedan integrados los tres momentos que constituyen el conocimiento existencial, el cual permite la instauración de otra sociedad humana, otra época. En la historia el conocimiento existencial se ha manifestado de diferentes maneras, por ejemplo a través de personajes mesiánicos o movimientos sociales revolucionarios.

La sociedad que ha experimentado el conocimiento existencial es aquella que ha vivido transformaciones substanciales en su historia, las cuales permiten trazar con precisión las fronteras entre pasado y presente(-futuro), entre antes de ... y

después de.... Esta es la sociedad contemporánea, la sociedad política en sentido estricto.

Ahora que sabemos qué es el conocimiento existencial, y que la diferencia fundamental entre la sociedad contemporánea y la extemporánea es precisamente el conocimiento existencial, nuestra próxima tarea es buscar las experiencias mexicanas relativas al conocimiento existencial. Tarea a realizar en el tercer capítulo.

Capítulo 3. México, o de la inasibilidad

El hombre no entra en la sociedad para volverse *peor* de lo que era antes, ni para tener menos derechos de los que tenía, sino para asegurarse estos derechos. Sus derechos naturales son el fundamento de todos sus derechos civiles. T. Paine, *Los derechos del hombre*.

El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la Libertad, la Propiedad, la Seguridad y la Resistencia a la Opresión. *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, II.*

México y el conocimiento existencial

Si el conocimiento existencial es un fenómeno instituyente, es decir, es el proceso de fundar o refundar una sociedad, entonces parece ser que la sociedad mexicana no es ajena a tal experiencia. Hay por lo menos dos acontecimientos que así lo indican. El primero es la Guerra de Independencia y el segundo la Revolución de 1910. Estos dos acontecimientos que conmovieron a México serían los fragmentos de su historia que negarían la tesis expuesta en el primer capítulo del presente trabajo, la cual afirma que México es una nación extemporánea en virtud de que no ha experimentado el conocimiento existencial.

Si se toma el concepto de ‘conocimiento existencial’ de manera formal, entonces se tiene que reconocer que, en efecto, México pertenece a la clase de sociedad fundada en intereses propios. La Guerra de Independencia como La Revolución de 1910 fueron verdaderas rupturas en la historia de México. Sin embargo, una lectura más atenta de la historia de México plantea serias dudas sobre el carácter instituyente de ambos hechos.

La inestabilidad causada por la Revolución de Independencia se extiende por todo el siglo diecinueve. Ésta es superada de modo parcial setenta años después con el ascenso de Díaz al poder. Parcial porque Díaz sólo significó la superación de la

inestabilidad política, es decir, de la inestabilidad generada por las luchas por el poder entre las diferentes facciones políticas. Dejando en suspenso el problema central de la sociedad mexicana, la inestabilidad social derivada de un orden social injusto. Y una de las causas que dio origen a la lucha de independencia. La Revolución de 1910 comparte con la 1810 algunas características. La más sobresaliente es que ambos movimientos pretende superar el orden social injusto. El cual fue una herencia del periodo de Díaz, que heredó a su vez de la vieja sociedad colonial que el proceso de independencia no superó, y que fue dejado de lado por los conflictos políticos derivados del mismo entre conservadores y liberales. Por otra parte, la consecuencia más sólida de la segunda Revolución fue la construcción del Partido de Estado, cuyo logro mayor fue mitigar la injusticia. En la actualidad uno de los problemas más graves de la nación mexicana es, como en otros tiempos, la injusticia: desempleo y bajos salarios, servicios médicos insuficientes y de mala calidad, educación deficiente, concentración de la riqueza, entre otras cosas.

La primera Revolución como la segunda no lograron marcar 'el antes de la revolución y el después de la revolución'. En el sentido de que no hay una ruptura en la historia de México. No hay autoalteración radical (Castoriadis). Para evitar malentendidos es necesario subrayar que estas observaciones no tienen la finalidad de aseverar que México no ha tenido cambios en los últimos doscientos años, sino enfatizar que los cambios que experimentados han sido parciales y centrados en la esfera política. Por otra parte, la dinámica del capitalismo mundial del cual forma parte México lo ha llevado a promover ciertos cambios importantes como lo es el caso de la apertura a la globalización: Tratado de libre comercio para Norteamérica.

Otro camino que permite ver con relativa facilidad que para México es *desconocido* el conocimiento existencial es la noción de historia que circula en la sociedad mexicana por lo menos desde hace cien años.

Una peculiar noción de historia

Es más corriente, de lo que se podría pensar, la idea de que el surgimiento, o bien resurgimiento, de una nación contiene congénitamente los principios que determinan su desarrollo posterior. En razón de este supuesto, que se ha transformado en una creencia, se habla *sin más* de la historia de tal o cual sociedad, nación, pueblo, o cultura, o de la humanidad. Así, todo tiene su historia: ¡hasta el árbol del bosque!, y por supuesto también el de la calle. Con “historia” se hace referencia a la existencia/vida *sin más*, es decir, sin reparo alguno sobre sus particularidades, ya de una sociedad ya de una nación como si ésta estuviese equipada con una estructura inmanente que se despliega automáticamente por el mero hecho de existir, que se desarrolla necesariamente con el pasar del tiempo. De este modo, “la historia” sería en primer término una serie de hechos consumados que han tenido lugar, en el mejor de los casos, desde su nacimiento hasta el presente. Semejante noción de historia para ser compatible con lo expuesto en el capítulo primero de nuestro trabajo. Pues allí se señaló y enfatizó que el ser humano no puede ser más que histórico. Sin embargo, que esto sea así no implica que la historia sea una cosa natural. La historia está determinada en gran medida por las circunstancias. La noción de historia dominante en la sociedad mexicana parece pasar por alto este hecho. Se trata de una noción con un fuerte matiz naturalista.

La historia (*rerum gestorum*) de México arranca – en el papel y supongo que también en la cabeza de la mayoría de mexicanos- invariablemente con las culturas/pueblos mesoamericanos, desde el lado de “nuestras” raíces autóctonas a las cuales más tarde se sumarán las hispánicas. Una idea que parece tener más que ver con la biología o con la química, que con la historia (*res gestae*). Esta peculiar manera de entender la historia domina todos los ámbitos del pensamiento como bien lo muestra el siguiente fragmento de un texto relativo a la historia del derecho mexicano: “Así, pues, para los fines de este trabajo, *derecho mexicano*, es el que aparece con la entidad política y jurídica ‘México’, desde el momento que surge, o sea, a raíz de la independencia política de un territorio que le dio origen. Pero lo que aquí se pretende es proporcionar una visión de conjunto de leyes, instituciones, ámbitos de validez de la norma, órganos creadores y aplicadores, y demás, es claro que no se puede – o por lo menos no se debe – comenzar la explicación en 1821, ya que en los siglos anteriores se encuentra el origen de las características que, adquieren la sociedad y el derecho mexicanos.

Por otra parte, y para mejor comprender esto, hay que tener en cuenta que la entidad llamada México es el resultado de un proceso histórico que se inicia en el momento en que se enfrentan las culturas indígena y española, al tiempo de la conquista y colonización de lo que hoy es el territorio de la República Mexicana”.⁸⁹ Estas palabras nos ponen de frente con un problema mayúsculo que no sólo no ha sido estudiado, sino que considero que ni siquiera ha sido planteado: ¿qué es México?, ¿cómo lo concebimos?, y sobre todo ¿hay coherencia entre lo que somos y lo que pensamos que somos?, ¿se corresponden lo que somos lo que se afirma que somos?

Por lo pronto destacaremos brevemente dos aspectos del problema. Por una parte está la certeza de que México en cuanto entidad política y jurídica tiene un comienzo temporal preciso (1821); por razones obvias es imposible hablar de México, es decir, del Estado mexicano antes de ese año. Pero, por la otra, a pesar de semejante certeza, “existe” la necesidad retroceder hasta la conquista para poder bien explicar y comprender no sólo la historia del derecho mexicano, sino también la historia misma de la nación. Lo que funda la necesidad de volver los ojos tan *atrás*, se dice, es que México es el resultado del enfrentamiento, o bien comunión, de dos culturas (indígena y española). Está fuera de toda duda que la población mexicana (en su mayoría) y su idiosincrasia es la resultante del conflicto y de la asimilación recíproca de dichas culturas. Pero esto no significa que haya una especie de fatalidad o de química, por lo menos no en el terreno de la política y del derecho (y lo mismo podríamos afirmar acerca del arte, de la religión, de la filosofía) que nos determine simultáneamente como indio-españoles, o algo parecido. El mestizaje no es una categoría histórica ni política. Allí donde aparece como categoría histórica y/o política lo hace como justificación idónea del sometimiento. Antes bien debemos reconocer que la necesidad de retroceder y hacer todos estos malabares pseudo científicos con el propósito de explicar el proceso histórico que dio origen a México obedece a otro tipo de razones, entre las cuales sobresale el hecho de que no existe una ruptura *histórica* con la guerra y la declaración de independencia. En el sentido de que las estructuras sociales e ideológicas que definían a la Nueva España como una sociedad colonial no fueron tocadas por el movimiento revolucionario. Así, una sociedad colonial se erigió como sociedad libre y soberana, la cual solamente podía existir como sociedad

⁸⁹ M. González, *Historia del derecho mexicano*, en *Introducción al derecho mexicano I*, México, UNAM,

colonial, pero sin Metrópoli. Huérfana. El problema fundamental se puede exponer de la siguiente manera: la sociedad colonial que inició el proceso de independencia carecía del basamento de naturaleza político-filosófico y del social para instituir una auténtica sociedad política libre y soberana. Esto obligó a los hacedores de la nación mexicana a recurrir apresuradamente a las teorías político-filosóficas ya probadas, es decir, a las Constituciones de otras naciones. Ciertamente, a las de las naciones poderosas (Francia y Estados Unidos). Aquí debemos enfatizar que el problema no descansa en recurrir y recuperar las experiencias ajenas, sino en la manera como se conciben y se “recuperan” esas experiencias. En el caso de los hacedores de la nación mexicana es claro que tales experiencias eran cuasi objetos que se pueden tomar e implantar en tal o cual realidad. La sierra fabricada en China, Canadá o Alemania sirve para talar árboles en cualquier lugar del planeta, de este mismo modo debía de funcionar la *Constitución* mexicana, que fue hecha a semejanza de dos constituciones que funcionaban, que eran una realidad social. De esta manera, se tenía una sociedad colonial y una *Constitución*, que nada tenían que ver entre sí. Aún cuando ya dejamos de ser una sociedad colonial (en sentido tradicional del término) semejante dualidad todavía pesa sobre nosotros. En todo caso, conviene destacar que esta dualidad nos impide hablar de un divorcio entre la acción humana y la ley en la sociedad mexicana: nunca hubo matrimonio entre ambas. Esto quiere decir que México nació completamente huérfano, ni siquiera con el ideario elemental que permite ubicar en términos cronológicos la ruptura histórica que constituye la fundación de una nación. Lo cual imposibilita concebir a México a partir de 1821. Ahora bien, la ruptura no quiere decir, en ningún momento, cancelación del pasado (como si esto pudiese

1981, p. 13.

hacerse), sino simplemente que ha surgido algo nuevo: *una nación con principios, necesidades, intereses, tareas, aspiraciones propias*. Una sociedad política confrontada con otras sociedades políticas.

La presencia y solidez de esta creencia (la sociedad posee una estructura intrínseca) nada tiene que ver con la historia humana; pues en ese caso, la historia queda reducida a una simple cronología, la cual es intrínseca a la sociedad en cuanto existe. Semejante reducción es la fuente de confusiones que han acarreado graves consecuencias tanto en el plano de las ideas como en el de la acción. Respecto de esta última podemos aseverar que queda proscrita. Un ejemplo. Un sobresaliente hombre de leyes, que después ocupó cargos públicos de primer rango, a inicios de la década de los ochenta afirmaba: "La Constitución formal acepta en su artículo 41 el multipartidismo; pero en la realidad somos un país con Constitución de partido predominante, ya que en los últimos cincuenta años todos los presidentes, gobernadores, senadores y alrededor del 90 % de los diputados federales, han sido postulados por ese partido.

En la terminología de Loewenstein, tenemos una Constitución nominal, ya que no existe concordancia absoluta entre la realidad del proceso político y las normas constitucionales a causa de una serie de factores sociales, económicos y políticos; pero hay la esperanza de que tarde o temprano podamos alcanzar dicha concordancia y lograr una Constitución normativa".⁹⁰ Ocho años más tarde la sociedad mexicana experimentó una transformación antidemocrática en nombre de la democracia, sin igual en los últimos cincuenta de su historia, encabezada por el presidente, la cual contribuyó entre otras cosas a la instauración del multipartidismo en México. Veintidós años después el multipartidismo es la

⁹⁰ J.Carpizo, *Derecho Constitucional en: Introducción al derecho mexicano I*, México, UNAM, 1981, p. 115.

realidad del proceso político y el partido predominante ha dejado de serlo. Sin embargo, las normas constitucionales no sólo no han superado su pasado estatus, sino que lo han reforzado. Hoy más que nunca la *Constitución* es letra muerta, es nominal en extremo: las condiciones de vida de la mayoría de la ciudadanía mexicana es prueba y consecuencia del carácter nominal de las normas constitucionales. Pero ni dudarlo, aún nos queda la esperanza. El desarrollo inmanente de la sociedad mexicana anima a no perderla, a esperar que tarde o temprano algo bueno tiene que suceder.

Vista panorámica de la historia de México

Con el propósito de recalcar la inexperiencia de México respecto del conocimiento existencial veamos la historia de México de modo panorámico. El punto de partida de este acercamiento es el siguiente ejercicio – inusual entre *nosotros*, pero necesario para *algunos*.⁹¹ Hagamos pasar ante nosotros a manera de una película “la historia” de la nación mexicana. ¡Ejercicio realizado! Indudablemente *la película* que hemos visto *correr* es difícil y exige del espectador toda su atención e inteligencia, so pena de extraviarse y en consecuencia decir poco o nada acerca de la misma. Con la finalidad de sortear lo mejor posible las dificultades que nos presenta la película, y obtener una interpretación plausible, aunque provisional de ésta, planteamos algunas preguntas-guía: ¿Cuál es la *trama* de esta “historia”?, ¿qué *sentido* tiene esta peculiar “historia”?, ¿quién es el *sujeto* de nuestra “historia”?

⁹¹ El fin de este ejercicio no consiste en ofrecer una interpretación científica de la historia de la nación mexicana y, de este modo, establecer los nexos causales entre los procesos y hechos que constituyen los contenidos de ésta; sino antes bien ganar – en caso de que esto sea posible- una comprensión clara y precisa de

Contrario a lo previsto debemos confesar que: a) las preguntas-guía han sido poco fructíferas, y b) la única respuesta que tenemos para las mismas es breve y negativa: no lo sabemos. Cabe aclarar que nuestra respuesta no es caprichosa ni retórica, y obedece a una de las características principales del desarrollo de la nación mexicana durante toda su existencia, la cual resulta evidente para cualquier espectador atento de su “desarrollo”. Me refiero a su carácter “errabundo”. Veamos un hecho específico: el levantamiento armado revolucionario independentista de 1810 a pesar de haber alcanzado su objetivo (la fundación de una nación libre y soberana, al menos en términos formales) en un periodo relativamente corto (dadas las peculiaridades del movimiento revolucionario): 1821, su desenlace es poco claro tanto en el plano militar (conflicto bélico) como en el socio-político y en el de las ideas. Ya que se pierde en “la historia” posterior inmediata de la nación recién nacida. ¿Cuándo termina *en realidad* la lucha armada independentista? No lo sabemos, pero ciertamente no con la Declaración de Independencia ni con reconocimiento internacional como nación libre y soberana por parte de las también recién nacidas naciones de Chile y Colombia ni después de su reconocimiento por los Estados Unidos, España y El Vaticano. Tal vez ¿con la muerte de Hidalgo y Morelos?

Esta situación confusa y ambigua invita, por ejemplo, a sostener la prudente, aunque también osada *hipótesis* de que la Guerra de Independencia constituye *el origen* de los conflictos internos (facciosos, en donde el mismo movimiento independentista tendría el carácter de faccioso) que dominaron y conmovieron la vida de la sociedad mexicana durante un poco más de cien años. Es claro que aquí incluimos al porfiriato, etapa de nuestra “historia” que es reconocida de manera

lo que ha sido esa historia respecto de los fines intrínsecos de *la nación mexicana*, es decir, en cuanto

unánime y desgraciadamente con mucha razón como el cimiento del “México moderno”. Pues como apunta A. Córdova: “La paz porfiriana fue un mito. Entre 1877 y 1911 casi no hubo un solo día de paz en todo el país. Las rebeliones y el bandidismo, que proliferaron por todos los rumbos durante treinta y seis años, tuvieron por lo general el mismo origen: el despojo, la miseria y la explotación forzada a que se veían sometidas las masas trabajadoras”.⁹² De esta manera, no es arriesgado lanzar la tesis de que la Guerra de Independencia de 1810 tuvo su desenlace en nuestra otra gran guerra, la Revolución Mexicana. Así, nuestras dos Revoluciones constituyen el alfa y el omega de nuestra Guerra de los Cien Años. La cosa se complica aún más cuando se destaca que el movimiento independentista nunca tuvo una idea precisa acerca del significado de una guerra de esa naturaleza, como bien lo dejan ver, por una parte, los textos declaratorios de Hidalgo y Morelos. Ambos caudillos sostuvieron la noción de independencia relativa, retomada de la revuelta fallida de 1808. Idea “basada en la identidad de criollos y españoles, como el núcleo verdadero del país. Los demás, los indios y las castas estaban fuera de este concepto nacional”.⁹³ Idea superada en el papel en 1814 con la Constitución de Apatzingán. Pero también, por otra parte, su efímera vida. El movimiento muy pronto quedó sin cabezas (Hidalgo 1811, Morelos 1815), y a partir de semejante pérdida fue un movimiento desvaído en términos militar, territorial, político e ideológico a tal grado que es insostenible reconocerlo como el movimiento que consumó la Independencia en 1821. A pesar del papel jugado por el caudillo rebelde V. Guerrero en el Plan de las Tres Garantías base de la Proclamación de Independencia. Entonces, ¿quiénes, cómo y bajo qué ideales y

Nación/Estado/Sociedad política particular y escenario de nuestras vidas.

⁹² Esta caracterización del porfiriato se la podemos dar, sin caer en arbitrariedades ni exageraciones, al periodo que va de 1810 a 1876.

principios se consumó la Independencia? Dicho en otras palabras, ¿en qué condiciones nació la “nación” mexicana? ¿Es poco relevante para comprender la pesada y endémica pobreza (en todos los ámbitos y sentidos) que domina a la sociedad mexicana que haya sido *Iturbide*, personaje que representaba intereses muy lejanos a los declarados por ejemplo por Morelos y aun los de López Rayón artífice de la resolución por la independencia absoluta, quien materializó la independencia? ¿Por qué la consumación de la independencia no trajo la paz social? ¿Quién ganó y quién perdió en esta larga y costosa lucha? ¿La independencia dio origen en *sentido estricto* a una nación/Estado? ¿Qué tipo de conflicto fue la guerra de independencia?⁹⁴ Apenas se tiene que aclarar que las interrogantes planteadas no ponen en duda el proceso de independencia o la independencia misma, sino al producto resultante, el cual – como es de esperarlo – debió ser *una sociedad política, una nación, un Estado*.

En cualquier caso, para el *sentido común* es muy difícil desentrañar no sólo las ideas y causas capitales que han orientado los primeros cien años de vida independiente y nuestra vida post-revolucionaria (1910), sino también las que orientan nuestro actual desarrollo “histórico”; éstos son verdaderos enigmas: ¿cuáles son las etapas de su desarrollo que constituyen los cimientos políticos, sociales, económicos, educativos, entre otros, de la sociedad mexicana?

Tal vez para muchas personas, especialmente para los expertos en las cuestiones aquí simplemente aludidas y severamente enjuiciadas, nuestro punto de vista es superficial y arbitrario. Nada más lejos de la realidad. Para apoyar la (hipó)tesis que representamos y ver qué hondo cala el caos que nos ha acompañado desde

⁹³ R. Cardiel Reyes, *La Constitución política de Apatzingán*, en: *Seminario de Cultura Mexicana. Anuario 1984 – 1985*, p. 85.

siempre lancemos una simple mirada al *Panteón Nacional* (me refiero al real-simbólico, y no al terrenal que promovió el maestro Sierra y que hoy conocemos como Rotonda de los Hombres Ilustres, y más recientemente como Rotonda de las Personas Ilustres.). Éste presenta dos rasgos peculiares: a) es un *Panteón* rico (abundantísimo) en personajes, y b) alberga las personalidades más disímolas y contradictorias entre sí. A modo de ejemplo, piénsese en nuestros protohombres del siglo diecinueve, o bien en los del siglo veinte. Y especialmente los de la Revolución Mexicana. En todo caso vale la pena interrogar sobre la relevancia de nuestros singulares héroes: ¿en dónde radica la importancia de Hidalgo, mártir y reconocido padre de la patria?, ¿en qué contribuyeron Madero, Carranza y Zapata – para mencionar sólo algunas figuras del abultado *Panteón mexicano* – para la conformación de una nación *fuerte*?⁹⁴ Cuando aquí se habla del abultado Panteón nacional no me refiero a las representaciones fantásticas (que no míticas siempre indispensables en las historias nacionales) y/o grotescas de ciertos personajes, por ejemplo los Niños Héroes, Cuauhtémoc el príncipe indígena sacrificado, Juárez el presidente indio, o la del Centauro del Norte único invasor de los Estados Unidos, sino a los personajes históricos cuyas acciones y pensamientos como agentes políticos, ideológicos e intelectuales están lejos de ser claros respecto de su papel como constructores de una nación y sociedad elementalmente sólidas. Entre estos

⁹⁴ Algunas de las preguntas planteadas, ya fueron formuladas por J. Revueltas. Cf. J. Revueltas, *Obras Completas 16*, México, ERA, 1988. Especialmente la parte titulada: Notas.

⁹⁵ Con el propósito enfatizar el poco interés y respeto de los mexicanos por la historia en general y por su historia en especial recordemos un hecho menor, pero muy significativo: la propuesta de trasladar los restos de Jesús Reyes Heróles, Carlos Castillo Peraza y de Heberto Castillo a la Rotonda de los Hombres Ilustres. Esta propuesta no sólo fue un recurso “político”, por medio del cual se pretendió limar ciertas asperezas entre los llamados tres partidos políticos “grandes”, sino también un ejemplo de cómo se hacen los protohombres nacionales: arbitrariamente, a través de la mentira y el engaño. Reyes Heróles y Castillo Peraza son personajes oscuros, especialmente el primero. Oscuro en dos sentidos: a) desconocemos sus contribuciones para la transformación de México en una nación libre e independiente, y b) fue un distinguido militante (funcionario) del PRI durante su periodo más represor. Ciertamente, todavía no se tiene la última respuesta. Pero lo importante es la propuesta misma. Desde febrero de 2004 los restos del panista ingresaron a este distinguido lugar.

personajes se encuentran Hidalgo, Morelos, Madero, Obregón, Carranza, Sierra, Caso, Vasconcelos, Paz. Los cuales aparecen como los grandes personajes, como las figuras capitales de la historia de México. Para evitar malentendidos cabe destacar que nuestra pregunta no pretende negar el carácter justo de las intenciones y las causas que dan razón de ser a las luchas de Madero y Zapata, sino insinuar que éstas son insuficientes para transformar un país tradicionalmente injusto (terriblemente injusto) en una nación si no se cuenta con el conocimiento existencial. Claro si por nación entendemos una sociedad política cuyos puntales vertebrales son la libertad y la independencia. Sin el conocimiento existencial los movimientos libertarios están destinados al fracaso, y en el mejor de los casos a tener un efecto efímero. Los casos ejemplares son los movimientos encabezados por Villa y Zapata. Villa es visto como “el general rebelde”, “el guerrillero”, “el bandido que está a favor de los desposeídos”, pero nunca como el revolucionario que pretendió transformar a México. O si se prefiere, rehacer el Estado mexicano. Zapata es “El Caudillo del Sur”, “el luchador por la tierra” y nada más. Son movimientos que se desarrollan sin una idea rectora de Estado-nación.

En este punto vale la pena destacar el caso de los cronistas-ideólogos conservadores del siglo diecinueve (de Zavala, Alamán, Mora entre otros actores principales de la tragedia mexicana durante la primera mitad de ese siglo). A pesar de sus aciertos respecto de tal o cual asunto público, carecen en absoluto del *concepto* de Estado/Nación.⁹⁶ Pero esta carencia la comparten con sus adversarios. La facción liberal y libertaria. No es arriesgado sostener que entre los partidos en

⁹⁶ Con esta observación no queremos decir que los debamos de olvidar, sino simplemente – lo repetimos - que sus pensamientos y acciones lo debemos valorar con relación a su contribución u obstaculización en la conformación de una nación mexicana sólida: económica, social y políticamente.

conflicto (postindependencia: Conservador vs. Liberal, Centralista vs. Federalista, etc.) las afinidades son más que las divergencias. Más allá de los panfletos (del Plan de Iguala al Plan de San Luis y del de Ayala) y los documentos declaratorios (de la Constitución de Apatzingán a la de 1917) no encontramos los *pre-textos* básicos teóricos (de pensadores mexicanos: políticos o intelectuales) o programáticos (de los grupos y partidos políticos, y especialmente de los libertarios) que orientan y otorgan razón de ser no sólo a una lucha armada por la independencia, que exponen las causas y los fines a la descolonización y por lo tanto a la necesidad de fundar una *nación*, sino que también fundamentan el *texto rector* del nuevo Estado de acuerdo a los intereses, necesidades y deseos de la futura nación: la *Constitución*. Sin estos *pre-textos* el resultado será siempre una nación frágil, quizás una pseudo nación que estará sometida a la voluntad de fuerzas externas: otras naciones, las poderosas que con su constante agresividad irán marcando el camino y el paso a esa cuasi nación (estamos hablando de México). Nos atrevemos a firmar que México se ha formado y reformado por las terribles embestidas: militares, económicas y políticas primero de las potencias europeas y Estados Unidos, y después exclusivamente de las de Estados Unidos. México es un país, una “nación” forjada literalmente a golpes desde el exterior. Por otra parte, si revisamos los textos que los profesionales de la historiografía suelen llamar ‘historia de México’ o ‘historia nacional’ no nos será difícil percatarnos que la ganancia es reducida, casi nula.⁹⁷ Pues la mayoría de las veces los historiadores se constriñen a documentar los hechos: “tan sólo decir cómo, efectivamente, han pasado las cosas” (Ranke). En palabras de Ortega, “el fondo y

⁹⁷ Somos del pensamiento de que carecemos hasta comienzos del siglo XXI de una sola *historia de México* seria. Estos es, suficiente convincente en términos historiográfico, histórico, político e ideológico.

sustancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón”.⁹⁸ Por supuesto hablamos exclusivamente del caso de la historiografía mexicana sobre: el surgimiento y desarrollo de México (‘historia nacional’). Citemos a una experta: “El congreso estableció el centralismo con un decreto provisional, y se enfrascó en elaborar otra constitución. Dieciocho meses de discusiones dieron forma, por fin, a fines de 1836, a las Siete Leyes. El nuevo estatuto era un documento complicado que convertía a los estados en departamentos, con juntas electivas responsables ante el congreso general, y gobernadores nombrados por el supremo poder ejecutivo. El gobierno central estaba constituido por los tres poderes tradicionales, más uno nuevo, inspirado, según parece, en Benjamín Constan: el Supremo Poder Conservador, que debía nada menos que evitar los abusos ejercidos en la práctica de los poderes ejecutivo y legislativo”.⁹⁹ Ahora un experto (o tal vez se trate simplemente de un aficionado inteligente): “El 15 de septiembre de 1808 un grupo de conspiradores, dirigidos por Gabriel de Yermo, rico hacendado español, y secundado por dependientes de las grandes casas de comercio, da un golpe de estado. Prenden y destituyen al virrey Iturrigaray y convocan a la Real Audiencia, que nombra nuevo virrey a Pedro Garibay, un viejo soldado que manejará fácilmente. En espera del regreso del rey Fernando, reconoce a la Junta Central de España y suspende todos los proyecto de reforma”.¹⁰⁰ En *Apuntes para de historia nacional 1808-1974* de S. Zavala se lee: “El 28 de diciembre de 1920 se expidió una ley de ejidos que establecía largos trámites para sustentar los expedientes y suprimía las posesiones provisionales de tierras que se venían otorgando mientras se estudiaban los expedientes. Con objeto de alentar la

⁹⁸ Véase el breve estudio de Ortega intitulado *La <<Filosofía de la Historia>> de Hegel y la Historiología* que aparece en G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

reforma, se modificó dicha ley el 22 de noviembre de 1921. Por un reglamento de 10 de abril de 1922 la extensión de los ejidos de los pueblos quedó determinada a razón de 3 a 8 hectáreas, según la naturaleza del terreno, por cada jefe de familia o individuo mayor de 18 años. La pequeña propiedad quedó limitada a 150 hectáreas de riego o humedad, 250 terrenos de temporal con precipitación pluvial abundante y 500 en los demás casos”.¹⁰¹ Estos son sólo tres ejemplos de los muchos que se pueden citar de la historiografía sobre ‘la historia nacional’ reducida en gran medida a cronicón, y el historiador a simple ventrílocuo de la realidad (¿historia?). De esta manera se pasa por alto la tarea interpretativa, tan valiosa para comprender sus nexos no sólo con el presente, sino también los que guarda con el futuro.

Aquí conviene comentar que la bibliografía sobre ‘historia de México o nacional’ es reducida y de muy diferente calidad. Este dato es importante porque muestra el trato que se tiene con la historia nacional, un trato en todo caso *distante*. En el sentido de ser extraños a la historia *nacional*.

La ausencia de las ideas y conceptos fundamentales sobre los cuales descansa la sociedad y el Estado modernos son signos claros no sólo de la inexperiencia relativa al conocimiento existencial, sino también de la irrelevancia social del pensamiento. Para tal sociedad (hablo de México) las *ideas* son auténticas entidades etéreas, *insubstanciales*, cuyo cultivo es poco provechoso, y por lo tanto no se da a la tarea de meditar acerca de sus problemas, necesidades, intereses, en suma sobre su realidad. Lo cual muestra que se trata de una sociedad sin *deseos*, *de una sociedad anti biófila*. Pero paradójicamente también las concibe como

⁹⁹ F. Z. Vázquez, *et-al*, *Historia general de México 3*, México, Colmex, 1976, p. 29. Aquí no tenemos que enfatizar la importancia de este texto en la enseñanza de la historia de México.

¹⁰⁰ L. Villoro, *et-al*, *Historia general de México 2*, México, Colmex, 1976, p. 323.

cosas, como útiles (a manera de la computadora y el martillo) y no se duda en emprender la tarea ingenua e irresponsable de arreglar sus múltiples y agobiantes problemas, que son *reales*, con meras ideas, por supuesto se trata de ideas ajenas. Ajenas en el sentido de que son extrañas a nuestra a nuestra vida.¹⁰² Así, la meditación es sustituida por la importación. Ésta es un fenómeno que se ha venido repitiendo de diferente manera, pero con la misma intensidad por casi doscientos años. Veamos un caso, sin duda significativo: “Por aquellos meses de constitucionalismo ardiente se publicaron todas las constituciones importantes que podrían servir como modelos: las francesas, las norteamericanas, la colombiana, así como muchos proyectos y traducciones de escritos políticos como *El Federalista*”.¹⁰³ ¿Y qué decir de nuestros días en donde, por un lado, hay una febril actividad de todos los actores políticos por hacer de México – un país históricamente dependiente y analfabeto, casi un apéndice de los Estados Unidos, en un país competitivo de ‘categoría mundial’ (transformarlo en una nación hegemónica) siguiendo las reglas de la sociedad hegemónica, las cuales velan celosamente por el *orden* que nos ha asignado el papel de país pobre/dependiente/emergente/subdesarrollado, y por el otro una “ciudadanía” (o más bien una población en sentido demográfico) que los contempla pasivamente, como espectadores de sus propias desgracias? ¿Somos tan ciegos que todavía no nos damos cuenta que vivimos en una nación que nació en bancarrota, y que esa ha sido su condición desde entonces, es decir, desde su nacimiento hasta la

¹⁰¹ S. Zavala, *Apuntes de historia nacional 1808-1974*, México, FCE, 1995, pp. 172-173.

¹⁰² La sociedad mexicana ha experimentado tres cambios extraordinarios durante el siglo veinte; del caballo paso al automóvil y de éste a la computadora sin mediar transición alguna. Este hecho es significativo porque ejemplifica desde la óptica de las tecnologías la manera típica en que han tenido lugar los cambios de toda índole en México.

¹⁰³ *Historia general de México* 3, p. 16.

actualidad México transita de crisis en crisis: de Iturbide a Fox, y con una Constitución desfondada e irreal, es decir, esencialmente nominal?

Frente a esta situación desolada, confusa y ambigua hemos elegido cuatro obras para rastrear el conocimiento existencial. Son textos en los cuales se desarrollan las ideas y/o concepciones más elaboradas sobre la sociedad mexicana a lo largo de su historia. Obras que pretenden haber localizado y discutido las fuentes de las flaquezas de México, y que sugieren caminos a seguir. Son obras que versan no sólo sobre el pasado de México, sino también y esencialmente sobre su futuro. En consecuencia son obras de carácter normativo. Además es necesario agregar que tres de ellas están asociadas a determinados proyectos políticos. La excepción en este respecto es Ramos. Esto quiere decir, que la selección de estas obras se basa en su relevancia política e ideológica, cultural o histórica, y son las siguientes: 1) *Evolución política del pueblo mexicano* (1900-02) de J. Sierra, *Los grandes problemas nacionales* (1909), de A. Molina, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de S. Ramos, y *México: una democracia bárbara* (1958) de J. Revueltas.¹⁰⁴

Sierra: un ilustre mexicano

Lo que se dice de Sierra

¹⁰⁴ Hay una obra que goza de extraordinario reconocimiento y que es una referencia obligada cuando se aborda el problema de la identidad nacional, de lo mexicano, de la sociedad mexicana, que hemos dejado de lado. Hablo de *El laberinto de la soledad* de O. Paz. La razón de esto descansa en que a nuestros ojos *El laberinto de la soledad*, como *La raza cósmica* de J. Vasconcelos, es una obra demasiado literaria, es decir, que tiene/tuvo muy poco o nada que ver con la realidad, sí, mexicana. Hoy sería prudente llevar a cabo un análisis crítico de esta obra, pues considero que ha contribuido más al enrarecimiento y a la trivialización, que al esclarecimiento, de los problemas que aborda.

Es bien conocido que Sierra se formó bajo el influjo de la filosofía positivista, ya comtiana ya spenceriana, y que la asumió como su filosofía. Esto significa que Sierra fue un pensador positivista *cabal*. Este hecho puede conducir al pensamiento de que su obra ha perdido vigencia, y cuyo único valor es de carácter historiográfico. Este juicio es verdadero sólo en la medida que se concibe *Evolución política del pueblo mexicano* como una interpretación de la “historia” de México fundada en una filosofía superada. Y ciertamente, *Evolución* no resiste un análisis riguroso histórico-filosófico. Pero la fragilidad teórica del pensamiento de Sierra no le resta importancia a su obra, sino por el contrario – como veremos más adelante – se la proporciona. No menos conocida es la idea, sin duda difundida por *El laberinto de la soledad* de Paz a partir de la interpretación de Ramos – en *El perfil del hombre y la cultura en México* – de la identidad ideológica y política entre positivismo y liberalismo¹⁰⁵, de que en el pensamiento de Sierra convergen dos tradiciones que por lo general se consideran excluyentes, a saber: liberalismo y positivismo. Además, por supuesto, de la ligereza con que los mexicanos de todos los tiempos han asumido las teorías ya políticas, ya filosóficas, ya artísticas, etcétera. Como un modesto ejercicio cartesiano vale la pena formular dos preguntas: ¿hasta qué grado son efectivamente conciliables estas dos teorías, es decir, más allá de toda demagogia o ingenuidad voluntaria o involuntaria?, ¿dónde están las ideas liberales elementales (por ejemplo las de Locke y Kant) en la *Evolución*? La necesidad de estas preguntas descansa en el papel de Sierra en la vida nacional; pues, no hay que olvidar que el maestro Sierra más que un filósofo o pensador teórico, fue un político. Fue un hombre que vivió los asuntos públicos

¹⁰⁵ Ramos afirma en la obra referida. “El positivismo fue incluido en los planes de educación mexicana con una intención antirreligiosa, y a la raíz de su advenimiento, positivismo y liberalismo significaban la misma cosa” (p.133).

de su tiempo en la arena pública, y esto, podríamos agregar, por tradición familiar la cual tenía una filiación política bien definida: conservadurismo. En otras palabras, ¿el plan político esbozado en *Evolución* e impulsado por Sierra es un terreno fértil para el crecimiento y florecimiento mínimo de los principios liberales básicos, o por el contrario, es un “proyecto” que niega de raíz el pensamiento liberal y democrático que nutre la historia de la Constitución mexicana (1824, 1857, 1917), y promotor de las relaciones sociales injustas que han dominado a la “nación” mexicana por casi dos siglos de existencia? Por mera curiosidad vale la pena detenerse un momento en el siguiente hecho: la historia de la Constitución mexicana corre en sentido contrario a la historia de la sociedad que pretende regir. Pues mientras que en la historia de la Constitución hay un constante enriquecimiento, y para comprobarlo basta destacar las ideas de sociedad y ciudadano que nos ofrece; la historia de la sociedad mexicana (conformada con seres de carne y hueso) crece en desigualdades. Semejante disparidad o dualidad es otra manifestación de lo que arriba afirmamos: México no es una sociedad política.

Por último, Sierra es reconocido no sólo como un personaje central del México de la segunda mitad del siglo diecinueve, sino también como figura indiscutible de la historia nacional. Sierra es: el pensador, el político, el educador, el poeta y el historiador. Pero, ¿qué fundamenta esta idea sobre Sierra? ¿En dónde radica la importancia de la obra de Sierra, en nuestro caso, de *Evolución política del pueblo mexicano*?

Sierra sobresale de entre sus contemporáneos y antecesores intelectuales (educadores y amantes de las letras), políticos e ideólogos por su interés por la

historia.¹⁰⁶ Este fue tanto intelectual como político. Este último aspecto lo separa de Alamán, Bustamante, Mora y de Zavala, los cuales fueron en muchos aspectos más analíticos y rigurosos que Sierra, pero nunca vieron en la historiografía un instrumento ideológico-político para justificar el orden social mexicano existente como el mejor para los mexicanos. Del primero son frutos *Historia de la antigüedad* e *Historia general*, y del segundo *Evolución política del pueblo mexicano* y *Juárez: su obra y su tiempo*.

En la medida que el motor que impulsa a *Evolución* es un motivo político ésta posee una importancia particular.

Sierra y la historia

Evolución, que es la “historia” de México, descansa en una noción de *historia* muy simple. Aunque debe señalarse que en la obra de Sierra no hay un concepto de historia, ni siquiera una noción de historia elaborada explícitamente. Si aquí hablamos de la noción de historia de Sierra es en razón de que esta subyace, casi soterrada de manera deliberada, en todo su discurso. En cualquier caso la historia es una serie sucesos necesarios. Esto quiere decir, que en la historia no hay lugar para el azar. Así, los acontecimientos periféricos, secundarios, y mínimos son tan relevantes como los mayores y centrales, éstos implican aquéllos y viceversa y todos ellos conforman la historia. Sierra afirma: “En suma, el hecho, el fenómeno, o político o administrativo, o económico, o jurídico o moral, algunas veces diminuto y de todos modos oculto o velado por los acontecimientos de primer

¹⁰⁶ Se trata de tres actividades que caminan juntas durante el siglo diecinueve mexicano y que Sierra desarrolló magistralmente, y que en nuestros días todavía tiene cierta resonancia.

término, pero que, determinado por las condiciones de medio y de heredismo, es a su vez el determinante de la historia ostensible”.¹⁰⁷ Concebir la historia como los hechos necesarios no sólo significa negar la gratuidad (aleatoriedad, contingencia) de los hechos históricos, sino también reconocer que estos llevan naturalmente una orientación, que no puede ser eludida por los seres humanos. Ya que la historia posee en sí misma una dirección la cual determina, en última instancia, la necesidad de que todo lo que ha tenido lugar haya sucedido, es decir, en virtud de poseer un fin. Fin que expresa siempre un cambio cualitativo en el desarrollo histórico de la sociedad, y en consecuencia de la de la humanidad (pues ésta siempre vive en sociedades). La historia en cuanto tiene una orientación y un fin inmanentes ésta se encuentra regida por leyes precisas, como la naturaleza. De esta manera, la historia es un fenómeno natural. La naturalidad de la historia reside en el hecho de que el desarrollo de la sociedad no puede ser alterado por nada. Lo cual quiere decir, a su vez, que quien tiene una orientación y un fin intrínsecos es la sociedad. La sociedad es también un fenómeno natural. A primera vista esta concepción de la sociedad/historia parece ser una simple calca de la concepción positivista de sociedad ya comtiana ya spenceriana, cuyo esquema sirve para explicar la historia de México, concepción que Sierra expone en los siguientes términos: “todos [Comte, Spencer, Giddings, Littré y por supuesto Sierra] hemos partido de este concepto: la sociedad es un ser vivo, por tanto, crece, se desenvuelve y se transforma; esta transformación perpetua es más intensa a compás de la energía interior con que el organismo social reacciona sobre los elementos exteriores para asimilárselos y hacerlos servir a su

¹⁰⁷ Sierra, J., *Obras Completas XII (Evolución política del pueblo mexicano)*, México, UNAM, 1977, p. 361.

progresión”.¹⁰⁸ Sin embargo, consideramos que más que una toma de posición teórico-metodológica respecto del análisis de la ‘evolución de la sociedad mexicana’ se trata simplemente de una vulgarización de la filosofía positivista que tiene como meta justificar la dictadura porfirista como el estadio superior que ha alcanzado la evolución de la sociedad mexicana: “La ciencia, convertida en un instrumento prodigiosamente complejo y eficaz de trabajo, ha acelerado por centuplicaciones sucesivas la evolución de ciertos grupos humanos; los otros, o se subordinan incondicionalmente a los principales y pierden la conciencia de sí mismos y su personalidad, o precisamente apoyándose en ideales que son fuerzas morales, de tan perfecta realidad como las fuerzas físicas, tienden a aprovechar todo elemento exterior para consolidar su ecuación personal, y logran por resultante imprimir a su evolución una marcha, si no igual a la de quienes por condiciones peculiares llevan la vanguardia del movimiento humano, si al nivel de sus necesidades de conservación y bienestar”.¹⁰⁹ Lo curioso de este pasaje, que es la continuación del anterior citado, descansa en que no se habla en absoluto de ‘sociedad positiva’, ápice de la humanidad, como es de esperar de un pensador positivista, sino que Sierra habla específicamente de “la evolución ciertos grupos humanos” a los cuales se les deben “subordinar incondicionalmente los otros [grupos humanos]”. No se tiene que ser experto en historia o en alguna otra disciplina científica o en filosofía comtiana y spenceriana para identificar los grupos evolucionados y los subordinados. Pero sería insuficiente llamarlos llanamente: poseedores y desposeídos, pues como veremos más adelante, ambos grupos están determinados por cuestiones raciales. No menos digno de destacar es que el bienestar del que habla el maestro Sierra no es el bienestar de la ‘sociedad positiva’, la cual es

¹⁰⁸ Sierra, *Evolución*, p. 362.

estrictamente piramidal pero no exenta de cierta dosis de bienestar y felicidad para los de abajo (Comte, Spencer); el bienestar mencionado por Sierra es el de los “grupos humanos evolucionados” que pretenden acercarse a la forma de vida “de quienes por condiciones peculiares llevan la vanguardia del movimiento humano”: los europeos y estadounidenses. Por esta razón hay la necesidad de aprovechar “todo elemento exterior” (permitir sin barreras la presencia de capitales extranjeros =progreso, además asimilar las corrientes artísticas, filosóficas de la vanguardia del movimiento humano). Singular manera hablar del porfirismo. Y no sólo me refiero al lenguaje oscuro de Sierra, sino también y en primer lugar lo que desaparece para justificar la dictadura: la sociedad. Consideramos que Sierra rebasa con mucho las pretensiones (que debemos reconocer no eran muy filantrópicas) del pensamiento positivista de primera mano, pues la “evolución” del pueblo mexicano ha tomado un derrotero especial, ya que no ha desembocado en la sociedad positiva, sino en los grupos privilegiados. Se debe agregar que durante el apogeo del grupo científico (no más de treinta personas), que es el ensalzamiento de la ciencia, ésta es la gran ausente. Y esto muy a pesar de la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria por Barreda, y tiempo después de la de la Universidad Nacional por Sierra. Reyes recordando la etapa “científica” nos cuenta: “Lo extraño es que estos consejeros de Banco, estos abogados de Empresas [los miembros del club “Científico”], no hayan discurrido siquiera el organizar una facultad de estudios económicos, una escuela de finanzas. ¿Qué pudo faltarles para ello? Ni el poder, ni el conocimiento, ni los talentos, ni el interés para estas materias a las que consagraron su vida. Acaso, siguiendo el error de régimen paternal, pensaron que los educandos eran demasiado jóvenes para cosas tan

¹⁰⁹ *Ibidem*.

graves, propias de varones sesudos. Acaso sin saberlo ellos, los inspiraba un sentimiento de casta, como el que llevó a esconder sus secretos a los sacerdotes egipcios... Lo extraño es que aquellos creadores de grandes negocios nacionales no se hayan esforzado por llenar materialmente el país de escuelas industriales y técnicas para el pueblo, ni tampoco de centros abundantes donde defender la moderna agricultura".¹¹⁰ Por otra parte, debemos reconocer que las palabras de Reyes son muy actuales. Pareciera ser que México camina en círculo.

Para fortalecer la tesis que defendemos es necesario destacar algunos detalles más aparentemente irrelevantes. En primer lugar, llama mucho la atención que las cuestiones teórico-metodológicas que sustentan la interpretación de Sierra son extremadamente breves, apenas media cuartilla. Si bien es cierto que el maestro afirma que *Evolución* no es lugar para "exponerlo [el sistema filosófico que fundamenta su estudio] en estilo de escuela", no lo es menos que: a) *Evolución* adolece de todo intento por ofrecer los conceptos claves de la explicación de la evolución del pueblo mexicano, y b) la ausencia de conceptos, o bien de términos generales, hace de *Evolución* un texto estrictamente ideológico, pero en ningún

¹¹⁰ A. Reyes *Pasado inmediato*, en: *Visión de Anáhuac y otros ensayos*, México, FCE, 1983, p. 128. Las palabras de Reyes son precisas, Describen tanto la pasividad de los "científicos" respecto de los grandes problemas nacionales, como la distancia que hubo entre su "credo" y la acción política, educativa, social. Pero, simultáneamente bajo un respeto esquivo e irresponsable, también nos descubren el pensamiento central de las interpretaciones de la historia de México que arrancan con *Evolución* de Sierra: la idea de raza. Mas esa idea no es una abstracción, sino que es un *factum*. En el sentido de que con diferentes maneras e intensidades el carácter racial marca las relaciones sociales en México. El carácter racial de las relaciones sociales en México, y está perfectamente reflejado, aunque disfrazado, en la mayoría de las interpretaciones de nuestra historia, explica, por ejemplo, el hecho que no tengamos hasta el presente un concepto estrictamente político de la sociedad mexicana. O bien, que todavía no hagamos un balance de nuestro devenir, la ausencia de mitos, héroes inmaculados (en cuanto personas públicas). Por estas razones Reyes no se atreve enjuiciar el papel de los "científicos" desde perspectiva de la sociedad misma, que es tribunal supremo. Y por cierto sus quejas respecto de los "científicos" se revierten a las personalidades públicas posteriores, entre los cuales se encuentra el propio Reyes. Ya es tiempo de reconocer que esas personalidades públicas, como la mayoría de las presentes, poseían poder, y sólo poder; y tal vez conocimiento; pero no talentos ni interés por las metas proclamadas, las cuales giraban presuntamente en torno del bienestar común. Por último, es curioso que en nuestros días haya una efervescencia justiciera en torno al pasado: el 68. ¿por qué el 68 y no toda nuestra historia cargada de crímenes? Con estas observaciones no pretendo en modo alguno minimizar el crimen del

filosófico, ni siquiera de orientación positivista, y menos aún científico como pretende su autor. Además no hay que perder de vista que el concepto de sociedad es central en dicha filosofía, y ciertamente no se reduce a la idea 'ser viviente'. En segundo lugar, debemos enfatizar que las brevísimas aclaraciones teórico-metodológicas de Sierra se ubican al principio de la tercera parte de *Evolución*, cuyo título y contenido es 'La era actual'. Éstas son la introducción a la era actual. Con otras palabras: éstas aparecen, y esto no es fortuito, precisamente cuando se va exponer el último estadio que ha alcanzado la evolución del pueblo mexicano y que es la dictadura porfirista, la cual ha abierto las puertas de México a la civilización: "el impulso interior conjugado con otros exteriores ese movimiento es la evolución social mexicana"¹¹¹; en suma: el desenlace de miles de años de evolución. En tercer lugar, conviene mencionar que *Evolución* se publica después de veinte años de dictadura., esto significa que viene a ser un texto fresco respecto de los discursos y artículos que justificaban la dictadura (las reelecciones permanentes Díaz) ensalzando la persona del presidente, sus dotes indiscutibles de estadista y los enormes beneficios y bondades derivados de los mismos. Con la obra de Sierra no es tal o cual logro personal del presidente lo que justifica la dictadura, ni los discursos falaces a su favor; sino que la justificación del dictador Díaz se encuentra en la naturaleza misma de la sociedad mexicana, pues ésta se descubre como un suceso inevitable (necesario) de nuestra historia. Esta es la importancia de la historia en *Evolución*. Por último, podemos decir que, en efecto, Sierra es un pensador positivista cabal: antiliberal y antidemocrático.

68, sino antes bien la necesidad de no ver más allá de ese acontecimiento. ¿Por qué no tomar el 68 como punto de partida para enjuiciar toda nuestra historia, o por lo menos nuestra historia contemporánea?

¹¹¹ *Ibidem*.

Desde la perspectiva de la *historia* la obra de Sierra está vacía. No nos ofrece ninguna idea que permita ver una preocupación por delinear la vida humana en México. Y tal vez no se trate de un mero olvido. Mas lo realmente preocupante de todo esto es nuestra extrema ignorancia no sólo de la *historia*, sino nuestro desconocimiento de los contenidos (nociones, conceptos, concepciones, proyectos) de las obras de los próceres mexicanos, pero también nuestra no menos alarmante indiferencia por reflexionar sobre nuestro pasado ¹¹², es decir, someterlo a juicio.

Sierra y la historia de México

La interpretación de la historia de México hecha por Sierra tiene varias peculiaridades, las cuales constituyen los puntos arquitectónicos de la misma. Los cuales le permiten defender las tres tesis centrales de *Evolución*. En primer lugar se encuentra la naturalización, exagerada, de la historia en general, y de la de México en particular. Pues ésta es un mero reflejo de aquélla. Si bien es cierto que el concepto positivista de sociedad está íntimamente ligado al de naturaleza y al de vida (la sociedad es en última instancia un organismo), no lo es menos que la pretensión de Sierra de rastrear el origen del pueblo mexicano a partir del hombre americano es un verdadero despropósito no sólo para la historiografía, sino para la ciencia en general. Pero que esto sea un despropósito respecto de la ciencia no quiere decir que no tenga una finalidad en la interpretación de la historia de México de Sierra. Ésta es cuádruple. Primero, se pretende mostrar que el hombre y la cultura en América es tan longeva, y en ciertos periodos tan rica, como la

¹¹² Un análisis minucioso de la obra de Sierra, y de otras personalidades de nuestro Panteón Nacional, arrojaría luz sobre la fragilidad de la sociedad mexicana a lo largo de su historia, asimismo como el verdadero papel que

europaea. Segundo, demostrar que la convergencia de América y Europa era inevitable. Tercero, garantizar el carácter científico de la interpretación.¹¹³ Cuarto, asegurar – siguiendo en esto a Spencer- un lugar privilegiado en la historia de México a la cultura quiché-maya. Cuna del linaje Sierra. “Sea como fuere, la región central de nuestro país estuvo poblada desde la época cuaternaria; el hombre primitivo asistió en el Valle de México a la inmensa conflagración que determinó su forma actual, y en las noches surcaba en la canoa silenciosa el lago en que se reflejaban las llamas, que sin duda juzgó eternas, del penacho volcánico del Ajusco”.¹¹⁴ Una vez afirmada la tesis sobre el origen cuaternario del hombre americano y punto de partida de nuestra historia, Sierra se dedica a encomiar la cultura maya, desaparecida misteriosamente: “lo mismo en Chichón y Uxmal que en Palenque y Copán, tienen todos los caracteres de una cultura completa como lo fueron la egipcia y la caldea; y como ellas, y más quizá, presenta el fenómeno singular de ser espontánea, autóctona, nacida de sí misma; lo cual indica inmensa

ha jugado respecto de las crisis que ha sorteado México y especialmente acerca del lugar que deben ocupar en nuestra historia.

¹¹³ La pretendida objetividad ganada con la naturalización de la sociedad y la historia se patentiza en la obra de Sierra a través de la figura del historiógrafo (en este caso personificado en Sierra) como pitoniso de la historia. En donde presumiblemente queda suspendido todo juicio de valor. Este hecho es muy significativo en *Evolución*, pues el lector de ésta puede ser confundido por las aseveraciones contradictorias respecto de un mismo personaje o un acontecimiento, por ejemplo Hidalgo, los Aztecas, Juárez, la evangelización. En el sentido de que Sierra aparece realmente como un historiógrafo objetivo, cuando en realidad la finalidad es *esconder* las tesis que se defienden en la obra, por ejemplo el carácter nefasto de los indios, el cual les impide integrarse a la civilización. Sierra afirma (*Evolución*, p. 38): “En suma: nuestro país vio crecer dos grandes civilizaciones espontáneas: la nahua y la maya quiché, y algunas otras indican una evolución consciente, un esfuerzo continuado, un cúmulo estupendo, sin hipérbole de facultades que se atrofiaron lentamente en un periodo que comenzó antes de la conquista y continuo después”. El mal tiene su fuente en la tierra americana. Ese periodo que Sierra nunca precisa en exponer no es otro que el del apogeo de la cultura mexicana. Aquí también resulta oportuno destacar que no nos podemos contentar con el argumento de que en tiempos de Sierra la idea torcida acerca de la naturaleza de los indios era moneda corriente. La razón de esto no es otra que Sierra fue, consciente o no, y para bien o para mal, un actor principal en la vida pública de México de la segunda mitad del siglo, y en su papel protagónico de ese periodo lo que lo ha encumbrado. Dicho en otras palabras, la persona que pretende dirigir los destinos de una nación, co/determinar los destinos de millones de personas, de conciudadanos debe tener algo más, en términos intelectuales y morales, que la persona común y corriente. Y ciertamente ese más, que es un más especial, no aparece en esta obra.

¹¹⁴ Sierra, *Evolución*, p. 10. Véase también la descripción que ofrece Sierra en la p. 36 del mal natural que poseía el pueblo azteca.

fuerza psíquica en aquel grupo humano”.¹¹⁵ El encomio a la cultura maya es importante porque le permite a Sierra preparar el primer gran episodio de la historia de México, cuyos efectos todavía nos alcanzan, según la historia narrada por Sierra. Éste no es otro que la confrontación de la cultura tolteca, heredera de la gran cultura la maya, y la cultura nahoa (nahuátl, especialmente la rama mexi o azteca, que protagonizó la última gran oleada migratoria venida del norte). El papel de este encuentro es central en la interpretación de Sierra, pues éste simboliza no sólo la lucha entre un pueblo sedentario y uno nómada, sino también y básicamente, la lucha entre la civilización y la barbarie. Apenas se tiene que señalar que la primera está representada por la cultura tolteca y sus aliados, y la segunda por la nahoa (mexi), y triunfadora. La barbarie ha derrotado a la civilización y ha sembrado el mal. Sin duda una afrenta para el pensamiento positivista simplista y racista de Sierra, y éste no duda combatir argumentativamente a la barbarie triunfadora y dominante, pero necesaria: “Los sucesores de Ilhuicamina siguieron sus huellas, extremando a compás del aumento del poder imperial las empresas del cruel y heroico guerrero. Creció el territorio; no que fueran los mexica de victoria en victoria, alguna vez los enemigos perpetuos del imperio, como los tarascos, por ejemplo, les infligieron dolorosos escarmientos, mas ellos o persistían con indómita obstinación o tomaban otros rumbos; las casas, obstinación o tomaban otros rumbos, pero la guerra seguía y seguía; era el estado normal del imperio; aún no había salido de ese periodo cuando fue deshecho [conquistado por los españoles]. Creció la ciudad; las casas, los jardines, los acueductos, los adoratorios se multiplicaron; las inmensas habitaciones de adobes, revestidas de pinturas de crudos colores, ingenuamente

¹¹⁵ Sierra, *Evolución*, p. 43.

combinados, que servían de moradas a los nobles y a los reyes, fueron cada vez más lujosas; reunieron en ellas artefactos de los países tributarios en mayor cantidad y resonaron más frecuentemente con el ruido del teponoxtle y del huehuetl, que sólo acompañando cantos voluptuosos o tristes pudieron reputarse como instrumentos de música”.¹¹⁶ De este cuadro conviene destacar que la barbarie atribuida a los mexica es completa, es decir abarca todas las esferas de la vida. Para comenzar el modo de vida del pueblo mexica es la guerra misma, en consecuencia niegan de manera directa todas las bondades que trae consigo la paz (artes, conocimiento, altos valores morales) entre las cuales cabe enfatizar la espiritual por excelencia: la auténtica religión, la religión católica. Aquí también es pertinente destacar uno de los lemas apodícticos de Sierra, válido para cualquier era humana: “paz y civilización son sinónimos”. La ausencia del refinamiento espiritual y psicológico explica que los mexicas decoraran ingenuamente sus casas, que sus instrumentos musicales fueran difícilmente reconocidos como musicales. Además de ser idólatras antropófagos. En suma: el pueblo mexica era un pueblo primitivo del cual no se podía esperar nada positivo, excepto que alguien los sometiera. Y en esto último reside su razón de ser. Sierra afirma: “El culto a los dioses tomó enormes proporciones; dos o tres coincidencias entre las hecatombes humanas y el fin de alguna calamidad, acrecentaron por tal modo el prestigio de las deidades antropófagas, que los sacrificios fueron matanzas de pueblos enteros de cautivos, que tiñeron de sangre la ciudad y a sus pobladores; de todo ello se escapaba un vaho hediondo de sangre. Era preciso que ese delirio religioso terminara; bendita la cruz o la espada que el fin de los ritos religiosos”.¹¹⁷ Contrario a lo que piensa Sierra, “hemos procurado estudiar sin prejuicios las

¹¹⁶ Sierra, *Evolución*, p. 43.

condiciones dinámicas de nuestra sociedad”.¹¹⁸ Su interpretación está plagada de juicios estrictamente morales sin los cuales no podría justificar la conquista como un eslabón natural de la evolución del pueblo mexicano, así como su aspecto “positivo” de la misma: civilización y cristianización. Pues “el delirio religioso” que debía terminar es una simple justificación tardía del sometimiento sangriento que vivieron los pueblos vencidos. Los pueblos bárbaros. Pero también para afirmar que estos rasgos negativos de los indios persisten a pesar de la acción civilizadora de la cultura española, y cuya maldad ingénita es tal que han contaminado las costumbres de los criollos y se los han transmitido (suponemos que genéticamente) a los mestizos. Sierra continua: “Por eso los indios, a pesar de ser cristianos, no han dejado ser idólatras; y su idolatría tiñó de negro la religión de los criollos y la de los mestizos”.¹¹⁹ A todo esto rasgos nocivos de los indios hay de agregar este otro. “Una leyenda consignada por los cronógrafos nos enseña que el octli o pulque, inventado por los mexi [Aztecas], que vagaban ya por aquellas comarcas [México, Puebla, Oaxaca, Campeche y Yucatán] (metl-maguey es el radical de mexica), influyó no poco en aquella triste decadencia; aún es así: la bebida regional del Anáhuac ha mantenido entre otras causas, al grupo indígena lejos de la civilización”.¹²⁰ Ahora que tenemos completo el diagnóstico de Sierra sobre el indio, que durante mucho tiempo constituyó la mayoría de la población mexicana, es fácil ver que la meta de Sierra es presentar al indio como la fuente de los males de la sociedad mexicana en virtud de su incapacidad “natural” para integrarse a la civilización, a pesar de reconocer que “el indio es un ser racional”. Esto a su vez permite: a) negarles su condición de seres políticos, y justificar su

¹¹⁷ Sierra, *Evolución*, pp. 43-44.

¹¹⁸ Sierra, *Evolución*, p. 362.

¹¹⁹ Sierra, *Evolución*, p. 84.

sometimiento voluntario o involuntario al grupo más civilizado (criollo y siempre minoritario); y b) sostener que los únicos “mexicanos” aptos para la civilización son los criollos, y por lo tanto para la dirección de la sociedad. Aquí es lugar para destacar que una de las nociones más confusas en *Evolución* es precisamente la de mexicano. Por una parte, con ‘mexicano’ se hace referencia exclusivamente al “grupo” criollo. Por otra, se hace referencia al “grupo” mestizo, y por último a ambos “grupos”. Sierra afirma: “El día que nació el primer hijo de Marina y de Hernán Cortés, surgió la nacionalidad, producto de la unión del conquistador con el conquistado y apareció en la historia un pueblo que se ha desarrollado de una manera especial”.¹²¹ El indio parece ser una raza que ha contribuido al nacimiento del pueblo mexicano, pero él no es mexicano. Este hecho lo hace ser un lastre histórico, social, psicológico. Un “grupo” que debe ser sometido tanto al criollo como al mestizo. Por otro lado, conviene destacar la argumentación de Sierra que justifica la primacía del español (americano o europeo): “La cantidad de energía depositada en el fondo del carácter español por varios siglos de batalla y aventura, no podía transmutarse en trabajo agrícola o industrial, en labores de lucro modesto: el esfuerzo así empleado dejaba un enorme sobrante sin aplicación, perdía el encanto de lo inesperado, del riesgo sorteado con ayuda de Dios y de la espada, el premio sorprendente al vencedor en la lucha”.¹²² Apenas se tiene que aclarar que este tipo de ideas ha resultado ser nocivas para la sociedad mexicana. Pues, su sustento no es otra cosa que el desprecio al trabajo. Y ciertamente, como cualquier observador puede comprobar, el trabajo no constituye un *valor* en la

¹²⁰ Sierra, *Evolución*, p. 31.

¹²¹ J. Sierra, *Lección de historia nacional*, en: *Obras Completas V*, México, UNAM, 1977, p. 286.

¹²² Sierra, *Evolución*, p. 47.

sociedad mexicana, e independientemente de que se trate de la albañilería, panadería o del quehacer científico.

También es oportuno señalar que si bien es cierto que el mestizo sí es mexicano, garantizado por su vena hispánica, no lo es menos que se trata de un mexicano de rango inferior y esto obedece, como deber es obvio, por su vena indígena. El elemento indio del mestizo hace que este grupo esté subordinado al criollo. Sierra lo describe de la siguiente manera: “confundido en las propiedades rurales con el indio, levantando un poco en la población urbana en que comenzaba a recibir laguna instrucción, trabajador, activo y a veces de una honradez soberana ; pero frecuentemente dominado por los vicios, que la inactividad profunda de la sociedad tenía en suspensión como gérmenes patogénicos”.¹²³ El mestizo no escapa a sus determinaciones biológicas, pues por un lado posee las virtudes de su vena española, pero también y entrando en conflicto con ellas, los vicios heredados de su vena india. En cualquier caso, el mestizo es mexicano, aunque indio. Razón que le impide aspirar a los puestos públicos más relevantes. El adagio popular que reza “el poder blanquea” viene de lejos y continúa vigente.

Ahora veamos como aparece la cultura española, después criolla, como la piedra angular de la sociedad mexicana. Esta emerge con el encumbramiento de la sanguinaria cultura azteca la cual promueve la aparición a futuro de una fuerza que la detenga, que la venza. Ésta no es otra que la conquista. La conquista es la respuesta que la historia se da a sí misma respecto de ese otro fenómeno de la historia que es el imperio mexica. Los nexos de causalidad absoluta que existen en historia, según la concepción histórico-biologista de Sierra, lo autorizan a describir la hazaña de Cortés a imagen de Jesús: “cuando en el mercado de Tlatelolco se

¹²³ Sierra, *Evolución*, p. 145.

reunía la población semanalmente, se veía el odio y la amenaza brillar en los ojos de aquellas ardientes multitudes, que sólo esperaban la voz de su soberano para lanzarse al combate. En esas circunstancias, Cortés visitó el teocalli central, y con intrepidez sin nombre, arrojó a los ídolos antropófagos de su santuario¹²⁴, pero también a imagen de Alejandro y Napoleón: “Cortés jamás conoció escrúpulos para ir a sus fines; como casi todos los grandes hombres de guerra y de gobierno, y él lo fue sin duda, poseía en el fondo de su corazón la creencia, que Napoleón exponía con cinismo trágico, de que los que realizan las empresas magnas están por encima de las leyes morales y positivas”.¹²⁵ Y para corregir el pensamiento del Corzo el maestro Sierra saca a relucir su impecable positivismo chafo y añade: “¡Como si las leyes morales fueran otra cosa que fórmulas de las necesidades vitales de una sociedad; como si por tanto no fueran leyes de la naturaleza; como si de las leyes de la naturaleza pudieran emanciparse estos gigantes de la historia”. De esta manera, Cortés y su hazaña están justificadas porque los acontecimientos de la historia tienen que suceder, y por lo tanto son ajenos a la voluntad de sus protagonistas. Los indios por mucha resistencia que opusieran al conquistador ya estaba determinada su derrota y su sometimiento. De la destrucción de las culturas indígenas arranca la creación de la sociedad mexicana, que abarca el siglo dieciséis. Después continua la pacificación que corre a cargo de los frailes y no es otra que su evangelización que tiene lugar durante el siglo dieciocho, la cual a los ojos de Sierra es la ingente compensación que recibieron los indios por la pérdida material que sufrieron en el proceso de la conquista y todo lo que de ella derivó en el siglo XVIII. “Un siglo de destrucción”. Los primeros tres siglos de la conjunción de las razas india y española Sierra los sintetiza así:

¹²⁴ Sierra, *Evolución*, p. 52.

“el siglo XVI es un siglo de creación; el siglo XVII es de conservación; el siguiente es de descomposición; bajo estos fenómenos aparentes continúa su marcha lenta el crecimiento social”.¹²⁶

Esta caracterización de los primeros tres siglos de la sociedad mexicana no obedece a problemas historiográficos, sino más bien a la idea de imponerle un esquema cíclico a la historia: creación⇒conservación⇒descomposición (tomado de la teoría comtiana de los tres estados), con el propósito de preparar el terreno para que el siglo XIX (el siglo de la Independencia, el siglo de Sierra pero también el de Juárez y el de Díaz) aparezca como el principio de otro ciclo de la historia. Así el siglo diecinueve sería el siglo de la creación. Creación que tiene como antecedente fundamental a Juárez. La importancia de Juárez reside en que “él y sus ministros concibieron el único de programa de paz posible”, el programa que debía sacar a la sociedad mexicana de la anarquía política, social y económica en que se encontraba derivada de las perennes luchas partidistas a partir del movimiento independentista; y que anuncia el siglo de la creación, pero que la muerte impidió su realización: “la colonización, la irrigación sistemática del país agrícola, la libertad interior de comercio, y conjugar con esto el avance constante en la reorganización de nuestro régimen hacendario; aumentar los elementos de educación para transmutar al indígena y al mestizo inferior en valores sociales, tal era el programa de la paz con tan cruenta labor conquistada. Pero no por eso descuidaba Juárez la mejora política”.¹²⁷ Pero la relevancia de Juárez para el futuro del país no se limita a la elaboración del único programa de paz posible (que expresaba un ideal de Juárez pero que caló hondo en “el cerebro nacional: la paz

¹²⁵ Sierra, *Evolución*, p. 68.

¹²⁶ Sierra, *Evolución*, 111.

¹²⁷ Sierra, *Evolución*, p. 375.

es nuestra condición primera de vida, sin la paz marchamos al estancamiento definitivo de nuestro desenvolvimiento interior y a una catástrofe interracial”¹²⁸), sino que se extiende a su muerte misma. Como ya sabemos la historia no contempla el azar, la muerte de Juárez tampoco fue fortuita. Esto significa que su muerte era necesaria para que la crisis que vivía el país se agudizará a través de los gobiernos provisionales posteriores. Esa difícil y delicada situación pedía urgentemente la presencia de un hombre que viera las amenazas a las cuales se enfrentaba México, especialmente respecto del desarrollo avasallador de los Estados Unidos. Ese hombre fue el General Díaz: “La virtud política del presidente Díaz consistió en comprender esta situación y, convencido de que nuestra historia y nuestras condiciones sociales nos ponían en el caso de dejarnos enganchar por la formidable locomotora *yankee* y partir rumbo al porvenir, en preferir hacerlo bajo los auspicios, la vigilancia, la policía y la acción del gobierno mexicano, para que así fuésemos unos asociados libres obligados al orden y la paz, y para hacernos respetar y para mantener nuestra nacionalidad íntegra y realizar el progreso”.¹²⁹ Así, la paz y progreso es la justificación de su prolongada estancia en el poder. Sin embargo, hay otra razón más profunda y que la hizo emerger: el carácter biracial de nuestra sociedad.

La interpretación de Sierra de la historia de México es en realidad una visión parcial (pro hispánica/europea), racista de la historia de México confirmada por su consejo al final de *Evolución*: fomentar la inmigración de sangre europea con el fin de *mezclarla* con la indígena: pues de no hacerlo se corre el riesgo no sólo de perder lo poco que se ha ganado, sino de sufrir un serio retroceso. En esta obra de Sierra no hay en absoluto una idea de nación mexicana, ni siquiera de factura

¹²⁸ Sierra, *Evolución*, p. 371.

positivista. Sierra se mantiene en la tradición familiar: su pensamiento es conservador, racista y anti nacionalista. En el sentido que su pensamiento mina la mera construcción de un México soberano a partir de lo que es y tiene, y más allá de toda orientación política.

Molina Enríquez, un abogado positivista sui generis

Un asunto para meditar

Es una idea extendida, y se podría añadir indiscutible, que *Los grandes problemas nacionales* es una obra de corte positivista cuyo tema central es la propiedad. A primera vista este juicio acerca de la obra central de Molina Enríquez parece estar confirmada por el propio texto. Pues, con excepción del capítulo V (El secreto de la paz porfiriana) de la Primera parte y el capítulo V (El problema político) de la Segunda parte la propiedad domina la prolija exposición del autor. Respecto de su carácter positivista se debe admitir que hay suficientes datos (elemento indígena, elemento mestizo y el criollo, el periodo de desintegración, el periodo de transición y el integral; así como: “En conjunto, los mestizos, como todos los productos híbridos, reflejan los defectos y vicios de las razas primitivas, por lo que eran repugnados por ellos, y ellos a su vez, y por la misma razón, sentían aversión por las características dominantes de las razas primitivas”¹²⁹) que la definen como tal. A pesar de estas evidencias, que saltan a la vista del lector, el texto nos llama a la prudencia, nos llama a evitar conclusiones apresuradas, y afirmar que *Los grandes problemas nacionales* es una obra positivista típica que versa sobre la

¹²⁹ Sierra, *Evolución*, p. 389.

propiedad. ¿Es realmente la propiedad el tema nuclear de *Los grandes problemas nacionales*? ¿*Los grandes problemas nacionales* es teórico-método- e ideológicamente una obra positivista? Tenemos una razón de peso para dudar de la interpretación de *Los grandes problemas nacionales* que sostiene que esta obra es una obra positivista típica que versa sobre la propiedad. Ésta no es otra que el nexo existente entre el club positivista (los científicos) y la dictadura de Díaz. Los científicos fueron seguidores entusiastas de Díaz, y expresaron de diferentes maneras su apoyo al gobernante que materializaba su ideal de gobierno fuerte. ¿Este es también el caso de Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales*? Sí, si el lector no va más allá de las afirmaciones sobre Díaz que hace el autor, por ejemplo: “El hombre nuevo tenía que estar colocado sobre todos los partidos militantes; de no ser así, no podía dominarlos a todos. Para dominar a todos los partidos, tenía que adquirir sus prestigios fuera de ellos. Aquí ya encontramos la personalidad del señor general Díaz ... De su personalidad militar derivó su personalidad política, pero no en calidad de un partidario que lucha por su partido, sino en calidad de patriota que defiende su patria: su verdadera personalidad política no data de la Guerra de Tres Años, sino de la guerra contra intervención y contra el imperio. Al hacer su personalidad militar y política, mostró la honradez, la actividad y la probidad de buen administrador. Por eso al ser restaurada la república tenía el triple prestigio del guerrero afortunado, del esforzado patriota y del administrador prudente”.¹³¹ Delirante exposición de la personalidad del señor general Díaz. No, si el lector de *Los grandes problemas nacionales* (LGPN) bien dimensiona la orientación de las críticas y propuestas del autor, por ejemplo: “Lo importante, lo necesario, lo indeclinable para que todo lo

¹³⁰A. Molina, *Los grandes problemas nacionales* (1909), México, ERA, 1989, p. 109.

acabamos de exponer [la importancia de la irrigación], tenga lugar, es modificar la actual construcción social de la población, dislocando su estratificación presente y dándole un acomodamiento distinto que permita un equilibrio de mayor estabilidad y de mayor firmeza a la colocación de las capas sociales, y una mayor libertad de vida, de movimiento y de acción a cada una de las unidades integrantes de esas capas”.¹³² Estas palabras expresan sin ambivalencia alguna la idea central de las meditaciones del autor. La urgencia de transformar la sociedad mexicana de tal manera que la vuelva más dinámica. El dinamismo en que piensa Molina Enriquez no es otro que el que presenta el capitalismo avanzado de su época. Esta es la razón que explica su interés en el tema de la propiedad en general, y de la gran propiedad en particular, que es todo menos “una asociación productiva”.¹³³ Pues no hay que olvidar que Molina no combate “la gran propiedad raíz” (hacendaria) *per se*, sino que lo hace en virtud de lo que representa, es decir, un régimen social y económico-político injusto, el cual la sustenta, y que atenta contra la nación misma. En el sentido que la propiedad en su presente estatus, que está representado por la gran propiedad raíz, constituye el obstáculo principal para el desarrollo social, político, económico que requiere México, y que sostiene el desequilibrio social reinante en México, por ejemplo, que el 15 % de la población (“criollos y extranjeros”) concentren la riqueza. De este modo, la propiedad hacendaria no sólo niega el estado de derecho, sino el mismo Estado mexicano. Esta es la razón por la cual la propiedad hacendaria ocupa un lugar tan relevante en *LGPN*. Se puede afirmar que el análisis de la propiedad y de “la gran propiedad raíz” conduce a los problemas fundamentales nacionales. Y ciertamente no es

¹³¹ Molina, *Los grandes problemas*, pp. 132-133.

¹³² Molina, *Los grandes problemas*, p. 354.

¹³³ Molina, *Los grandes problemas*, p. 163.

casual que a partir de él surjan cuestiones como la necesidad de construir un mercado interno, el equilibrio que debe haber entre el mercado interno y el externo, el problema de la producción de alimentos, la necesidad de redefinir nuestras relaciones con el coloso del norte. Si se siguen las consecuencias derivadas del análisis de la propiedad hacendaria no es difícil encontrar que lo que está en tela de juicio es la sociedad mexicana misma, la sociedad porfirista.¹³⁴ Esta característica de la obra de Molina nos lleva a destacar otro aspecto de la misma. La severa crítica a la gran propiedad raíz no tiene como fin único demostrar la necesidad de parcelarla para que ésta llegue a ser productiva. Pues, su parcelación no garantiza por sí misma su productividad, sino que requiere de *cierto soporte* político que le dé razón de ser a la parcelación, en el sentido de que debe desempeñar un papel clave en la transformación de la sociedad mexicana. Este hecho nos remite, a su vez, al asunto de la falta de originalidad de la crítica de Molina Enríquez a la gran propiedad raíz. En el sentido que está cimentada en la de Luis Orozco. Sabemos que la valoración de una obra con base en su originalidad es una tarea más bien ociosa. Y tal vez sea cierto que en ese respecto *LGP*N tenga alcances muy limitados. Sin embargo, y como ya se mencionó más arriba, lo importante del pensamiento de Molina consiste en las ideas que orientan su crítica. Si se pasan por alto su pensamiento se reduce a ser “estandarte del

¹³⁴ Aquí es oportuno señalar que las ideas que hacen de *LGP*N un texto encaminado a promover una concepción diferente de sociedad mexicana (sociedad capitalista en sentido estricto) no las desarrolla el autor. Simplemente las menciona tenuemente a través de sus críticas a la gran propiedad raíz. Y en el caso del “Ideal” de sociedad que se encuentra en la última sección de la Segunda parte debemos confesar que su pensamiento es confuso, aunque la intención es en absoluto clara: construir una sociedad más justa con el concurso de todos los mexicanos. A pesar de lo difuso del pensamiento de Molina Enríquez en este respecto, trataremos más adelante de exponer algunas de estas ideas insinuadas, y que a nuestro parecer son las fundamentales. Pues, permiten sopesar con mayor objetividad las reflexiones del autor acerca de la propiedad. Las cuales son, en último término, la exposición de las razones que justifican la necesidad de construir una sociedad más equilibrada, tanto hacia dentro como hacia fuera.

agrarismo". Sin duda una fórmula que condensa muy bien el pensamiento reaccionario-reformista mexicano que dominó hasta los años setenta.

Desde esta perspectiva el principal aludido en *LGPV* no es otro que el encomiado señor general Díaz, su régimen, la dictadura. Y si bien es cierto que la gran propiedad no es producto de la dictadura porfiriana, también lo es que ésta la fortaleció de diversas maneras, entre las cuales destaca la creación de las compañías deslindadoras. Verdaderos despojos y promotoras de compras de terrenos a precio "de remate". Se debe añadir, el fenómeno de la *amificación* porfiriana, que aparentemente es encomiada por Molina Enríquez: "El haber encontrado en la amistad un poderosísimo lazo de cohesión, ha sido a nuestro entender, verdaderamente genial"¹³⁵, y más adelante continua: "La amistad ha podido ser para todos, según que han sido más o menos maleables bajo la mano de la autoridad en razón de la cantidad de acero que hay en las unidades de cada raza, una disculpa de obediencia y sumisión; la amistad, acallando todos los orgullos, ha doblegado todas las inflexibilidades".¹³⁶ Pero, la descripción pormenorizada de la *amificación* porfiriana exhibe, en el texto mismo, más rasgos negativos que positivos: "Por una parte, los mestizos, triunfadores y predominantes, al inaugurarse el *periodo integral*, mostraban más que nunca su ansia de satisfacciones materiales. Ávidos de riquezas y sedientos de placeres, se creían engañados por la Reforma que no acertó a satisfacerlos. El señor general Díaz, que veía en ellos a los suyos, a su raza, a la nacionalidad, al porvenir, tomó a su cargo el empeño de saciarlos. Para el efecto, llamó a todos al presupuesto...

¹³⁵ Molina, *Los grandes problemas*, p. 137. Aquí debemos recordar que ese "poderosísimo lazo de cohesión" que es la amistad muestra el fracaso del "sentido del deber" y "del patriotismo" entre los mexicanos. Molina Enríquez afirma (p. 137): "Entre nosotros, el patriotismo no ha sido jamás una noción suficientemente precisa y clara para que pudiera servir de lazo de unión entre todas las unidades sociales;... El deber, noción más abstracta que la de patriotismo, menos ha servido de lazo de unión. La amistad para una personalidad gloriosa, temida y admirada, sí ha podido ser general".

Los criollos conservadores, no pedían nada ni han pedido otra cosa que el respeto a su gran propiedad; el señor general Díaz se los ha concedido... Los criollos moderados, sí han pedido y han obtenido su parte en la cosa pública, pero en la forma que les es peculiar, es decir, en la palaciega... Son casi siempre concejales, diputados, senadores diplomáticos, etcétera... En el elemento indígena, la rama de los *dispersos* no se hacía sentir sino por sus depredaciones, y no merecía otra cosa que la represión y el castigo; el señor general Díaz les supo dar el tratamiento adecuado a su acostumbrada energía. Respecto de los indígenas incorporados y de los sometidos, el señor general Díaz los atendió, los ha seguido atendiendo y lo atiende aún”.¹³⁷ La descripción dada por Molina muestra claramente que el *periodo integral*, representado por el largo y fuerte (firme) gobierno de Díaz, está más cercano al conflicto social que a la paz. Pero por otra parte, este periodo tiene escasas diferencias con el de *transición* (Reforma), y con el de *descomposición* (1819-1855), con excepción claro está de la *amificación* y la fuerza característica del gobierno del general Díaz.¹³⁸

Para evitar problemas poco fructíferos, como es el de la originalidad, nos apresuramos a decir que si Molina Enríquez quiso, o no, decir lo que dijo es una cuestión que debe ser analizada en otro tipo de estudios. En todo caso, las observaciones arriba realizadas nos permiten afirmar que *Los grandes problemas nacionales* es una obra positivista atípica que versa sobre la “propiedad” (la sociedad mexicana). Por último, si *LGP* tuvo únicamente un papel importante en la cuestión agraria (revolucionaria y post-revolucionaria), debemos confesar que se

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Molina, *Los grandes problemas*, pp. 138-141.

¹³⁸ En el capítulo intitulado ‘El problema de la población’ hay datos y argumentos que, por un lado, niegan las bondades de la dictadura de Díaz, y por el otro, patentizan la necesidad impostergable de transformar la sociedad mexicana.

trata de un pobre papel, ciertamente no atribuible a su autor, sino a sus lectores, tanto los (sus) contemporáneos como los posteriores.

Los supuestos de *LGP*

No deja de llamar la atención el problema que abre *LGP* a primera vista parece tratarse de un recurso del pensamiento positivista de corte spenceriano con el fin de destacar la relación del ser-humano con su medio ambiente. Sin embargo, se trata de algo más, se cocina un problema de fondo. Este no es otro que la estrecha relación que existe entre un Estado y su territorialidad concomitante. Con lo cual no sólo se afirma que todo Estado posee un territorio (geografía), sino también que la condición del Estado está determinado por la situación que guarda su territorio (geopolítica). A mayor conocimiento sobre el territorio, mayores serán las posibilidades para que un Estado *goce de buena salud*. Por esta razón Molina Enríquez afirma. “En el estudio de cualquier problema que afecte la vida de una nación, serán siempre de interés primordial los datos que ofrezca el territorio que ella ocupe”.¹³⁹ Hoy con la entronización de la información/conocimiento (por lo menos discursivamente) nos podría parecer esa afirmación cosa resabida, y en consecuencia irrelevante. Pero si recordamos que en México la información y el conocimiento han sido y ¡son! *fenómenos extraños* (además de ser asuntos de “elites”), entonces es necesario meditar con mayor serenidad lo que subyace en la tesis de Molina Enríquez: El conocimiento del territorio *nacional* es una prioridad del Estado, pues allí se encuentran sus debilidades y sus fortalezas. Ciertamente una concepción tal del conocimiento implica necesariamente que sea abierto:

¹³⁹Molina, *Los grandes problemas*, p. 73.

público. Una vez establecida esta idea resulta claro de donde procede el interés del autor por “la zona fundamental de los cereales”. Ésta, que es producto del conocimiento sobre el territorio nacional, es el punto clave respecto de otro asunto estratégico del Estado: la alimentación. Apenas podemos dudar de la importancia de la alimentación para una nación, tanto en términos nutricionales como productivos y políticos: “el poder que ha tenido la fortuna de ejercer su dominio en la zona de los cereales, ha sido permanente; el que esa fortuna no ha logrado ha sido transitorio. Ella tendrá que ser siempre en nuestro país, el objetivo principal de toda operación trascendente”¹⁴⁰; pero también para reconocerlo como un problema endémico deficitario de México. En la medida que la alimentación, o con mayor precisión la producción de alimentos es insuficiente surge la necesidad de dirigir la atención a la propiedad. Este es el contexto real de las reflexiones de nuestro autor sobre la propiedad. Y la historia jurídica de la propiedad no tiene otra finalidad que la demostrar que ésta no sólo es intrínseca a la “evolución” de la sociedad con lo cual se reconoce la propiedad privada, y en primer lugar la propiedad raíz, como un principio de la sociedad, sino también para determinar el papel que debe jugar con relación del equilibrio social: “nosotros, que somos una nación en el proceso de su formación orgánica, el interés social tiene por fuerza que predominar sobre el interés privado, so pena de que este mismo [interés social] no pueda existir, sin que esto signifique, por supuesto, que se ahogue el

¹⁴⁰ Molina, *Los grandes problemas*, p. 78. Es claro que en las palabras citadas de Molina Enríquez hay una sabiduría bien conocida, basta recordar las estrategias de asedio en la Grecia antigua y las medievales. Por supuesto sin olvidar las nuestras. Sin embargo, lo importante en nuestro caso es la inexperiencia e incapacidad de la sociedad mexicana, y en especial de sus “élites” acerca de los asuntos públicos, acerca de las tareas fundamentales del Estado. Esta situación ha llevado a Molina Enríquez a plantear el problema. Aunque también podemos afirmar que se trata del problema capital de todo grupo humano, de toda sociedad, de la humanidad. En todo caso es el Estado el punto de referencia de las meditaciones de nuestro autor. Por otra parte, apenas se tiene que aclarar nuevamente que Molina Enríquez está muy lejos de presentar una teoría del Estado, o de la sociedad, pero esto no obsta para enunciarlas tenuemente. En tal enunciación radica la importancia de *LGP*.

interés privado”.¹⁴¹ Con esto quiere decir Molina Enríquez que el estatus de la propiedad privada en México no está desempeñando las funciones que les son propias y que se reducen a fin de cuentas a las tres siguientes: a) producir: alimentos y plusvalía (propiedad privada), b) construir la infraestructura que requiere la explotación capitalista de la tierra, y c) contribuir con los gastos públicos (impuestos, bien público). En tanto que la gran propiedad raíz viola los principios que deben regir la propiedad raíz no sólo se manifiesta como el dominio del interés privado sobre el interés social, sino que también aparece como *el* obstáculo para la consumación del proceso “de formación orgánico”, esto es, como sociedad capitalista eficiente (hoy diríamos desarrollada). En suma, como la negación de la nación. Por este hecho, es necesario que ésta desaparezca, es decir, lo que procede es su fragmentación. Pero de tal manera, que se evite la concentración de la propiedad raíz por otras vías. Esta preocupación de Molina Enríquez debemos comprenderla por lo menos desde los siguientes puntos de vista: a) la confección de una legislación precisa sobre la propiedad raíz (especialmente la agraria), b) la propiedad agraria tiene que ser productiva, c) el resultado de la fragmentación de la gran propiedad no debe desembocar, por lo menos no necesariamente, en la pequeña propiedad como modelo de la propiedad agraria¹⁴², y d) la propiedad agraria productiva es el punto de partida de la unificación ideal de la nación, la cual implica “la unificación especial del origen,

¹⁴¹ Molina, *Los grandes problemas*, p. 180.

¹⁴² Reducir las reflexiones de Molina Enríquez sobre la propiedad, y en especial las dedicadas a la gran propiedad raíz, a la promoción de la pequeña propiedad como la forma idónea de la propiedad agraria significa desconocer el fondo que justifica el interés del autor por la propiedad, y se pasa por alto especialmente el precepto de que la propiedad agraria tiene que ser productiva. Una sociedad capitalista con un campo deficiente será una sociedad que todavía no alcanza su madurez orgánica.

del tipo, de la religión, de las costumbres, de la lengua, del estado evolutivo, y de los deseos, de los propósitos y de las aspiraciones”.¹⁴³

Desde esta óptica *LGP* deja de ser una obra sobre la propiedad agraria ya grande ya pequeña, o la simple enumeración de los “problemas nacionales” (pues, éstos de una forma u otra eran bien conocidos), sino una reflexión destinada a delinear, cierto muy oscuramente, la nación mexicana futura. Y podemos afirmar casi cien años después que Molina Enríquez tenía razón en buscar los caminos para que los mexicanos estuvieran ligados a la tierra. Ligazón que comienza con la tierra que se cultiva, con la tierra de nos da de comer, pero que se va extendiendo por esa otra tierra simbólica que es la nación. Todavía no logramos concretar suficientemente esas ligaduras fundamentales. Esto no solo es verdad en virtud de los millones de mexicanos que a lo largo de cien años que “se han ido al norte”, sino también por la profunda ceguera de los políticos e intelectuales que parecen estar abocados a la destrucción de los pocos nexos entre los mexicanos y su tierra real y simbólica. Tal vez porque desconocen nuestros, o no quieren reconocer, los *problemas fundamentales*, que como en el caso de *Los grandes problemas nacionales* parten del futuro, de nuestro futuro.

Ramos, el sentimiento de inferioridad y la cultura

Un libro polémico

El perfil del hombre y la cultura en México (1934) de Ramos fue una obra polémica y exitosa. Lo atestiguan las tres ediciones de la obra en un periodo de escasos diez

¹⁴³Molina, *Los grandes problemas*, p. 396.

años. Un hecho insólito por tratarse de una obra filosófica. Su resonancia en toda América hispanohablante, porque –según el autor– inauguró un campo de estudio “caracterología y filosofía de la cultura”, pero sobretodo su influencia en el ámbito mexicano, que se extiende hasta la década de los sesenta. Otra obra impactante y exitosa, *El laberinto de la soledad* (1950), se nutrió de las meditaciones de Ramos. Además se puede afirmar que *El perfil* es la primera obra filosófica importante de México moderno.¹⁴⁴ Su influencia la podemos resumir bajo la expresión “investigaciones en torno a lo-mexicano”.¹⁴⁵ Aún para el lector de nuestros días el texto no deja ser atractivo. En el prólogo a la tercera edición, en el cual se ofrecen aclaraciones concisas respecto de las ideas (tesis) que fueron malinterpretadas, especialmente la del sentimiento de inferioridad del mexicano, se lee lo siguiente: “El libro germinó en la mente del autor por un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicará las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura. Esta tarea implicaba una interpretación de nuestra historia, y conducía a descubrir ciertos vicios nacionales cuyo conocimiento me parece indispensable como punto de partida para emprender seriamente una reforma espiritual en México”.¹⁴⁶ Como se podrá observar, lo que el lector espera de esta obra es: a) una teoría sobre lo estrictamente mexicano, b) una interpretación de “nuestra historia”, c) un estudio de “los vicios nacionales”, y d) una exposición de las razones por las

¹⁴⁴ Creo que es la única obra filosófica (mexicana) que despertó los ánimos, que movió por los menos al gremio filosófico nacional. Para evitar malentendidos cabe mencionar que las obras de Gaos, Nicol, Sánchez Vázquez (filósofos españoles), Villoro, tienen un radio de influencia muy reducido. Aún en el caso de Nicol y Sánchez Vázquez cuyas obras gozan de un reconocimiento allende de las fronteras nacionales: España, su influencia no crece. Respecto de las obras de otros filósofos mexicanos podemos afirmar que su relevancia es nula. Ahora bien, la importancia que le hemos atribuido a *El perfil* no significa que actualmente sea una obra obligada en el ámbito de la filosofía mexicana. Hablamos, insistimos, más bien del impacto que tuvo en su momento en el mundo filosófico mexicano. En ese sentido ninguna obra posterior la ha superado.

¹⁴⁵ Somos del parecer que ‘lo mexicano’ como tema filosófico proviene de Ramos, y no de Gaos. A lo largo de *El perfil* aparece el interés por indagar lo auténticamente mexicano. Sin embargo, es en las últimas cuatro secciones de la obra donde se especifica la necesidad de hacerlo objeto de investigación. Y esto desde diferentes perspectivas.

cuales es necesario llevar a cabo “una reforma espiritual en México”. La reforma espiritual la debemos entender como “una profunda reforma del carácter de nuestros hombres”.¹⁴⁷

El tratamiento de estas cuatro problemáticas, necesarias para comprender la sociedad mexicana, implica una por lo menos una teoría de la historia fresca, que abra nuevas maneras de comprender la realidad que es México.

La irrupción de una “nueva” teoría

La idea central de *El perfil* (que dicho se entre paréntesis es una obra desigual y un tanto desarticulada, especialmente los últimos capítulos que están dedicados a la educación y la cultura) es ‘la del sentimiento de inferioridad del mexicano’. Ésta estructura el texto. Pero la importancia del ‘sentimiento de inferioridad’ radica también en que fundamenta la tarea medular de Ramos: psicoanalizar al mexicano como sujeto colectivo, asimismo como las tareas que plantea un análisis de esta naturaleza, por ejemplo, la de reformar el carácter de “los hombres mexicanos” por medio de la educación.¹⁴⁸

El sentimiento de inferioridad es un fenómeno cuya complejidad es menor.¹⁴⁹ Éste no es otra cosa que el resultado del desequilibrio (desproporción) entre las metas que los individuos pretenden alcanzar y los medios reales con que cuentan para

¹⁴⁶ S. Ramos, *Obras Completas I*, México, UNAM, 1975, p. 89.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Sin pretender enjuiciar la obra de Ramos con criterios ajenos a los propósitos del autor, conviene destacar que cuando Ramos habla del mexicano, de los hombres mexicanos, o simplemente del hombre mexicano se refiere exclusivamente a los varones. Y esto no es casual, porque en ‘Psicoanálisis del mexicano’ deja ver de manera implícita que la sociedad mexicana es esencialmente masculina, es decir, falocrática. Podemos afirmar que las mujeres mexicanas vienen a ser a los hombres, lo que los indios – según Ramos – a la sociedad mexicana: un fondo pasivo que no tiene relevancia para la sociedad en su conjunto.

lograrlas. Pretensión basada en una idea exagerada de su propia personalidad (yo) a partir “del éxito repetido de su acción”, del cual surge el instinto de poder y que es la raíz del sentimiento de inferioridad. Brevemente, cuando las metas sobrepasan a los medios aparece el sentimiento de inferioridad, y se trata de una auto desvalorización: “si un hombre que no sea físicamente débil, pretende destacar en un deporte, no teniendo, sin embargo, el grado de capacidad para lograrlo, puede muy bien contraer el sentimiento de inferioridad. El lector debe advertir que la desvalorización del sujeto en contra suya es absoluta, cuando de hecho su inferioridad es relativa (incapacidad para ser un deportista destacado). Este sentimiento es el efecto de una inadaptación de sus verdaderos recursos a los fines que se propone”.¹⁵⁰ Semejante inadaptación se traduce en un divorcio entre la realidad y el individuo. “La única salida (de la persona que padece sentimiento de inferioridad) es la de abandonar la realidad para refugiarse en la ficción”.¹⁵¹ De este modo, la inadaptación entre los fines y los medios no es otra cosa que vivir en la ficción, o bien en la negación de la realidad.

A pesar de su simplicidad ‘el sentimiento de inferioridad’ presenta algunas dificultades graves. En primer lugar, si bien es cierto que la superación del sentimiento inseguridad es relativamente fácil: descubrir y rectificar la idea exagerada que el individuo tiene de su personalidad, y especialmente de sus capacidades y medios para alcanzar sus metas. Con lo cual, “entonces se pondrá en armonía con la realidad, y quedará convencido de que, dentro de una esfera más modesta de actividades, él es capaz como cualquier otro. El sentimiento de inferioridad desaparece, y el conflicto está resuelto, a la luz de una conciencia

¹⁴⁹ Según afirma el autor su interpretación de la psicología esta basada en las teorías de Adler. Pero nos parece que hay una severa simplificación de tales teorías por parte de Ramos, como lo podrá corroborar cualquier lector atento de *El perfil*.

justa de la situación”.¹⁵² También lo es que el autor nunca expone, ni siquiera en términos muy generales, el proceso por el cual el individuo logra ajustar sus metas con sus medios. Aunque podemos colegir que se trata de un acto estrictamente individual e intelectual. El individuo, que padece el sentimiento de inferioridad, pero cuya gravedad no es todavía patológica (¿cómo determinar si el sentimiento de inferioridad es, o no, patológico?), puede descubrir su *error* por medio de la reflexión y rectificar sus metas (¿cuáles son signos indicativos del divorcio entre fines y medios?). Esta manera de comprender el sentimiento de inferioridad es clara y simplista, ya que está basada en la idea de adaptación. La cual es reconocida por Ramos como una de las recharacterísticas más importantes del ser humano: “Se dice que todo hombre puede tener éxito en la vida, siempre que sea capaz de adaptarse a las circunstancias especiales en que actúa”.¹⁵³ A diferencia de lo que la mayoría de las veces sugiere el uso del término adaptación, a saber: desarrollar conductas nuevas para superar los obstáculos de un medio ambiente inicialmente hostil, en *El perfil* posee otra connotación: *ajustarse* a las circunstancias sociales existentes. En donde lo fundamental son precisamente las circunstancias (relaciones sociales reales), pues éstas determinan, en última instancia, la justeza de las aspiraciones de los individuos con respecto de los medios con que cuentan. La premisa básica del razonamiento de Ramos consiste en aceptar que las relaciones sociales dominantes (“circunstancias especiales en que actúa”) proporcionan a los individuos los medios para alcanzar sus metas. Metas que también están establecidas por las circunstancias especiales en las cuales actúa todo individuo. El individuo no puede rebasar su “medio”. Quien

¹⁵⁰ Ramos, *El perfil*, p. 91.

¹⁵¹ Ramos, *El perfil*, p. 92.

¹⁵² Ramos, *El perfil*, p. 91.

pretenda más de lo que sus circunstancias le ofrecen corre el riesgo de ser un “introvertido”, de contraer el sentimiento de inferioridad, y por lo tanto, de evadir la realidad y vivir en la ficción. Apenas se tiene que aclarar que los candidatos *naturales* a contraer el sentimiento de inferioridad son todos aquellos que tienen un sentimiento de malestar respecto de sus condiciones específicas de vida, y que aspiran individual o colectivamente “*ingenuamente*” a cambiarlas. Tal malestar como su posible superación, transformación de las condiciones sociales de vida de tales individuos, desde la perspectiva de Ramos significa inadaptación.

En todo caso, el problema de la inadaptación/sentimiento de inferioridad es un problema del individuo. Y como más podría ser, sí ellos actúan siempre en circunstancias específicas. Las cuales permiten determinadas alternativas, ciertas expectativas de vida a los individuos. Esta manera de comprender la capacidad adaptación del ser humano es una manera indirecta de afirmar que la sociedad posee un orden natural cuya violación, que siempre tiene lugar por parte de los individuos, conduce a los transgresores a la inadaptación social. De esto se sigue, en primer lugar, que una sociedad siempre es una sociedad naturalmente sana y equilibrada. Sus males se originan en la exagerada valoración de la personalidad de los individuos y en sus desmedidas expectativas derivadas de esa sobrevaloración. El problema son los individuos, no la sociedad -circunstancias donde actúan los individuos y a las cuales deben ajustarse- (¿cómo es posible lograr la adaptación idónea del individuo a sus circunstancias?). Ramos afirma al respecto: “Nunca toma en cuenta el mexicano la realidad de su vida, es decir, las limitaciones que la historia, la raza, las condiciones biológicas imponen a su

¹⁵³ Ramos, *El perfil*, p. 90.

porvenir”.¹⁵⁴ En segundo lugar, sobresale la cuestión de que, según el autor, ‘el sentimiento de inferioridad’, que es un fenómeno estrictamente individual y que puede afectar a cualquier ser humano de “cualquier raza y nacionalidad”, “en México asume proporciones de una deficiencia colectiva”.¹⁵⁵ Sin embargo, no se trata de atribuirle “una inferioridad real, somática o psíquica, a la raza mexicana”.¹⁵⁶ ¿Cómo entender esta peculiar condición de los mexicanos?

Nos parece claro que Ramos niega el sentimiento de inferioridad de los mexicanos como un carácter congénito “de la raza mexicana”. No es una tara. Pero esto no ayuda a aclarar el problema, ya que: a) el sentimiento de inferioridad, aun cuando no es una tara, afecta a toda la sociedad mexicana, entonces ¿esto significa que el sentimiento de inferioridad del mexicano es un fenómeno social?; y b) ‘raza’ es un término muy ambiguo. A esto se le debe añadir que a lo largo de la exposición del autor ‘raza’ aparece como grupo étnico, como pueblo, como nación, como clase social, como sociedad.

Si la inadaptación de los mexicanos a sus circunstancias es una tara de otra naturaleza por ejemplo social, el uso del término ‘raza’ resulta fuera de lugar. Pues, como bien se sabe el término raza no sólo no esclarece los fenómenos sociales, sino que crea necesariamente confusiones. Confusiones que en el caso de Ramos creemos que son “confusiones” deliberadas. En el sentido de que su comprensión de “la inadaptación del mexicano” es racista con pretensiones científicas.

La salida que toma el autor para resolver el grave problema del sentimiento de inferioridad como fenómeno colectivo (social) es la de la historia. En el sentido de

¹⁵⁴Ramos, *El perfil*, p. 128.

¹⁵⁵Ramos, *El perfil*, p. 158.

¹⁵⁶Ramos, *El perfil*, p. 90.

que las peculiares condiciones históricas (desde la conquista hasta el siglo diecinueve) de la sociedad mexicana han provocado que el sentimiento de inferioridad sea un fenómeno colectivo. Por lo tanto, es necesario analizar la historia de México. Ésta explica la *colectivización* del sentimiento de inferioridad. Sin embargo, lo que en realidad permite a Ramos pensar el sentimiento de inferioridad como un fenómeno colectivo es la noción de sociedad que atraviesa todo su pensamiento subrepticamente y que es de corte decimonónico, o sea, es positivista. La sociedad es un organismo.¹⁵⁷ Así como el ser vivo tiene etapas de desarrollo bien precisas y predeterminadas, la sociedad, que es un organismo “social”, también. De esta manera, el desarrollo (Ramos habla de evolución) de la sociedad contempla etapas *congénitas* que los seres humanos no pueden alterar, so pena de crear una situación caótica, y por lo tanto perjudicial tanto para la sociedad como para los individuos. Etapas de desarrollo a las cuales los seres humanos deben adaptarse (someterse): “El mexicano planea su vida como si fuera libre de elegir cualquiera de las posibilidades que su mente se presenta como más interesantes o valiosas. No sabe que el horizonte de las posibilidades vitales es sumamente estrecho para cada pueblo o cada hombre. La herencia histórica, la estructura mental étnica, las peculiaridades del ambiente, prefijan la línea del desarrollo vital con una rigidez que la voluntad de los individuos no puede alterar. A esta fatalidad le llamamos destino. El mexicano es un hombre que durante años se ha empeñado en contrariar su destino”.¹⁵⁸

¹⁵⁷ En la exposición de Ramos hay una noción de historia explícita que funda su noción de sociedad. Consideramos que la idea de historia es similar a su idea de sociedad: la historia se manifiesta según un plan bien trazado, el cual determinada tanto a individuos como pueblos.

¹⁵⁸ Ramos, *El perfil*, p. 128. En otra parte (p. 122) Ramos afirma: “Aun cuando el indio es una parte considerable de la población mexicana, desempeña en la vida actual del país un papel pasivo. El grupo activo es el otro, el de los mestizos y blancos que viven en la ciudad. Es de suponer que el indio ha influido en el alma del otro grupo mexicano, desde luego, porque ha mezclado su sangre con éste. Pero su influencia social y espiritual se reduce hoy al mero hecho de su presencia... Consideramos, pues, que el indio es el *hinterland* del

Como se podrá observar para Ramos la sociedad es un conjunto de fuerzas supra individuales con vida propia, es decir, autónomo respecto de la voluntad y las acciones (intereses, deseos, proyectos) de los individuos que la conforman. Dicha autonomía la debemos entender como determinación: los individuos están absolutamente condicionados por las relaciones sociales existentes. Por esta razón Ramos habla de destino. Destino significa que las cosas humanas poseen un orden natural y que éste es inalterable. Así, el destino de los seres humanos lo dicta la sociedad, que es a fin de cuentas un organismo. Todo intento por transformar la sociedad, o sea, por alterar su orden natural, no sólo está condenado al fracaso, sino que también es la causa fundamental de las patologías sociales, por ejemplo, el sentimiento de inferioridad en la sociedad mexicana. Por otra parte, en la medida que la sociedad determina la vida de los individuos se puede afirmar que todo pueblo tiene prescrito su destino. En el caso de México este axioma (pseudo) histórico se manifiesta paradójicamente en la inclinación de los mexicanos “en contrariar su destino”. Pero, ¿cómo saber con toda precisión que la propensión ingenua, fundada en el desconocimiento de la naturaleza de la sociedad y en el de la historia, por alterar el orden natural (indestructible) de las cosas humanas no es, en efecto, nuestro destino?

En cualquier caso volvamos nuestra atención hacia la interpretación de la historia de Ramos. ¿Qué es la historia? Aquí es preciso advertir, que si bien es cierto que para Ramos el conocimiento de la historia es indispensable para comprender la colectivización del sentimiento de inferioridad del mexicano, también lo es que su interés se reduce a la historia de México. Por otro lado, Ramos no pretende realizar

mexicano. Mas por ahora no será objeto en esta investigación”. Y podemos agregar, que desde el punto de vista representado por Ramos de ninguna otra investigación, Pues, el indio no es un elemento activo en la evolución de la sociedad.

una interpretación completa de nuestra historia, sino simplemente ocuparse con los elementos históricos básicos que han hecho posible la colectivización del sentimiento de inferioridad, con el propósito de esclarecer su estructura socio-histórica y sus efectos, sin duda nocivos, sobre la vida material y espiritual de los mexicanos.

Como es de esperar los primeros elementos históricos son estrictamente raciales: a) la raza indígena, y b) la raza española. Estos son los cimientos del pueblo mexicano ("la nueva raza"), y por lo tanto de nuestra historia. Ahora bien, como el análisis de Ramos es caracterológico el autor procede a destacar los rasgos más sobresalientes de ambas razas. No deja de sorprender que estos rasgos sean dos, uno por raza, y que sean contrapuestos. Respecto de la primera su característica distintiva es el "egiptismo". Esto no es otra cosa que su pasividad la cual es natural: "No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable".¹⁵⁹ Las consecuencias lógicas de esta breve y contundente descripción de la condición, o mejor, de la naturaleza del indio están a la vista: a) la herencia de la raza india es negativa, y b) su importancia para el desarrollo de la sociedad mexicana es nula. Y ciertamente después de que Ramos se ha ocupado de demostrar, a través de un minúsculo "estudio" sobre su arte, que el egiptismo de las culturas indígenas es casi inhumano, el autor concluye: "su egiptismo lo hace incompatible con una

¹⁵⁹Ramos, *El Perfil*, p. 107.

civilización. Como por un influjo mágico, el egiptismo indígena parece haberse comunicado a todos los hombres y cosas de México, que se oponen a ser arrastrados al torrente de la evolución universal”.¹⁶⁰ En Ramos, como en Sierra, los indígenas son la maldición, el obstáculo del desarrollo del pueblo mexicano.

Respecto de la parte española su característica sobresaliente es el individualismo. Si bien es cierto que el individualismo español contiene un aspecto negativo, en el sentido de que es una rebeldía “a todo encadenamiento por parte de la vida colectiva”, también lo es que Ramos lo interpreta y asume como principio activo: “las direcciones de la política, el arte, la literatura o las ideas, son determinadas por la acción de personalidades aisladas, a las veces sin una adecuada correlación con la realidad ambiente. Cada español parece un átomo cuyo movimiento tiende a separarlo de su centro natural de gravitación”.¹⁶¹ La acción creadora y directiva es lo propio del español, del criollo.

El entrecruzamiento de estas dos razas es el cimiento de la nueva “raza”, cuyo rasgo fundamental es el *utopismo*. Extraña cualidad derivada del egiptismo (pasividad) indígena y del individualismo español (principio activo, valga la expresión). Pero todavía más extraño es el hecho que esta peculiaridad haya permanecido adormecida durante dos centurias. Pues comenzó a manifestarse en el movimiento de independencia. ¿Por qué lo más propio del pueblo mexicano permaneció aletargado durante tanto tiempo? Porque la nueva “raza” no es en realidad la síntesis biológica y cultural de dos pueblos, a pesar de “que el indio había alterado su fisonomía blanca con un matiz de color”, sino que es la experiencia de “aquellos hombres en medio de dos mundos que no son plenamente suyos. Ya no es europeo, porque vive en América, ni es americano porque el

¹⁶⁰Ramos, *El perfil*, p. 108.

atavismo conserva su sentido europeo de la vida. De este conflicto psicológico inicial derivan los accidentes peculiares de nuestra historia”.¹⁶² Como se podrá observar, la nueva “raza” de la que habla Ramos se reduce a un grupo social: los criollos (que más adelante en su exposición aparece como “un grupo selecto de mexicanos de cultura superior”, “clase media culta portadora de los valores estrictamente civilizatorios y europeos: familia moral, religión, amor y eje de la historia nacional”).¹⁶³ Ni siquiera los mestizos, que pertenecen al grupo activo de la sociedad mexicana y sienten como “el hombre fáustico” debido a que “tiene sangre blanca más o menos mezclada”, están plenamente incluidos en la nueva “raza”: “respecto al problema biológico del mestizaje, es todavía [1934] una cuestión tan controvertida que no se puede concluir nada sobre su influencia en el mejoramiento o degeneración de las razas”.¹⁶⁴ Es claro que las dudas que caen sobre el mestizo son consecuencia de la presencia de “la sangre de color”. Estas acotaciones “raciales” nos permiten comprender la razón por la cual el *utopismo* de la nueva “raza” permaneció sin manifestarse por largo tiempo: mientras los intereses y privilegios de los criollos no se vieron amenazados, no tuvieron la necesidad de expresar su “naturaleza”.

¹⁶¹ Ramos, *El perfil*, p. 104.

¹⁶² Ramos, *El perfil*, p. 106.

¹⁶³ Esta idea se encuentra expuesta en los capítulos La cultura criolla y en El “abandono de la cultura” en México. En estos capítulos el autor reivindica la necesidad de impulsar la cultura según los valores de “la cultura criolla” con el fin de evitar que en México se consolide el concepto anglosajón de cultura representada por los Estados Unidos. El cual – según el pensar de Ramos– “inspira la civilización material, sustituye la vida auténtica del hombre por otra falsificada, que consiste en el automatismo, la mecanización”. (p. 142). Allí también se lee: “Por fortuna, el hispanoamericanismo es apto para elevarse a la universalidad espiritual y tiene esta voluntad de realizarla en sus formas posibles. Ya hemos indicado que esta voluntad se encuentra expresada en nuestros más valiosos pensadores y es uno de los *leit-motiv* de la cultura criolla” (p. 137). O bien: “El hombre blanco ha cometido el error de traicionar a su propia civilización, divulgando el secreto de la técnica y poniendo en manos del enemigo el instrumento, que según Sprengler, puede acabar definitivamente con la civilización fáustica”. Y ciertamente nuestro autor es un seguidor de pensador alemán. Más adelante. “Las masas representan dentro del cuerpo social el papel que tiene el instinto en el ser individual” (p. 139). Así, como en el individuo el instinto debe estar sometido al intelecto/razón, en la sociedad las masas deben estar sometidas a la “élite”. En suma esta parte de *El perfil* se expone con toda claridad la visión racista de Ramos.

¹⁶⁴ Ramos, *El perfil*, p. 109.

La primera manifestación del utopismo, que dicho sea de paso “obedece a una falta de sentido de la realidad, que es, precisamente, uno de los rasgos psicológicos más notables de la edad juvenil”¹⁶⁵, es la pretensión de erigir la nación mexicana con fines, criterios y parámetros que guardan escasa, o ninguna relación con la realidad mexicana; se quería “implantar en el país un sistema político con todas las perfecciones modernas, sin tener en cuenta las posibilidades efectivas de del medio ambiente”.¹⁶⁶ Esta pequeña falla, que en el fondo significa irreflexión, ha traído graves efectos nocivos. Pues, si no perdemos de vista que el utopismo (u pensamiento utópico) es una falta sentido acerca de la realidad, por un lado, y que la sociedad es un organismo, por el otro, resulta claro que el utopismo, que es el rasgo distinto de la “raza” mexicana, es la expresión colectiva del sentimiento de inferioridad: un país quiere alcanzar un fin, sistema político moderno, sin haber reflexionado si sus medios se lo permitían o no. Los mexicanos se han evadido de su realidad y viven en la ficción, ya que han pretendido violar la evolución (que es un proceso natural) del “individuo” llamado sociedad. Por otra parte, esta inadaptación de los mexicanos patentiza su desconocimiento de los problemas reales de la sociedad: “la realidad, al comenzar la independencia, era ésta: una raza heterogénea, dividida geográficamente por la extensión del territorio. Una masa de población miserable e inculta; pasiva e indiferente como el indio, acostumbrada a la mala vida; una minoría dinámica y educada, pero de un individualismo exagerado por el sentimiento de inferioridad, rebelde a todo orden y disciplina. El problema más urgente era entonces el económico y el de educación, mientras que el problema político era secundario”¹⁶⁷. La descripción hecha por

¹⁶⁵Ramos, *El perfil*, p. 168.

¹⁶⁶Ramos, *El perfil*, p. 110.

¹⁶⁷*Ibidem*.

Ramos, en la que aparece otra vez la confrontación indio-español como el problema fundamental de la sociedad mexicana (¿por qué tiene lugar esta confrontación?, y la figura del mestizo está ausente) no sólo pretende mostrar cuáles eran los problemas “realmente importantes” de ese periodo, sino también y fundamentalmente enfatizar que el movimiento de independencia y sus consecuencias naturales: los intentos, cierto anémicos y facciosos, por consolidar la naciente nación mexicana (el problema político) ha sido la violencia más grave que se le hizo al organismo sociedad mexicana. Por otro lado, si la cuestión política era cosa secundaria, entonces, ¿cómo determinar los derroteros que debían transitar la economía y la educación?

Del desprecio (¿ignorancia, mala fe o ingenuidad?) de Ramos por la política, en general, y del proceso nacional de independencia, en especial, se desprende una noción simplista de: a) la política, pues ésta se reduce a un asunto administrativo; y b) la sociedad – todavía vigente en México- en la cual la cultura y de modo especial la educación institucional juegan el papel central. En el sentido de que los problemas graves de la sociedad se solucionan por medio de la educación y de la cultura. Apenas tenemos que aclarar que Ramos representa una concepción de educación y cultura estrecha: la adquisición de buenos modales y costumbres, las cuales encuentran su materialización en cierta clase social: “la clase media culta portadora de los valores estrictamente civilizatorios y europeos”. Esta concepción descansa en el binomio culto-inculto, el cual es la traducción de otro binomio: indio-español. Así, pues, la cultura y la educación nos harán libres. Comencemos por hacer de México un país de lectores.

Podemos afirmar que para Ramos el primer error de juventud de la sociedad mexicana es su independencia. Error que por desgracia se profundizó, y en esta

ocasión no debido a una conducta irreflexiva por parte de la élite criolla, sino a la aparición en escena del mestizo: “El tipo de hombre que se adueña de la situación en el siglo pasado [XIX], es el mestizo. Su pasión favorita es la política. La norma de su actividad es la imitación irreflexiva”.¹⁶⁸ La entrada del mestizo como protagonista social es importante por lo menos por tres motivos: a) se le atribuyen los errores más serios de juventud de la sociedad mexicana; b) el hecho de la política sea la pasión del mestizo (sin duda debido a su vena indígena: “los caudillos demagogos guerreros de la población de color rigen la política”¹⁶⁹) implica que: 1. actúa según su instinto, y no guiado por la razón/intelecto, y 2. permanece en el error cometido por el criollo, pues ha convertido un problema secundario (la cuestión política) en el problema principal de la sociedad; y c) con la imitación irreflexiva del mestizo se agranda a dimensiones mayúsculas la desproporción entre las circunstancias que imperan en México y los fines que se proponen alcanzar. Dicho con otras palabras, la colectivización del sentimiento de inferioridad se asienta como la condición permanente del mexicano a través de la presencia social del mestizo.

El sentimiento de inferioridad es un asunto grave, ya que produce una serie de alteraciones en las personas. Pues, “el individuo afectado por el complejo de inferioridad es un inadaptado a su mundo, porque existe una inadaptación dentro de si mismo, un desajuste de sus funciones psíquicas que desequilibran la conciencia”.¹⁷⁰ Entre estas alteraciones vale la pena destacar: la desconfianza, la

¹⁶⁸Ramos, *El perfil*, p. 111. La elocuencia de Ramos en su descripción ya del indio ya del mestizo raya en el desprecio. Tal vez se trata de un desprecio inconsciente. Pues el autor no pierde oportunidad, a lo largo del texto, de reiterar que el propósito de *El perfil* no es el de denigrar ni ofender a los mexicanos. A pesar de estos esfuerzos el asunto del sentimiento de inferioridad del mexicano fue, y considero que sigue siendo, una tesis problemática. Esto obedece a que la argumentación de Ramos carece de respaldos suficientes, ya científicos ya filosóficos.

¹⁶⁹ Ramos, *El perfil*, p. 155.

¹⁷⁰Ramos, *El perfil*, p. 159.

pedantería, la pseudo valentía, ensimismamiento, cinismo, desprecio. Todo esto es lo que caracteriza al mexicano tanto del siglo XIX como del XX. Este es el resultado de la llegada del mestizo a la política. La imitación ha tomado el lugar de la asimilación, que es el verdadero camino a la civilización, y ha impedido que nos veamos como lo que somos una cultura derivada de la europea, por lo tanto ha arrojado a los mexicanos encabezados por los mestizos a la tarea fallida de “crear” una cultura artificial, es decir, una sociedad con características originales a partir del aniquilamiento de sus vínculos con Europa: su origen natural. Insistir por esa vía, como lo han hecho los políticos mestizos, significa no sólo desconocer que la sociedad es un organismo, cuyo desarrollo está ya determinado, sino también que la sociedad mexicana es un producto por naturaleza europeo. La persistencia en buscar la originalidad nos alejará más de la realidad. Ramos asevera: “México debe tener en el futuro una cultura “mexicana”; pero no la concebimos como una cultura original distinta de todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha *nuestra*, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Y es curioso que, para formar esta cultura “mexicana”, el único camino que nos queda es seguir aprendiendo de la cultura europea. Nuestra raza es ramificación de una raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos”.¹⁷¹ La asimilación de la cultura europea es nuestro destino, es decir, seguir “objetivamente” el sendero abierto por el desarrollo de la sociedad europea dominante.

¹⁷¹ Ramos, *El perfil*, p. 146.

Un breve balance

Después del periplo por *El perfil* podemos afirmar que: 1) la interpretación de la historia de México se funda en una lectura “positivista” con pronunciados matices racistas; 2) lo auténticamente mexicano, que está representado por el mestizo, es a) el surgimiento del inferioridad, y b) la instauración del sentimiento de inferioridad como condición permanente de la vida humana (colectivización de la inadaptación), y por supuesto, los vicios concomitantes: pedantería, desconfianza, ensimismamiento, etc.; 3) si bien cierto que el sentimiento de inferioridad es un fenómeno colectivo, también lo es que un grupo social no ha sido contaminado por el mismo: la clase media la cual representa la raíz española de la sociedad mexicana; 4) la profunda reforma espiritual que requiere la sociedad mexicana se reduce a superar (destruir) todas aquellas manifestaciones humanas que contengan elementos indios y/o mestizos, y transitar (someterse) por las formas “de vida” instituidas por la cultura europea en general, y de la cultura francesa en particular; 5) la educación como medio fundamental para la reforma espiritual de los mexicanos (y especialmente la de los pelados = pobres) consiste en la socialización de las buenas costumbres de la clase media, actor social que se mantiene en la tradición europea; 6) la “interpretación” de Ramos es, como en el caso de Sierra, la negación de proyecto nacional mexicano.¹⁷²

¹⁷² Una lectura minuciosa de *El perfil* nos muestra no sólo la cercanía de Ramos con el positivismo mexicano, sino también el verdadero papel que tuvo el positivismo en México: justificar una sociedad injusta apelando a

Revueltas: marxismo y sociedad mexicana

Democracia “a la mexicana”

México: una democracia bárbara es un opúsculo (así lo llama su autor en el prólogo de la segunda edición aparecida un año antes de su muerte ocurrida en 1976) que debe leerse con cuidado. Esto por varias razones. De éstas sólo destacaremos tres. En primer lugar, porque en el texto de 1957 el pensamiento directriz de las meditaciones de Revueltas no se encuentra desarrollado, las ideas que estructuran el texto se dan por bien conocidas y que son de orientación hegeliano-marxista. Problema que es solucionado de manera magistral en una cuantas líneas en el prologo del 1975. En segundo lugar, se trata de un texto que fue motivado por un acontecimiento político de poco relevante, las elecciones presidenciales de 1958. De escasa importancia porque las elecciones se desarrollaban (y desarrollaron) con toda “normalidad”. Elecciones en las cuales saldría ganador López Mateos, candidato del Partido Revolucionario Institucional. En tercer lugar, porque apenas alcanza las cincuenta páginas, de las cuales un número importante contiene una crítica severa al pensamiento de Lombardo Toledano, cabeza del Partido Popular. Partido de cuño “marxista” y presumiblemente representante de los intereses del proletariado mexicano. Este hecho puede llevar tomarlo como un texto político menor de Revueltas. Sin embargo, se disipan este tipo de apreciaciones cuando atendemos que si bien es cierto que el autor se ocupa de las elecciones presidenciales a realizarse al siguiente año (1958), también lo es que éstas son únicamente el motivo para

la composición racial de la misma. En el caso de Ramos este dato es relevante porque su formación filosófica

reflexionar sobre la situación que guarda la democracia en México. Esto último es de importancia radical en virtud de que para Revueltas, que es un pensador marxista no dogmático, la plena realización de la democracia burguesa es una de las condiciones fundamentales para que el proletariado lleve acabo su tarea histórica: la superación de la sociedad clasista/capitalista. Esto significa, en último término, que su análisis de las elecciones presidenciales a través de los programas de los principales partidos políticos en contienda le permiten conocer con toda precisión el estado de la lucha de clases en la sociedad mexicana: “como la materia del proceso electoral es la materia misma de las relaciones de las fuerzas sociales (las clases) hacia el Estado, esta convergencia de todas ellas dentro de una materia común, permite, entonces, el examen de las relaciones recíprocas de peso específico, operatividad, ventajas o desventajas tácticas y estratégicas, que existen de una clase para otra y de todas entre sí”.¹⁷³ Y de esta manera estar en condiciones de confeccionar la plataforma de acción correspondiente a la situación que guarda “la clase obrera”, con la finalidad de enderezar la lucha de clases hacia la conquista de la auténtica democracia burguesa, o para utilizar la terminología de Revueltas, hacia “una democracia de tipo occidental, llamémosla así para distinguirla de la “democracia bárbara” imperante”.¹⁷⁴ La meta del análisis sobre las condiciones de la lucha de clases en México es la posibilidad de la democracia en México, cuyo punto de partida es la democracia bárbara.

¿Qué es la democracia bárbara? Para Revueltas es simplemente una falsa democracia. México vive una pseudo democracia. Veamos porque esto es así. Para

tuvo lugar al lado de los combatientes del positivismo, por ejemplo Antonio Caso.

¹⁷³ J. Revueltas, *México: una democracia bárbara*, México, ERA, 1988, p. 57.

¹⁷⁴ Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 39.

bien comprender este pensamiento es necesario no perder de vista que la democracia bárbara es un producto de la Revolución Mexicana, con lo cual se afirma que ésta no ha traído consigo los resultados propios de un movimiento social de tal naturaleza, a saber, la transformación substancial de las relaciones sociales que fundaban el régimen social que la produjo. Revueltas explica la aparición del *fenómeno de la democracia bárbara* a partir del siguiente esquema: Dictadura porfirista $\Rightarrow$ Madero $\Rightarrow$ Revolución Mexicana/Constitución de 1917 $\Rightarrow$ democracia bárbara. Donde ' $\Rightarrow$ ' significa que: a) la conexión principal entre estos acontecimientos se da exclusivamente en la esfera de la política, b) la lógica de la relación gobernante-gobernado en cada uno de estos acontecimientos es similar. La dictadura porfirista fue una dictadura completa. Con esto Revueltas quiere decir que la misma no se reducía a una cuestión meramente política, sino que se trata de un fenómeno que abarcaba las esferas económica, política, social, jurídica e histórica de la sociedad mexicana. La superación de la dictadura supone destruirla en todas estas dimensiones, lo cual no tuvo lugar. Esto obedeció a que el movimiento social (encabezado por Madero) que se le contraponía sólo visualizó un aspecto de la confrontación, que es el más *inmediato*, y en consecuencia el más obvio: detener la dictadura porfirista se construyó a fin de cuentas a evitar la reelección de Díaz: sufragio efectivo, no reelección. "La inmediatez de esta fórmula no obedecía sino a la inmediatez de aquello que trataba suprimir: las continuas reelecciones del dictador y la inexistencia del sufragio. Era natural entonces que en el carácter inmediato del cambio que sustituiría a Díaz, la elección de Madero a la presidencia fuese, como lo fue, un acto cívico irreprochable".¹⁷⁵ La inmediatez de la que habla Revueltas no es otra cosa que reducir la dictadura de Díaz a un

¹⁷⁵ Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 14.

asunto estrictamente político-electoral, ya que se partía de la idea de que la dictadura desaparecería evitando la reelección de Díaz. Es decir, cambiando al representante de los mexicanos, con se dejaba de lado el resto de relaciones sociales, las cuales constituían los verdaderos problemas de la dictadura. Frente a “la irracionalidad total (dictadura) se le opuso la racionalidad parcial (sufragio efectivo, no reelección)”. La consecuencia inmediata y lógica de esta oposición fue la postergación de las soluciones de los problemas nacionales y “las gigantescas tareas que planteaba la necesidad histórica de una completa subversión de la anquilosada y caduca sociedad”¹⁷⁶ Y ciertamente, esa es la herencia maderista para el movimiento armado (Revolución Mexicana).

El triunfo del grupo carrancista significó el punto de partida de la consolidación del carácter parcial e inconclusa de la Revolución. Pues, como afirma Revueltas, después de analizar un pasaje del discurso de Carranza pronunciado en Hermosillo en el año de 1913, el cual gira en torno a la idea de que los cambios que exige la realidad nacional sólo serán posibles de ser materializados una vez que se concluya la lucha armada: “como puede verse ya no se trata tan sólo del sufragio efectivo, ni del reparto de tierras ni de la mejor distribución de la riqueza; ahora “es algo más grande y más sagrado”: participar en “la lucha social, la lucha de clases, queramos o no queramos nosotros mismos”, aunque –también lo queramos o no- esta perspectiva no será posible sino hasta después de “terminada la lucha armada” a que convocó el Plan de Guadalupe. Aquí se impone una pregunta: acaso esta actitud de Carranza era una superación de las estrechas limitaciones puramente sufragista de Madero, tres años antes? No de ningún

¹⁷⁶ Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 16.

modo”.¹⁷⁷ De las palabras de Revueltas vale la pena destacar el énfasis que pone en el carácter demagógico del discurso de Carranza, ya que la lucha de clases aparece como un hecho que está sometido a la voluntad de los actores sociales, en el sentido de que éstos la pueden controlar. Lo cual a los ojos de Revueltas no sólo era una tergiversación de la realidad, sino que constituyó el subsuelo idóneo para la ideologización de la Constitución de 1917. Ya que la postergación de las soluciones a los problemas sociales permitió usarlas como mecanismo de control (“manipulación ideológica y política”) de las restantes clases sociales y de manera especial a la “clase trabajadora”, evitando que se convirtiera en una fuerza independiente, y de esta manera crear las condiciones que dieron origen a otra forma de dictadura y que Revueltas llama tapadismo: la negación de la democracia burguesa, o bien la consolidación de la democracia bárbara, a través de la (re)elección de diferentes personas pertenecientes al grupo social dominante. Por esta razón Revueltas caracteriza al sistema político mexicano de la siguiente manera: “así como el pueblo afirma que al pulque le falta un grado para convertirse en carne, al Estado mexicano sólo le falta un grado para ser fascista”.¹⁷⁸ Ahora ya es claro lo quiere decir ‘democracia bárbara’. Una sociedad pseudo democrática, esto es, que sólo lo es en el papel (Constitución), fincada en relaciones sociales precapitalistas con marcada tendencia al fascismo.

La democracia bárbara es la versión “libre” de la democracia del grupo en el poder.

Por tal razón ésta es la democracia “a la mexicana”. Esta última expresión es de

¹⁷⁷ Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 17.

¹⁷⁸ Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 19. Córdova describe de la siguiente manera la ganancia de la Revolución de 1910. “Ante el poder de los terratenientes y de los industriales y en sustitución de la debilidad de los pueblos y de los trabajadores, Un Estado paternalista con la facultad absoluta de decidir en cualquier momento lo que creyera conveniente y de aplicar la fuerza (sin eufemismos) en contra de quien juzgase necesario: tal era, pues, la fórmula que aseguraba las reformas y fundaba el nuevo poder”. A. Córdova, *La ideología de la Revolución Mexicana*, México, IIS-UNAM/ERA, 1979, p. 229. Vale la pena comentar que el

Revueltas, y en el contexto de la obra que nos ocupa tiene una razón de ser. Con ella el autor hace alusión directa al pensamiento dominante en “el México contemporáneo – digamos el México moderno que nace a una nueva etapa histórica en 1910- una singular propensión, entre muchos de sus hombres más representativos –propensión que a su vez comparte en gran medida el ciudadano común-, hacia considerar al país y determinadas de sus expresiones como algo único y privativo, que no tiene precedentes de ninguna naturaleza ni analogía respecto de nada que sea ajeno al propio México y a su peculiarísima idiosincrasia”.¹⁷⁹ Esta pretendida singularidad es la que haría que ciertos fenómenos, por ejemplo la democracia, la política, posean en México rasgos propios, únicos. De esta manera, en México se tendría democracia, política, negocios, arte, filosofía, etcétera “a la mexicana”. Con lo cual no sólo se estaría calificando un fenómeno determinado, sino que también y en primer lugar se estaría evitando (“porque no podemos o no queremos analizar”) llamar las cosas por su nombre exacto, y se afirma que están hechas “a la mexicana”. Aquí se trata del “problema de la *indefiniciones*” que afecta a toda la vida social, y de manera especial a la política. Las reflexiones y críticas de Revueltas en torno de “los hechos y acciones a la mexicana” es una referencia a los intelectuales mexicanos volcados sobre ‘lo mexicano’ con la finalidad de revelar lo originalmente mexicano, cuyo punto culminante fue precisamente la década de los cincuenta. En 1950 se publica el tremendo libro *El laberinto de la soledad* en el cual se descubren las singularidades de los mexicanos, “nuestras” virtudes, vicios, debilidades y potencialidades únicas e irrepetibles. En suma, ‘lo mexicano’. Por otra parte, es

texto documenta muy bien desinterés de los principales actores de la Revolución por reconstituir el Estado mexicano. Ciertamente, en cada uno de los actores el desinterés obedece a diferentes razones.

¹⁷⁹Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 26.

preciso reconocer que el ambiente intelectual mexicano de ese tiempo había descubierto el existencialismo, el cual sirvió de impulso al estudio de 'lo mexicano'. Pues se le estudiaba desde una perspectiva novedosa: la mala conciencia.¹⁸⁰ La importancia de esta crítica radica en señalar que este pensamiento contribuye al enriquecimiento en la comprensión de los verdaderos problemas relevantes de la sociedad mexicana. Semejante pensamiento promueve las indefiniciones, que pueblan hasta el día de hoy la sociedad mexicana.

Una democracia (bárbara) que ya tenía treinta y años y que era el enemigo a vencer. Para alcanzar esta meta Revueltas analiza la naturaleza de los partidos en la contienda electoral y sus programas desde la perspectiva de la *oposición*, haciendo hincapié – por razones bien conocidas – en el partido de la clase trabajadora. La oposición se debe entender en dos sentidos: a) la oposición concebida como lucha de clases, y b) la oposición real de diferente corte en la sociedad mexicana. Apenas se tiene que aclarar que para el pensamiento marxista ambos aspectos están estrechamente vinculados. Pues, se trata del binomio teoría – realidad, el cual conduce al de teoría – praxis política. Para Revueltas en esto radica la importancia de analizar *la oposición*.

Partidos políticos y lucha de clases

Los partidos que le interesan a Revueltas son los de oposición, o por lo menos aquellos que aparecen en la contienda electoral de 1958 con tal rótulo. Éstos son

¹⁸⁰ Una obra representativa de esa época es la de J. Portilla. Su obra póstuma, y apenas conocida, *Fenomenología del relajo*, aparecida en 1966, se compone de artículos para periódicos y revistas publicados durante las décadas 40-50, así como de conferencias que pronunciadas en ese mismo periodo. *El positivismo en México*, tesis doctoral de L. Zea también se circunscribe en la euforia por descubrir y describir lo auténticamente mexicano. Por último debemos de llamar nuevamente la atención sobre el hecho de que en su

dos: Partido Acción Nacional (PAN) y Partido Popular (PP). La importancia de la oposición es doble: a) conocer la condición de la oposición tanto de derecha como de izquierda; b) todo cambio relevante dirigido a la democracia debe provenir de la oposición, cierto de la verdadera oposición: “la oposición de izquierda”. Y en consecuencia conocer si la oposición política mexicana es auténtica, o bien “a la mexicana”. La preocupación de Revueltas no sólo se justifica por su posición política, sino también y especialmente por la idea que tiene sobre la política mexicana. Idea que aun describe la política mexicana contemporánea: “Lo que llamamos “política mexicana” es una superestructura de supercherías, conceptos míticos y reducciones *ad absurdum*, donde se refleja, distorsionada como en un espejo convexo, la realidad auténtica respecto de la cual esta superestructura es tan sólo un fetiche, el símbolo que la sustituye, la traducción que la vierte a otro idioma distinto”.¹⁸¹ Las palabras de Revueltas invitan a plantear la siguiente pregunta ¿la política mexicana ha cambiado lo suficiente que ahora, después de 46 años de haber aparecido *México: una democracia bárbara*, se descubre como el idioma que traduce la realidad mexicana?

Las oposiciones en la sociedad mexicana están representada por el PAN (derecha) y el PP (izquierda) respectivamente.

Lo primero que llama la atención del análisis de nuestro autor, y que es un acierto como bien lo muestra el hacer político de nuestros días (2004), es la dificultad que hay, por parte de los partidos, por mostrar de manera abierta sus intereses y metas. Es decir, de presentar un programa/proyecto político con base en los intereses de la clase, o clases, que representa en nombre de la sociedad en su

tiempo todavía se dejaba sentir la autoridad de personalidades como la de S. Ramos, fundador de la filosofía de ‘lo mexicano’.

¹⁸¹ Revueltas, *México: una democracia bárbara*, pp. 36-37.

conjunto. Pues, “ningún partido, ninguna fuerza política, puede sustraerse al hecho de llevar dentro de sí un cierto contenido de clase determinado”.¹⁸² Esta dificultad se expresa en el hecho de que los partidos de oposición, así como el partido en el poder, dominante, hayan presentado propuestas extremadamente semejantes: “este fenómeno de extraña afinidad entre grupos políticos que se saben antagónicos, induciría a las más maliciosas sospechas en cualquier país mucho menos democrático que el nuestro”.¹⁸³ Cuarenta y cinco años después este tipo de coincidencias no sólo se siguen dando, sino que resulta cada vez más difícil identificar los intereses de los partidos antagónicos. Y ciertamente, la correlación de fuerzas políticas, como la sociedad mexicana misma, ha experimentado cambios significativos durante ese periodo. Mas la vigencia del análisis de Revueltas no sólo reside en destacar la escasa confrontación de intereses entre los partidos políticos, la falta de claridad de la izquierda, sino también en la crítica implícita a los intelectuales. Pues éstos deben por lo menos insinuar salidas posibles a los problemas y conflictos de la sociedad. Revueltas afirma: “Ahora bien, el anhelo de Acción Nacional y sus licenciados sería el que México constituyera un campo abierto del desarrollo y prosperidad de los capitales extranjeros, sin cuyo impulso –según el PAN- nuestra economía está condenada a que los buitres le devoren las entrañas, a causa de haberse rebelado contra los dioses, en nuestro caso los grandes intereses del capital imperialista norteamericano. Esta aspiración, aparte la solidaridad económica y los vínculos que unen a los sectores que el PAN representa, con el capitalismo norteamericano, se basa en la creencia de que México no podrá jamás tener una economía independiente ni podrá jamás sus propios destinos por sí mismo”. Lo importante de estas palabras reside en la

¹⁸²Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 32.

idea que presumiblemente sustentaba el programa del PAN. En el sentido de que es oportuno preguntar si esa idea – a todas luces vigente en el PAN actual- con otra intensidad no es “patrimonio nacional”.

El caso especial, dramático, es el PAN. Ayer, como hoy, el corazón de este partido lo han constituido los intereses “del capital bancario y comercial, del capital inmobiliario y del que vive y medra a la sombra de la importación”, y sus principios doctrinarios son “la no injerencia del Estado en la vida económica, la libertad [libertinaje/no respeto de las leyes] de empresa, el estímulo a las inversiones privadas y a cierto tipo de inversiones extranjeras, etcétera”. Además, de sustentar la idea “de que México no podrá jamás tener una economía independiente, ni podrá jamás manejar sus propios destinos por sí mismo”.¹⁸⁴A pesar de este hecho, el PAN, ayer como hoy, no ha dudado en presentar sus propuestas “en una destentada y sorprendente demagogia izquierdista y radical. El partido de los mercaderes empuño el látigo para expulsar a los mercaderes del templo, naturalmente sin el propósito efectivo de que tal cosa ocurriera”.¹⁸⁵Estas características del PAN no sólo lo desmienten como un partido de oposición, es decir, auténtica oposición, y por lo tanto alternativo; sino también lo descubren como el partido que mejor ha engranado con el partido dominante. Y esto por las dos siguientes razones: a) representan en mayor o menor medida los mismos intereses, b) el PRI se ha hecho suyas sus propuestas. Hay que tener en cuenta que Revueltas habla del PAN que se presentó en la contienda electoral de 1958, y no del PAN de nuestros días. Si hay similitudes no deberían de sorprendernos,

¹⁸³Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 30.

¹⁸⁴Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 41.

¹⁸⁵Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 22. Si las palabras de Revueltas nos parecen conocidas, todavía peor para nosotros, que no sólo hemos consentido el triunfo del PAN en el 2000, sino que aún lo toleramos con todas sus mentiras, errores, y demás atrocidades.

sino avergonzarnos de lo que hemos permitido, pero especialmente por lo que no hemos hecho. ¿Qué es lo que no hemos hecho?

El caso del PP es gran en medida similar al del PAN. Es decir, no se trata de una verdadera oposición. No lo es porque representa a la “izquierda” oportunista, y no la izquierda revolucionaria, la única que está llamada *históricamente* a contender políticamente contra los partidos dominantes y los intereses que representan. Lo importante de la crítica de nuestro autor a Lombardo se reduce a tres cuestiones, sin duda fundamentales: a) mostrar que el PP no representa los intereses de la clase obrera, pues es un partido de la resbaladiza y ambigua pequeña burguesía; b) la finalidad del PP es enrolar a la clase obrera en el proyecto del partido dominante (PRI), para profundizar la “desidentificación consigo misma”; y c) para reestructurar de manera definitiva “la izquierda revolucionaria – y no hay otra *izquierda revolucionaria*, en rigor, que aquella que sustenta los principios del marxismo-leninismo- que deberá convertirse, para ella misma, en el problema primordial a resolver *por encima de cualesquiera otros problemas*”.¹⁸⁶

De estas tres cuestiones la capital es la tercera. Pues ella es la condición para tengan lugar las transformaciones que requiere la sociedad mexicana. Por otra parte, se debe insistir que en razón de que la izquierda revolucionaria es la marxista-leninista, es necesario que ésta cuente con un partido. El partido de la clase obrera. El Partido Comunista, auténtico. Así, la estructuración de la que habla nuestro autor tiene como punto de partida la formación de un partido único marxista-leninista. Un partido que realmente encarna su carácter de oposición. Tanto teórica como práctica. Es precisamente la necesidad de reestructurar la

¹⁸⁶ Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 25.

izquierda revolucionaria lo que lleva a Revueltas a proponer una serie de tareas inmediatas para la izquierda mexicana.¹⁸⁷

Las críticas y las “proposiciones concretas” de Revueltas son valiosas por dos razones: a) la acción política se funda en la teoría (marxista), y b) porque involucra -cierto de modo indirecto- a la sociedad mexicana en su conjunto. Sin embargo, hay un asunto de primer orden que el autor no aborda con suficiente claridad. Me refiero a la aceptación de las reglas políticas de la sociedad capitalista (bárbara o civilizada) por parte de la izquierda marxista-leninista. No se nos escapa que el autor habla de la izquierda revolucionaria en términos de auténtica oposición, hecho que permite colegir que la izquierda debe ceñirse a la reglas del juego. Como tuvo lugar en el Europa durante la década de los setenta. Sin embargo, tal conclusión complica todavía más el asunto. ¿Cómo es posible que la auténtica izquierda revolucionaria transforme la sociedad mexicana, que es una sociedad *capitalista*, bajo las reglas de esa misma sociedad? Cabe destacar que esta pregunta es válida aun el caso de que la izquierda pretenda, aunque sea estratégica y momentáneamente, democratizar la sociedad en términos de la democracia burguesa. “La omisión” de esta cuestión hace que este texto sea ambiguo. Aunque también es preciso indicar que se trata a fin de cuentas de un opúsculo con el cual su autor pretendió *tal vez* sólo animar el carácter revolucionario inmanente de la izquierda a partir del fenómeno más representativo de la nueva dictadura: las elecciones manipuladas.

En cualquier caso, consideramos que las reflexiones de Revueltas en *México: una democracia bárbara* encarnan, claro en términos muy generales, lo que nosotros hemos llamado conocimiento existencial. Y esto es lo que les otorga vigencia. Aun

¹⁸⁷ Cf. La sección Anexos de *México: una democracia bárbara*.

después de la muerte de las grandes narrativas. Mundo teórico en cual se inserta con justa razón el marxismo. El último heredero de la Ilustración.

Conclusiones

La revisión de los cuatro textos escogidos nos ha dejado un balance desfavorable respecto de la pregunta planteada ¿cómo queremos los mexicanos que sea la vida entre nosotros? Pregunta que traduce el interés por el conocimiento existencial. Por una parte, los textos celebrados y grandilocuentes, como es el caso de Sierra y Ramos, muestran con claridad por lo menos dos cosas: a) un desconocimiento completo, de parte de estos pensadores de lo que es un/el *Estado*; y b) de la nuestra un desconocimiento (o tal vez engaño) del verdadero valor de las obras de los personajes que veneramos. Esto último se patentiza, a su vez, con la interpretación aceptada de *LGP*N, ya de los contemporáneos de su autor, y de modo particular de los políticos/legisladores, ya de los historiadores. Considero que *LGP*N es un buen intento de lo que es el conocimiento existencial. Ignorado. Por último, el opúsculo de Revueltas es una obra a meditar por la claridad y pertinencia de las reflexiones que contiene. A pesar de que es una obra que nació sin lectores, aun dentro del círculo de la izquierda radical ya que manera indirecta la crítica de Revuelta lo alcanza, y continúa sin ellos. Me atrevo aseverar que este destino de *México: una democracia bárbara* no se debe exclusivamente a su orientación ideológica-política, marxista, sino antes bien al rechazo que se tiene (ya conciente ya inconsciente) en la sociedad mexicana por la historia, que es nuestra historia, nuestro pasado, nuestro futuro y nuestro presente.

No esta demás reiterarlo, esta misma actitud respecto a nuestra historia, es la que explica nuestro abultado *Panteón Nacional*, el gobierno de un partido (PRI) por 57 años interrumpidos, el triunfo del PAN, un partido que representa por tradición los intereses más reaccionarios tanto en el plano político, ideológico, como en el económico y el cultural, el divorcio de nacimiento entre la ley y la sociedad, la destrucción sistemática de la naturaleza en nombre de un proceso civilizatorio inalcanzable (progreso, desarrollo, competitividad), la inexistencia de un partido político de auténtica oposición, la ausencia de una *verdadera* historia de México, entre otras cuestiones. Muchas de ellas desgarradoras.¹⁸⁸

Los mexicanos vivimos en la orfandad, o todavía peor, la orfandad es nuestra condición humana. La orfandad de la que aquí se trata significa que la sociedad mexicana no es una sociedad política. ¿Cómo salir de la orfandad política e histórica?

Si bien es cierto que en el presente trabajo no podemos desarrollar una propuesta de conocimiento existencial, también lo es que no podemos dejarla de lado. Pues hacerlo podría sugerir que lo que se ha llamado conocimiento existencial es una abstracción producto de la ociosidad. Por esta razón en el siguiente capítulo me ocuparé de algunos problemas que son instrumentos y/o estrategias centrales del conocimiento existencial. Pero, de manera especial con el corazón del conocimiento existencial: su elemento mítico. A través del cual no sólo se podrá apreciar el significado de la acción instituyente de la sociedad política, sino también que toda autoalteración radical de la sociedad es impensable sin el recurso al mito. Así, mito e historia caminan juntos.

¹⁸⁸ Cuando hablamos de 'verdadera' historia de México no queremos decir una historia (*rerum gestorum*) que constituya la última palabra sobre México. Semejante pretensión es absurda. Sino antes bien se habla de una historia que analice y juzgue los acontecimientos y sus protagonistas desde la perspectiva de los principios

Capítulo 4. La fundación de la sociedad política (*civitas*)

Se necesita muy poca inteligencia para no percibir que, aun cuando las leyes las hace una generación determinada, sólo continúan manteniendo su vigencia en las sucesivas generaciones por el consentimiento de éstas. Una ley que no es derogada continúa vigente, no porque *no pueda* ser derogada, sino porque *no lo ha sido*; y la no-derogación de la tal ley se toma como consentimiento. T. Paine, *Los derechos del hombre*.

Los compromisos que nos ligan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para los demás sin trabajar para uno mismo. J.J. Rousseau, *El contrato social*.

Sociedad y conflicto

La fundación de la sociedad política moderna (siglo XVIII) está estrechamente relacionada con el conflicto bélico ya interno ya externo. Éste a su vez es la manifestación del rango y la intensidad de los conflictos sociales, los cuales muestran la emergencia de nuevas relaciones sociales, o bien simplemente aspiraciones, que contradicen las existentes. Esta doble relación se da en virtud de que el conflicto bélico constituye el medio “natural”, ¿será el único medio?, a través del cual se materializa socialmente, es decir, se propaga a toda la sociedad la autolateración que *experimenta* una sociedad específica. Y ciertamente esa *experiencia, que es un auténtico experimentar*, inaugura perspectivas inéditas a la vida humana o bien reinventa las existentes, debe concebirse como una experiencia sin antecedentes. En consecuencia se trata de una autoalteración radical de la sociedad. En suma, de una Revolución. Ejemplos de este fenómeno son la Revolución de independencia de las Trece colonias (Estados Unidos) y la Revolución francesa. El vínculo entre luchas sociales (A), conflicto bélico (B) y la

arquitectónicos de la sociedad mexicana en cuanto pretende ser una sociedad política. Hablamos de una historia que de *cuenta de* nuestra historia pasada en vista del futuro.

fundación de la sociedad política moderna (C), que aparece *extraordinariamente* claro en los casos citados, y ha conducido a pensar dicho vínculo como una relación causal: si A, entonces B; $A \rightarrow B$. Esta idea de causalidad da lugar a otra más compleja: si A, entonces B, entonces C; $(A \rightarrow B) \rightarrow C$. Semejante comprensión ha ganado sustento con la Revolución Bolchevique (octubre), la china, y por supuesto la cubana.¹⁸⁹ Concebir dichas relaciones en términos de causalidad implica reconocer, o más bien atribuirle a la sociedad – o por lo menos a aquélla que se inscribe en la tradición *occidental* – una estructura básica, cuya principal característica es su inalterabilidad. Es decir, las peculiaridades de cada sociedad “occidental” no la afectan. En el sentido de que si se dan A y B ($A \rightarrow B$), necesariamente tendrá lugar C: $(A \rightarrow B) \rightarrow C$.

Con base en esta comprensión se asumen los movimientos de liberación de las colonias españolas de América durante el siglo antepasado, y más tarde los movimientos de independencia de las colonias europeas en el resto del planeta por ejemplo en África y en el Mundo árabe durante el siglo pasado (XX), como procesos similares. Dichos movimientos serían manifestaciones nítidas del esquema $(A \rightarrow B) \rightarrow C$, con el cual se representa la estructura básica de la sociedad. Más tarde o más temprano todas las colonias con sus movimientos de liberación tuvieron el mismo desenlace: el surgimiento de un “Estado”, de una “Nación”. ¿Esto significa que tales “Estados” (que es una mayoría singular. Pues, no sólo es por razones obvias la mayoría numérica de los “Estados” actuales, sino también y fundamentalmente la mayoría de Estados pobres e inestables) son *strictu senso* sociedades políticas modernas y en consecuencia de nuestros días? Aún cuando

¹⁸⁹ La desaparición de la URSS no niega su carácter revolucionario: la fundación de una sociedad política sin precedentes en la historia de Occidente. Por otra parte, vale la pena destacar que este fenómeno fue estudiado y debatido en el marxismo, en sus diferentes orientaciones.

aquí no nos ocuparemos con esta pregunta, la hemos planteado en razón de que el nacimiento y desarrollo del Estado mexicano se ubica perfectamente bien en ese contexto, o sea, comparte esa doble experiencia histórica. Por otro lado, en la medida que nuestro interés se centra el caso de México, podemos reformular la pregunta planteada en: ¿México es *strictu sensu* una sociedad política moderna, y en consecuencia contemporánea?

Antes de esbozar una respuesta a la pregunta sobre México volvamos nuestra atención hacia dos de los casos paradigmáticos arriba señalados: La Revolución francesa y la Revolución bolchevique.

Lo que nos interesa destacar de las dos revoluciones es el sustrato mítico que las sustenta: *una idea sin referente alguno en la realidad; pero que la funda*. Es decir, una representación de la realidad salida *literalmente* de la cabeza de ciertos hombres que posibilita construir relaciones humanas reales originales, esto es, que revolucionan la vida humana.

En el caso francés la expresión de semejante hazaña *cerebral* es la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, que es el punto de partida de la nueva sociedad humana (política). Se debe enfatizar que los derechos del ciudadano lo son en virtud de la existencia de los derechos *del hombre*. Con esto no afirmo que los Derechos Humanos hayan sido una realidad para los varones, mujeres e infantes franceses a partir de la Declaración. Sino por el contrario, que a pesar de su inmaterialidad o bien de su carácter abstracto/parcial jugaron un papel determinante en la construcción de la sociedad francesa y de la sociedad política moderna. ¿Es posible pensar la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU realizada en 1949 sin este antecedente histórico? Por otra parte sería decisivo realizar una historia de los Derechos del hombre bajo la perspectiva de las

luchas sociales. Pues de esta manera se podrá observar cómo a partir de una llana *declaración o idea* se han venido construyendo los derechos humanos concretos. Ya que las ideas abstractas, que son los Derechos humanos iluminan los conflictos sociales, los cuales a fin de cuentas constituyen los cimientos materiales de los Derechos humanos. (Por último y entre paréntesis, la relación indisoluble entre luchas sociales y la especificación material de los *Derechos humanos*, es decir, su materialización político-jurídica debe ser el referente básico para sopesar los discursos sobre la democracia y los derechos humanos que circulan en todas las sociedades de nuestra época.)

Dicho en otras palabras, el ciudadano existe porque existe *el hombre*, ese algo que todos somos, pero que es esencialmente una idea, una *forma* (en el sentido de Platón). La *Declaración* es la invención de la humanidad. Una idea que a través de los conflictos sociales va ganando su materialidad. En el caso bolchevique es la Construcción de *la sociedad libre*, y por ende *del hombre nuevo* que le corresponde por *naturaleza*, y que es el *fin* de la auténtica sociedad humana (política) y en consecuencia de la historia en sentido estricto, cuyo punto de partida es la superación o supresión de la sociedad capitalista el último eslabón de la sociedad de clases. La meta fundamental es la institución de la *auténtica humanidad*. Esto es, de la *humanidad*. En ambos el hombre aparece como la criatura que fue hecha a imagen y semejanza de Dios: como el otro “Dios” que no sólo transforma su realidad, sino también *asimismo*. Es la criatura creadora.

Afirmo que se trata de un sustrato mítico porque el pilar de esos movimientos mentales, políticos y sociales son: a) la idea de que existe la naturaleza humana, la cual permanece en estado latente debido a que las condiciones sociales de las sociedades reales les son hostiles; b) la idea de la necesidad de superar el estadio

humano que no corresponde a su naturaleza (en cada caso la sociedad *real* que impide el pleno desarrollo de la naturaleza humana), y por lo tanto también c) el pensamiento de haber encontrado el camino que permite construir la sociedad humana *verdadera*. Esto es, la sociedad política fundada en la naturaleza humana. Sin estos elementos resulta imposible pensar la posibilidad de (re) fundar la sociedad humana (política). Así, el pensamiento mítico es pieza clave de las revoluciones sociales de cualquier índole. El significado de la superación del estadio *in-humano* de la sociedad humana, que es el de la humanidad misma, consiste en romper tanto con el mal humano (natural o no, voluntario o involuntario, individual o colectivo, o bien derivado de la ignorancia o la superstición) como con el pasado. Pues, se trata de fundar, o bien refundar, la sociedad humana (política).

Para evitar malentendidos es necesario recordar que esta *ruptura* no significa hacer *tabula rasa* del pasado, y por lo tanto cancelarlo de manera absoluta, sino simplemente que se ha suspendido temporalmente aquello (relaciones humanas injustas/inhumanas) que impedía que la naturaleza humana se expresara tal como es. Por esta razón hablamos, siguiendo a Castoriadis, de *autoalteración de la sociedad*, que es siempre una sociedad específica. Por otro lado, así como los griegos se vieron en la necesidad de inventar cierto tipo de *relato* muy peculiar, hablamos del *mito*, para comprender los fenómenos humanos fundamentales, entre los cuales se encontraba el de la sociedad humana (el caso del mito de Prometeo y Epimeteo es ejemplar¹⁹⁰), también los modernos (de Locke y Rousseau a Rawls pasando por Kant) recurrieron al mismo para comprender la suya.

¹⁹⁰ Platón, un pensador que de diferentes maneras está presente en la actualidad, recurre al mito de modo sistemático para la exposición de las tesis centrales de su pensamiento. Lo interesante del papel del mito en Platón consiste en que este constituye un elemento básico de la epistémē (conocimiento). Esta peculiaridad

El *mito* presente en las teorías modernas de la sociedad no es otro que el del “estado de naturaleza del hombre”. *Principio* directo o indirecto, negativo o positivo de la sociedad política el cual permite concebir la libertad y la racionalidad humanas, la ego-sociabilidad del individuo, como elementos constitutivos indiscutibles del ser-humano. Asimismo como la sociedad política y la tiranía.

Se debe hacer hincapié en el hecho de que el elemento mítico de las teorías contractualistas de la sociedad, *un estadio anterior a la sociedad política*, no se reduce a un recurso metodológico. Pues, es preciso recordar que su presencia responde a la necesidad de subrayar que la sociedad real no responde a los fines *naturales* de la sociedad humana/política *en sí*. Es decir, en cuanto *idea* o *forma*. O bien, como es el caso de Rawls, para reafirmarla.¹⁹¹ Se trata de una idea rectora, o más bien fundadora de la realidad.¹⁹² Sin el pensamiento mítico los movimientos sociales que pretenden transformar la sociedad se quedan en meras revueltas, o bien en guerras intestinas sangrientas, que permiten en el mejor de los casos la renovación de los actores que poseen el poder. No más.

Veamos de cerca la importancia del ‘estado de naturaleza’ para sociedad moderna, es decir, como manifestación del pensamiento mítico-instituyente de la sociedad política moderna. Pero esto no significa que el ingrediente mítico es privativo del pensamiento moderno, sino que es constitutivo del pensamiento *revolucionario*. Sin el pensamiento mítico es imposible la institución de la sociedad política

del mito (como relato racional) reaparece en las teorías contractualistas de la sociedad. Teorías sobre las cuales se erigió la sociedad política moderna.

¹⁹¹ Sabemos que el caso de Rawls no es en sentido estricto un caso de *la teoría del contrato social*, como bien han mostrado sus críticos. Sin embargo, lo importante del mismo radica en la necesidad del autor de recurrir a la noción “la posición original”, que es una mala versión de ‘el estado de naturaleza del hombre’, con la finalidad de validar su propuesta.

¹⁹² En el caso estadounidense es más patente la presencia del pensamiento mítico en la fundación de la sociedad política, como bien lo muestra la lapidaria (concisa y sintética) frase: *In God we trust*. Dios es garante de la sociedad estadounidense. Para evitar confusiones es necesario no confundir el papel de “Dios” (pensamiento mítico-instituyente) con su uso ideológico-político posterior.

(premoderna, moderna o postmoderna), y por lo tanto el esquema: luchas sociales, conflicto bélico, surgimiento de una nación es insuficiente para la constitución de una sociedad política en sentido estricto. Con estas observaciones quiero decir que el pensamiento mítico es lo medular del conocimiento existencial.

El estado de naturaleza del hombre: la importancia de una *idea (eidos)*

Aquí nos ocuparemos con el concepto ‘de estado de naturaleza del hombre’ de Hobbes (1588-1678) y de Locke (1632-1704). He elegido a estos dos pensadores porque son los que exponen con mayor claridad ‘el estado de naturaleza del hombre’, pieza fundamental para comprender la propuesta de sociedad *humana* de cada uno de los pensadores, y en consecuencia de su postulación como *el* modelo de sociedad política.

Con el propósito de evitar confusiones es necesario enfatizar que el interés por el ‘estado de naturaleza del hombre’ reside única y exclusivamente en destacar que del pensamiento mítico es el elemento capital del conocimiento existencial. Pues permite pensar la instauración de una sociedad como transformación radical de la vida humana y de la historia. En el sentido de que aparece como una *creatio ex nihilo*. Este es su valor.

El estado de naturaleza hobbsiano. Hobbes al escribir su *Leviatán* tenía en mente a su país. Una Inglaterra permanentemente convulsionada por guerras políticas y religiosas internas y externas, cuya principal víctima fue el ciudadano común y corriente que poco o nada tenía que ver con dichas disputas. El ciudadano estaba sujeto a las arbitrariedades de las autoridades terrenales y espirituales. Este hecho juega un papel fundamental en el pensamiento del filósofo

inglés. El ritmo de la vida cotidiana, sólido en tiempos de paz, ahora es marcado por la inestabilidad concomitante de la guerra. La vida humana está en vilo. Pero Inglaterra no era un caso aislado. Pues así como las guerras religiosas son guerras políticas o bien a la inversa, las guerras intestinas son de una u otra forma externas y viceversa. Toda Europa era una revuelta político-religiosa. Este panorama humano es lo que hace afirmar a Hobbes: “Aunque un hombre pueda leer a otro por sus acciones, de un modo perfecto, sólo lo puede hacer con sus circunstancias que son muy pocos. Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia”.¹⁹³ La gran dificultad que Hobbes atribuye al gobernar descansa no sólo en el camino complicado que conduce al conocimiento de la humanidad, es decir, del ser humano, sino también y sobretodo porque quienes gobiernan han pasado por alto que el principio de todo gobierno es el conocimiento de la naturaleza humana. Mientras no se cumpla con este principio elemental todo gobierno estará basado en la “lectura de acciones humanas particulares”. Precisamente su parcialidad, que en última instancia es ignorancia, determina a un gobierno como falso. La lectura de las acciones humanas, o sea, el conocimiento de la humanidad, es importante para Hobbes porque en ellas se encuentran “grabadas” las razones y los motivos por los cuales los seres humanos viven en sociedad. Dicho en otras palabras, el conocimiento de la naturaleza humana permite la construcción de una sociedad política fundada en la naturaleza humana. Pero también valorar si las sociedades reales están en consonancia con ella, la cual determina los fines de *la sociedad humana*.

¹⁹³ T. Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 2001, p. 5.

La primera parte, *Del hombre*, del *Leviatán* está dedicada a la exposición de la naturaleza humana. De ésta nos interesan sólo algunas ideas que se encuentran en el capítulo XIII.

En el capítulo XIII, cuyo título reza 'De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria', se sientan las premisas que justifican la necesidad de la sociedad política. Lo primero que se debe destacar es la relación que hay entre la condición natural del género humano y su felicidad e infelicidad (miseria). Esta relación nos adelanta la importancia que tiene 'la condición natural' para la vida humana tanto "dentro" como "fuera" de la sociedad política. En segundo lugar, es oportuno recalcar el término *natural* que aparece en la expresión 'condición natural del género humano'. Con él se afirma de modo explícito que se trata de lo más común y general respecto del hombre. En suma, de aquello que define al ser humano en cuanto tal. Los hombres tienen cuantitativa como cualitativamente las mismas facultades físicas, mentales y morales. Esto significa que los hombres son iguales. La igualdad natural humana es, precisamente, lo que le interesa a Hobbes. Ésta contempla tres aspectos: A. Los hombres son iguales respecto de sus facultades físicas como mentales (intelectuales). Semejante igualdad natural entre los seres humanos es lo que permite que las diferencias corporales ("fuerza física/corporal") no constituyan desventajas insalvables para los menos afortunados en ese respecto, ya que: "el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra".¹⁹⁴ Como se podrá observar la igualdad humana significa que los seres humanos cuentan con los suficientes medios, y no importan cuales son éstos, para alcanzar

¹⁹⁴Hobbes, *Leviatán*, p. 100.

sus metas. B. La igualdad física y mental del hombre lleva directamente a otra clase de igualdad: todo hombre en el estado de naturaleza tiene el derecho a desear cualquier cosa, incluso “convertirse en dueño de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres”.¹⁹⁵ Esto es así porque existe la ley de naturaleza, la cual dice que la primera meta del hombre es conservar su vida, entonces todo aquello que contribuye a conservarla está permitido. C. Existe una tercera igualdad humana derivada de las dos anteriores, ésta no es otra que el estado de desconfianza que impera entre los seres humanos: todo hombre es potencialmente un medio para conservar la vida de cualquier otro hombre. Dicho en otras palabras, la vida humana tiene como única garantía la que descansa en la fuerza de cada hombre, “cada uno está gobernando por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra los enemigos [el resto de los hombres]”.¹⁹⁶ Por otra parte, estas tres premisas básicas “de la condición natural del género humano” se pueden resumir en la idea de libertad hobbesiana, la cual es entendida esencialmente en términos espaciales y físicos. “Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten”.¹⁹⁷

Esta es la condición natural del hombre y Hobbes la sintetiza en la siguiente expresión: la guerra de todos contra todos, la cual descansa en tres principios: a) la competencia que “impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio”, b)

¹⁹⁵Hobbes, *Leviatán*, p. 102.

¹⁹⁶Hobbes, *Leviatán*, p. 106.

¹⁹⁷*Ibidem*.

la desconfianza que permite defender los beneficios logrados, c) la gloria que lo lleva a los hombres “a usar la fuerza por motivos insignificantes”.

Lo primero que debemos destacar de la denominación del estado natural del hombre como ‘una guerra de todos contra todos’ es que no significa en ningún momento que los hombres en tal condición estén en perenne guerra, es decir, guerreando: conflicto bélico. No, su significado es otro. La guerra de todos contra todos está referida más bien a la atmósfera en la cual viven los hombres, cuya característica principal es un permanente temor por su vida. O todavía mejor, a las condiciones materiales (miseria, hambre, enfermedad, insalubridad, escasez, y demás cosas parecidas) y psico-sociales (inseguridad, desesperanza, temor, desconfianza, etc.). Se trata de un estado de escasez-temor-desconfianza, de “guerra”. “La GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente, Por ello la noción de *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz”.¹⁹⁸ En la medida que todos los hombres manifiestan semejante propensión a la guerra, el hombre se descubre como el peligro principal para hombre. Pues, éste es un ser eminentemente libre. Esta cualidad humana, que tiene su más plena manifestación en el estado de naturaleza, es la fuente de sus miserias. Pero paradójicamente el hombre se inclina naturalmente hacia “las cosas necesarias

¹⁹⁸Hobbes, *Leviatán*, p. 102.

para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo”.¹⁹⁹ Este es el verdadero conflicto, o tal vez drama humano que Hobbes pretende superar. Concebir un estado de cosas humanas, sociedad humana, que partiendo de la libertad humana (es decir, reconociendo sus rasgos negativos como positivos) sea propicio a los intereses de todos y cada uno de los hombres, para la realización de su *bienestar colectivo e individual*. Esto significa que la miseria humana derivada de su estado *natural* no se reduce a la zozobra permanente en que vive el hombre, sino que implica las condiciones materiales en que escenifica la vida humana misma, las cuales son hostiles a la industriosisidad humana. Pues, en el estado de guerra “no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca embrutecida y breve”.²⁰⁰

Para bien comprender el pensamiento de Hobbes es necesario tener presente que así como para nuestro autor ‘el estado de guerra de todos contra todos’ no es una contienda bélica, también es preciso destacar que ‘el estado de naturaleza del género humano’ –que debe entenderse como la condición que guarda la humanidad- no es un estado histórico, no es real. Es la “imagen” (= idea) de la naturaleza humana *en sí*. La representación mítica de la vida humana que aparece como la etapa pre-política de los seres humanos. Pero también es la condición suficiente y necesaria que permite descubrir la consistencia política de la sociedad

¹⁹⁹Hobbes, *Leviatán*, p. 105.

real. La cual en caso de revelarse – como es la regla- como el mero entrecruzamiento intereses individuales, permite sentar las bases, ciertamente teóricas, para su *posible y necesaria* (deseable) transformación. Ya que es preciso no perder de vista que la crítica a la sociedad política real se da por medio concepto de ‘estado de naturaleza’, y su finalidad consiste en *enseñar* que en la condición natural humana la inseguridad es el motor de las acciones humanas. Esto quiere decir, que para conservar su vida cada persona debe *necesariamente* atender contra la vida de las demás. La inseguridad absoluta sustenta la vida humana. La omnipresencia de la inseguridad, por otra parte, es el resorte que impulsa a los hombres a salir de su condición natural. La renuncia a su condición natural, o sea, a todo aquello que lo definía como ser humano en tal mundo es voluntario y colectivo. Su carácter voluntario y colectivo son los indicios inequívocos de que la renuncia al ‘estado de naturaleza’ es una alianza general, cuyas consecuencias sólo pueden benéficas para los pactantes. La renuncia al ‘estado de naturaleza’, que es la búsqueda voluntaria y colectiva de la seguridad colectiva e individual, significa el surgimiento de la sociedad humana fundada en su naturaleza acotada. Es decir, con base en la conciencia que el ser humano tiene de las limitaciones y de los peligros que le acechan en su condición natural, pero también de su inclinación natural por alcanzar una vida apacible (bienestar). De esta manera, la sociedad es un pacto humano.

En la medida en que la sociedad humana es consecuencia de un pacto voluntario y colectivo ésta es un artificio humano que se descubre como la negación absoluta del ‘estado de naturaleza’. Es precisamente esta renuncia lo que hace posible el *consenso* sobre el cual descansa la sociedad política. Aquí es preciso destacar que

²⁰⁰Hobbes, *Leviatán*, p. 103.

la renuncia es respecto ciertos derechos y privilegios sin la cual el *consenso* no sólo no es realizable sino ni siquiera concebible. Así, el *consenso político* no sólo supone el disenso, sino también y fundamentalmente la renuncia a determinadas aspiraciones.

El pacto entre los hombres, sociedad política, implica la construcción del “poder común” y supra individual, *el soberano*, que crea las condiciones necesarias para defender a los pactantes (ciudadanos) de toda amenaza interna como externa. Este “poder común y absoluto” (*Estado*) es el corazón de la *sociedad civil*: política. Además, de que expresa los fines de la sociedad política: garantizar la vida y propiedad de los hombres/pactantes/ciudadanos.

Resumiendo la importancia de ‘el estado de naturaleza’ del hombre es lo siguiente:

1. El concepto de ‘estado de naturaleza del género humano’ le permite a nuestro autor poner en tela de juicio una sociedad política específica en virtud de que está no corresponde a los principios y fines de la sociedad civil, los cuales son dictados por la naturaleza humana.
2. El principio de que la sociedad política es un pacto voluntario y colectivo con el propósito de proteger la vida humana tanto en términos mentales (psicológicos) como materiales (modo de vida, cuerpo, propiedad, etc.) respecto de los peligros internos como externos.
3. El principio de que el pacto voluntario y colectivo es un consenso que descansa en la renuncia ciertas aspiraciones naturales.
4. El postulado de que únicamente en la paz se puede materializar las inclinaciones naturales del hombre hacia una vida confortable, la cual a su vez sólo es posible cuando la sociedad civil se da ‘un poder común y absoluto’, que garantiza el cumplimiento de la ley. La sociedad vive bajo el imperio del *estado de derecho*.
- Y 5. Estas reflexiones de Hobbes son un ejemplo de lo que hemos llamado en el tercer capítulo los *pretextos* que orientan y

dan razón de ser a una sociedad, y que giran en torno de la vida humana misma. O todavía mejor, sobre el deseo de cómo debe ser la vida humana

El estado de naturaleza lockeano. En los capítulos dos, tres y cuatro de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* Locke expone el estado de naturaleza del hombre. Para él, como para Hobbes, el estado de naturaleza es imprescindible para pensar la sociedad política: “para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cual es el estado en que se hallan los hombres por naturaleza”.²⁰¹ Esto es así porque el estado de naturaleza permite “observar” directamente, sin encubrimiento alguno, a los hombres tal y como son. Es decir, descubre la naturaleza humana. La condición natural de los seres humanos (humanidad) es el de la libertad absoluta. La libertad atribuida a los seres humanos en su condición natural debe entenderse en dos sentidos: a) los hombres se conducen y disponen de sus pertenencias según sus voluntades e intereses, y b) no están sometidos a ningún poder o voluntad que no se la propia. Como se podrá observar la libertad humana en el estado de naturaleza es esencialmente igualdad. Y ciertamente la igualdad humana no es fortuita, ya “que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto de las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras, amenos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta ponga una por encima de la otra”.²⁰² Lo cual nunca ha tenido lugar. Dios garantiza la libertad e igualdad de los seres humanos. La libertad e igualdad posibilita que el estado de naturaleza sea un “estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación”. Pero, ¿qué

²⁰¹ J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, México. Alianza, 1998, 36.

garantiza que los seres humanos las respeten, es decir, que unos no atenten contra otros? La ley de la naturaleza. Ésta es un principio ético-racional innato que impulsa a los hombres a no atentar contra sí mismos ni contra otros (conservación de la propia vida y de la de los demás), y a tomar mesuradamente los recursos que Dios a puesto a su disposición. Excepción hecha cuando un hombre atenta contra otro. Es decir cuando la ley de la naturaleza es quebrantada. Singular condición la de los hombres en estado de naturaleza, ya que ni Dios ni la ley de la naturaleza son suficientes para garantizar su libertad y su igualdad. Lo interesante del planteamiento de Locke reside en el hecho de que aun cuando la violación de la ley de la naturaleza es un caso particular con protagonistas específicos (x roba/mata a y) rompe con la armonía natural que reina entre los seres humanos. Una violación perturba a todos los seres humanos, pues los confronta con el infractor. Ello obedece a que la ley de la naturaleza es tanto el patrimonio de todos los seres humanos como el principio fundamental de la vida: la autoconservación. Esto es, la libertad, la cual “es el fundamento de todas las demás cosas”.²⁰³ Atentar contra un individuo constituye un atentado contra la humanidad. Esta peculiar confrontación significa que cualquier individuo tiene el derecho, o si prefiere obligación de castigar al agresor. Aunque en primera instancia la imposición del castigo le corresponde al agraviado. Con el castigo se obtiene cierta reparación del daño, pero también sirve como medida disuasiva. Sin embargo, el problema persiste. Pues, una vez cometido *el primer crimen* se socava la fuerza que la ley de la naturaleza, ya que se trata de una acción deliberada cuyo fin es atentar contra la autoconservación, en contra de la libertad. Pero también porque la víctima (o bien cualquier otro hombre que lleve a

²⁰² Locke, *Segundo*, p. 36.

cabo el castigo, y por lo tanto la humanidad) determina el castigo o compensación. Es decir, aparece como *parte y juez*, lo cual impide actuar con justicia. Esto significa –piensa Locke - que la inexistencia de un juez público e imparcial hace que la desarmonía sea la condición de la humanidad. Esta condición Locke la denomina ‘estado de guerra’. “Un estado de enemistad y destrucción”. ¿Cómo es posible restaurar la armonía perdida? El único camino posible para recurrar la armonía es “que los hombres se ponen a sí mismos en estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza”.²⁰⁴ Es claro que sociedad significa sociedad política. Que los hombres abandonen el estado de naturaleza para entrar en el de estado de sociedad no significa que haya una contraposición entre ambos estados (como en el caso de Hobbes), o bien que los hombres renuncien a su libertad: “ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida, Pues un hombre sin poder sobre su propia vida no puede, por contrato o acuerdo atorgado por su propio consentimiento, ponerse bajo el absoluto poder arbitrario de otro que le arrebata esa vida cuando se le antoje”.²⁰⁵ A lo único que se renuncia es a hacer justicia por sí mismo, derecho propio del estado de naturaleza. Lo que está en juego en este cambio de la condición humana no es la libertad humana, que es después de todo un don divino y por lo tanto inenajenable, sino antes bien creación de los medios necesarios que garanticen precisamente la libertad humana, la autoconservación. Por esto Locke afirma que “el Estado se origina mediante un poder que establece

²⁰³ Locke, *Segundo*, p. 47.

²⁰⁴ Locke, *Segundo*, p. 50.

²⁰⁵ Locke, *Segundo*, p. 52.

cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquellos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas, éste es el poder de hacer las leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella. Este segundo poder es de hacer la guerra y la paz. Y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible”.²⁰⁶ Como se podrá observar, la sociedad política es en gran medida una versión de estado de la naturaleza, pero mejorada. Pues, a través de ella se superan las dificultades surgidas de la peculiar constitución del estado de naturaleza. Además, de que permite postular y justificar los fines de la sociedad política: salvaguardar la vida, la libertad y la propiedad de los miembros de la sociedad civil. Los dones divinos están garantizados por un pacto humano, el cual sólo puede concebirse como voluntario y ventajoso para los pactantes. Esta es la importancia del estado de naturaleza en el pensamiento de Locke. Una figura indiscutible para comprender la democracia liberal.

Por último, si bien es cierto que el estado de guerra afectaba a toda la humanidad, también lo que el surgimiento de la sociedad civil es un asunto particular. Es decir, involucra a determinados seres humanos a aquéllos que están preocupados por vivir la vida de la mejor manera posible. Esto quiere decir, que la sociedad política no es fenómeno que tiene lugar allí donde haya hombres. Un fenómeno que le compete al ser humano por el hecho de serlo. Se trata de un convenio estrictamente *voluntario*, y en consecuencia provechoso. Aquí voluntario no lo debemos entender como la posibilidad de hacer o no una cosa (pacto social), sino antes como el *deseo-necesidad* de realizarla. Esto no quiere decir que los seres

²⁰⁶ Locke, *segundo*, p.103.

humanos que no tienen la experiencia del *deseo-necesidad* por el pacto social no vivan en sociedad. Pues el ser humano es un ser social con y sin pacto social. La inexperiencia del deseo-necesidad por el pacto social significa que tales seres humanos no viven en sociedad política (pacto voluntario y beneficioso).

Para concluir estas observaciones destaco que el concepto de 'estado de naturaleza' posibilita a nuestros autores concebir una sociedad ajustada a la naturaleza humana. La cual es postulada como *el* modelo de sociedad, y que está asociado a necesidades específicas como bien lo muestra los dos casos estudiados, que dicho sea de paso no son la excepción. El pensamiento mítico: el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad permite pensar en toda su complejidad el concepto de sociedad política.

México, sociedad antipolítica

Ahora es tiempo de volver a la pregunta ¿México es *strictu sensu* una sociedad política moderna, por tanto contemporánea? La respuesta está a la vista, no. Basta lanzar una mirada a las condiciones *reales* de vida de los mexicanos de nuestros días y a sus perspectivas a futuro para constatar que la vida se ve amenazada por todos sus flancos: alimentación, salud, empleo, educación, ocio, confort, salario. ¿Esto no es, acaso, una traducción fidedigna de la inseguridad reinante en 'el estado de naturaleza' hobbesiano? Semejantes ataques y amenazas a la vida es el signo más claro de que en México la vida humana no tiene las garantías que permiten el 'estado de paz', condición fundamental para el bienestar humano colectivo e individual. La sociedad no garantiza la autoconservación (Locke). Esta ausencia de garantías es lo que constituye lo que el mundo conoce como el

subdesarrollo: “donde no hay poder común, la ley no existe, donde no hay ley, no hay justicia”.²⁰⁷ El *subdesarrollo es la negación del estado de derecho*. “Es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción”.²⁰⁸ Aunque podemos afirmar que esa condición de la vida humana en México no es reciente, sino por el contrario: ha sido la condición de vida de los mexicanos, ora más ora menos severa. Es decir, es tan vieja como la nación mexicana. Y ciertamente se puede aseverar, siguiendo a Hobbes, que en México como “en la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales”.²⁰⁹

Estas observaciones nos permiten abordar brevemente dos asuntos aparentemente sin relación con el propósito de mostrar que los mexicanos de hoy, como los de ayer, son extraños a la *sociedad*, y por supuesto la *política*. O bien, en el mejor de los casos, que tienen una noción de sociedad cosificada/abstracta. Las cuestiones arriba referidas son: a) La Revolución mexicana. (Pues, ella sería una manifestación de la relación causal que presumiblemente existe entre luchas sociales, conflicto bélico y la fundación de la sociedad mexicana moderna. Así, la Revolución mexicana, por un lado, comprobaría que la sociedad posee una estructura inmanente, y por otro, probaría la validez de los nexos causales entre luchas sociales, conflicto bélico y (re) fundación de la sociedad); y b) la explosión criminal que vive la sociedad mexicana desde hace 20 años.

Las tesis (bien conocidas) que aquí defendemos son: a) La Revolución mexicana consolidó de una manera original y eficaz las relaciones sociales injustas; y b) el crecimiento del crimen en las últimas dos décadas es consecuencia tanto de la

²⁰⁷Hobbes, *Leviatán*, p. 104.

²⁰⁸Locke, *Segundo*, p. 48.

²⁰⁹Hobbes, *Leviatán*, p. 105. Para evitar ser señalados de poco rigurosos, o acientíficos, o lo que es peor de anti científicos, invitamos al lector a que se adentre a la historia de México y a que lea con mínima atención la prensa seria, ciertamente reducida, de nuestros días. De esta manera podrá constatar *la obviedad* de nuestras afirmaciones.

profunda injusticia dominante en la sociedad mexicana como en el desmantelamiento del Estado. Ambas tesis la podemos expresar brevemente como sigue: la sociedad mexicana es una manifestación del 'estado natural del hombre' hobbesiano, o bien del 'estado de guerra' lockeano.²¹⁰

Para evitar confusiones es necesario insistir sobre el significado del 'estado natural del hombre'. Es claro que 'el estado de naturaleza del hombre' no es un estadio histórico de la humanidad, es un concepto. Se trata de un concepto fundamental; pues, él permite identificar (y clasificar) las sociedades que garantizan y las que no garantizan los principios y fines que las fundan, y que se resumen en la siguiente expresión: estado de derecho y el bienestar de los pactantes. No es ocioso recordar que la *Constitución* es el lugar donde están plasmados dichos principios y fines, y precisamente en este hecho radica su importancia. La violación de tales principios es la violación de la *Constitución*, y viceversa, cuya consecuencia es la negación de la Ley, y por lo tanto del estado de derecho. Esto permite aseverar que la sociedad mexicana, cuya *Constitución* tiene un valor nominal, es una manifestación del 'estado de naturaleza del hombre'.

a.1) **La Revolución mexicana.** Uno de los hechos de nuestra historia que ha despertado más interés entre los expertos propios y extraños ha sido la Revolución de 1910, como bien lo muestran las diferentes interpretaciones que se han hecho de ella. El interés por la Revolución mexicana descansa básicamente en el hecho de que ésta es reconocida como el punto de partida del proceso de la edificación del México moderno.²¹¹ Es decir, su integración al mundo capitalista. En el sentido

²¹⁰ Aquí no ofreceremos un análisis, ni siquiera somero, de estos dos fenómenos. Nuestro interés se reduce a hacer ciertas acotaciones elementales sobre los mismos las cuales nos permitirán observar con claridad nuestra lejanía con la auténtica sociedad política.

²¹¹ Cf. A. Gilly, *et-al*, *Interpretaciones de la revolución mexicana*, México, UNAM/Nueva Imagen, 1979.

de que la Revolución mexicana aportó las bases sociales y políticas para que el capitalismo (introducido por Díaz) se consolidará como el sistema social en México. En primer lugar conviene destacar que este movimiento político-social contempla el antecedente, $A \rightarrow B$, de la fórmula mencionada arriba: $(A \rightarrow B) \rightarrow C$.²¹² En virtud de la presencia de los elementos A y B en el movimiento político-social de 1910 se piensa, se coligue, que el resultado de este movimiento fue la fundación del México moderno, la sociedad mexicana capitalista. En el sentido de que el movimiento rompió las estructuras sociales semi coloniales que dominaron la sociedad mexicana durante el porfiriato, las cuales fueron “reemplazadas” por estructuras estrictamente capitalistas. Lo cual permitió que México entrara de lleno al mundo del progreso. (Dicho sea entre paréntesis, primero se hablaba de progreso, después de desarrollo, ahora de competitividad; apenas se tiene que aclarar que ‘desarrollo’ ‘progreso’ y ‘competitividad designan lo mismo: ausencias). Podemos aceptar, sin suspicacia alguna, que esto es cierto, por lo menos en el ámbito de la producción. Tan cierto como el papel que jugó la política de Díaz para *enganchar* a México al capitalismo. Además podemos añadir a favor de estas ideas que los datos de la economía son precisos, aunque no favorables para los mexicanos. Pero el problema fundamental no reside en destacar la dudosa incorporación plena de

²¹² Donde A = luchas sociales de gran intensidad, B = conflicto bélico provocado con las luchas sociales, y C = fundación de la sociedad política moderna. Hemos decidido emplear esta fórmula lógica porque representa el esquematismo de las interpretaciones vernáculas de la Revolución mexicana. Aunque creemos que semejante esquematismo, que es mágico, se extiende a la sociedad mexicana en su conjunto. “Nuestro” esquematismo mágico nos impide ver las particularidades de nuestra realidad, y nos arroja a imponerle corsés conceptuales. Un par de ejemplos. 1. La política educativa de fortalecimiento de los posgrados iniciada aproximadamente diez años atrás no sólo no ha alcanzado las metas que le dieron nacimiento, sino que hoy se encuentra inmerso en la inercia tradicional del sistema educativo mexicano. Su papel más importante está en las estadísticas. 2. Las expectativas que despertó Fox en la sociedad mexicana, que pueden sintetizarse en la frase: el salvador. ¡Las cuales todavía hoy (pobreza, estancamiento económico, conflictos sociales crecientes, etc.) le reditúan beneficios! Mientras no se rompa con este esquematismo nocivo, que es un síntoma de la grave pasividad de los mexicanos y a la cabeza de estos los intelectuales, no tendremos una interpretación satisfactoria de ese hecho histórico que marcó de manera definitiva a la sociedad mexicana, y mucho menos idea alguna para la tan necesaria transformación de la sociedad mexicana.

México al capitalismo. Pues, Díaz se afanó concienzudamente durante mucho tiempo en hacerlo en grado suficiente, y lo logró, cierto a un costo altísimo, pero lo hizo; ni si fue revolución política, pero no social, como tampoco lo es determinar si el movimiento fue una verdadera revolución popular (de masas), o bien burguesa. Sino en valorarlo a la luz de sus efectos en la vida de los mexicanos de carne y hueso, es decir, por su significado histórico. Desde esta perspectiva debemos confesar, y no necesitamos ser expertos en historia social o económica mexicanas para asegurar que el movimiento revolucionario de 1910 fue un estrepitoso fracaso. Este fenómeno y sus consecuencias nada tienen de honrosos. En el sentido de que éste no trajo consigo la construcción de las garantías básicas (estado de derecho) que sacará a los mexicanos del estado de indefensión ('estado de naturaleza') que padecían en diferente grado desde cien años atrás, y punto de arranque para la construcción social de otras garantías más. Sino por el contrario se crearon las condiciones *ad hoc* para que éste se institucionalizará. La Revolución de 1910 produjo el Estado mexicano autoritario y corporativo el cual tuvo la tarea declarada de obstaculizar toda posibilidad de construir una sociedad regida por la ley; pero no una sociedad política moderna condición elemental para que hoy fuéramos una sociedad contemporánea. En todo caso considero que las siguientes palabras de Marx son vigentes en México, ya que es una manera de hablar del mundo humano subdesarrollado: "Donde la producción capitalista se ha aclimatado plenamente entre nosotros, por ejemplo en las fábricas propiamente dichas, las condiciones son mucho peores que en Inglaterra, pues falta el contrapeso de las leyes fabriles. En todas las demás esferas [sociales] nos atormenta, al igual que en los restantes países occidentales del continente

europeo, no sólo el desarrollo de la producción, sino la falta de su desarrollo”.²¹³ Esto quiere decir simplemente que hay sociedades capitalistas que no poseen *el capitalismo* como sistema social, en el sentido de las relaciones sociales capitalistas no están presentes en el complejo de la vida social. Ese es precisamente el caso del México contemporáneo.

Con esto quiero decir que la intensidad de las luchas sociales y su desenlace en un conflicto bélico no es garantía de nada. Salvedad hecha de los fríos y mudos acontecimientos que constituyen las luchas sociales y la guerra que desencadenaron. En suma, los puros hechos que tuvieron lugar, y nada más. Y ciertamente un millón de muertes y la confección de una Constitución de vanguardia son después de todo sólo un millón de muertos y una Constitución vanguardista. El fracaso del movimiento “revolucionario” lo podemos constatar noventa años después de diferentes maneras: la gratuidad de un millón de muertes, el surgimiento de un Estado omnipoderoso, la irrealidad de la Constitución, destrucción de la naturaleza en nombre del progreso/ desarrollo/ competitividad, nuestra patética y ahora patológica dependencia de los Estados Unidos, la transición del Estado autoritario al Estado caricaturesco (la alternancia del poder), la instauración de la “democracia”, la vulgarización de la política, la “democratización” de los privilegios en el mundo político después de la caída del régimen de partido único, incremento y diversidad de la pobreza, concentración de la riqueza, decrecimiento de la economía y sus secuelas naturales (desempleo y bajos salarios), el bracerismo (ahora ya es una tradición mexicana centenaria: defendida vigorosamente por el actual Estado mexicano), una ciencia fantasmagórica, la calidad mono exportadora de México

²¹³ *El capital*, p. 7.

(petróleo). La Revolución mexicana arroja saldos rojos, o ¿debemos decir negativos? Nunca, ni antes ni después de 1910, nos hemos planteado la necesidad de hacer de México una sociedad política en sentido estricto.²¹⁴ En cualquier caso considero que la Revolución de 1910 espera ser reinterpretada.

b.1) **La explosión criminal.** Es un hecho irrefutable la expansión del crimen en los últimos tiempos, es decir, en las últimas dos décadas. Por otra parte, son bien conocidas las ideas que se tiene sobre dicho fenómeno. Se trata de un crecimiento del crimen. Es decir, simplemente hay más criminales y punto. Esta peculiar manera de concebir la expansión del crimen, que es extensiva e intensiva, ha conducido a pensar que la solución radica básicamente en dos medidas: a) la profesionalización de las fuerzas de seguridad, y b) en su fortalecimiento numérico. Concebir la criminalidad contemporánea como una cuestión estrictamente judicial, se reduce a afirmar que vivimos es pleno *estado de derecho*. El fortalecimiento policiaco sería el medio más eficaz para salvaguardar el 'estado de derecho' amenazado. Semejante percepción es negada por la realidad cotidiana, ya que el crimen se manifiesta de una u otra forma en toda la sociedad, y participan de una u otra forma la sociedad mexicana en su conjunto.²¹⁵

Para acercarnos desde otra perspectiva a la explosión del crimen en nuestra sociedad hay que reconocer sus nexos con los cambios que ha experimentado la sociedad mexicana derivados de los nuevos equilibrios y desequilibrios en el plano mundial en los últimos tiempos. De estos cabe destacar especialmente el

²¹⁴ En los casi doscientos años de existencia de México ha habido un hecho que bien podríamos interpretarlo como la única oportunidad que la sociedad mexicana se ha dado para crear su democracia real. Me refiero al movimiento encabezado por Cárdenas en 1987-89. Este fenómeno todavía no ha sido estudiado con el detenimiento que amerita. Desconocemos su significado social, político e histórico. Considero que esta omisión no es fortuita, sino antes bien otra manifestación más de la aversión nacional, o mexicana y especialmente de su *intelligentsia*, por la historia, la política (moderna y contemporánea) y la democracia.

²¹⁵ Aquí crimen lo entendemos en sentido amplio, como ilícitos (infracciones y delitos). Es decir, como una acción consciente, continua y cotidiana del ciudadano que violenta la ley.

desmantelamiento del Estado mexicano y su significado para la sociedad mexicana.

En primer lugar debemos hacer notar que la explosión del crimen corre al parejo que el desmantelamiento del Estado autoritario revolucionario llevado a cabo por los últimos presidentes priistas. En segundo lugar, debemos enfatizar que la explosión criminal tiene un desarrollo específico, que va de los crímenes de elite a los comunes. Es decir, la criminalidad como elemento constitutivo del “sistema” social mexicano tiene como punto de partida la participación directa, esto es, como actor de la élite política en las acciones delictivas tipificadas como federales, y por lo tanto como amenazas a la “seguridad nacional”. Específicamente en el narcotráfico (narcopolítica). La condición privilegiada de los políticos metidos al narcotráfico permitió que el narcotráfico se extendiera a todo el país sin obstáculos de importancia, y como nunca lo imaginaron los mismos narcotraficantes. También hay que recordar que los años ochenta fue la época del contrabando. El cual estaba ligado tanto a la élite política como la económica. Y que decir de los grandes negocios realizados con la venta de las paraestatales y la banca. O bien, la muy rentable actividad del secuestro de los poderosos (que después bajó de categoría hasta llegar al secuestro Express). Estos hechos no sólo contribuyeron a la transformación y fortalecimiento del crimen, sino que también debilitaron el ya frágil Estado, e hicieron de la sociedad mexicana un *territorio* propicio para toda actividad ilícita.²¹⁶ Y como se podrá ver aparecieron crímenes “nuevos” turismo

²¹⁶ Estamos conscientes de que aquí no ofrecemos el apoyo empírico a favor de nuestras afirmaciones. Esto obedece a que todavía no se ha estudiado de manera sistemática el papel de las élites política y la económica como promotores del crimen organizado en México durante las décadas de los ochenta y noventa, y su relación con la llegada y asentamiento del neoliberalismo en el país. Por otra parte, es necesario aclarar que no estamos negando la participación de la élite política en el narcotráfico antes del periodo señalado, sino solamente destacar el cambio de papel que experimentó en los últimos años. De actor pasivo pasó a ser un actor activo y de protector a actor activo: socio. Se trata de una diferencia fundamental.

sexual y pederastia, el feminicidio. A este hecho debemos añadir los crímenes bien conocidos, por ejemplo la evasión del pago de impuestos, el comercio informal, etc.). Aquí no debemos olvidar al ciudadano común y corriente, que a diario comete *pequeñas infracciones* (el automovilista bronco, perros y gatos caseros defecan en la calle, la obstrucción de los espacios públicos, por ejemplo). Todos estos hechos, que tienen lugar a diario y simultáneamente en toda la sociedad mexicana, hacen de la sociedad mexicana una sociedad que vive *fuera de la ley*. La condición de la sociedad mexicana se explica en gran medida por el adelgazamiento *político* del Estado mexicano durante los últimos 20 años. El nuevo Estado mexicano, primero antipolítico (de la Madrid, Salinas y Zedillo, PRI) y ahora apolítico (Fox, PAN), es el promotor natural del crimen (infracciones e ilícitos), ya que se centra en el interés particular.

Como se podrá observar, nuestro corto acercamiento a estos dos fenómenos nos han permitido develar un aspecto del trasfondo de los mismos: el caos social. Dicho con otras palabras, la condición de la sociedad mexicana es la del 'estado de Guerra'.

Por último, hay un par argumentos que siempre se han argüido para explicar "los males mexicanos". A) México es una nación joven. Su pretendida juventud justificaría tanto los errores de sus gobernantes, los crímenes y la pobreza hasta la fe ciega en un futuro prodigo. Por supuesto se trata de una fe mágica. La última versión de este argumento es que la democracia "a la mexicana" no ha dado aún los frutos correspondientes porque es, ciertamente, joven. En cualquier caso se trata de un argumento ingenuo y demagógico. Aunque hay que reconocerle que posee una realidad muy sólida: estamos en camino a condenarnos a una eterna juventud. B) Tenemos un vecino todopoderoso: USA. Sin duda, se trata de un

vecino poderoso, poderosísimo. Pero México (= los mexicanos: políticos, intelectuales, “industriales”, el bracerismo, etc.) ha contribuido de manera esmerada y explícita para que nuestro poderoso vecino sea especialmente injusto, agresivo e insolente con nosotros.

Mientras no nos sometamos a un exhaustivo examen histórico la sociedad mexicana seguirá transitando por ese desgraciado y doloroso camino del subdesarrollo, seguirá siendo una nación extemporánea. Semejante examen histórico permitirá 1) reconocer sin ambigüedades nuestros problemas, necesidades, recursos, intereses y deseos, y 2) construir – a partir de 1- las estrategias (sociales, económicas, educativas, científicas, productivas, etc.) no sólo necesarias para salir del ‘estado de Guerra’, sino también para definirnó como una sociedad *contemporánea*. Ya que estas estrategias son las respuestas materiales a la pregunta ¿cómo queremos que sea la vida humana en México?, pregunta fundamental para conocernos a nosotros mismos. De otra manera es imposible construir una casa (sociedad) sólida.

Ahora bien, la *contemporaneidad* de la que aquí hablamos significa simplemente erigir una sociedad alternativa, alternativa aún dentro del capitalismo.

Reflexiones sobre la posible sociedad política mexicana

Pensar en la posibilidad de que México llegue a ser una sociedad política *real* implica no sólo reconocer de manera abierta que no lo es (y que no lo ha sido jamás), sino también y fundamentalmente tener la necesidad de hacer de México una *auténtica sociedad política*. Sin estas dos premisas no hay posibilidad de acercarse a esa tremenda tarea. Aquí nos enfrentamos con la primera dificultad, a

saber: ¿quién debe reconocer que México no es una sociedad política? y ¿quién debe tener/sentir la necesidad de llevar a cabo la tarea de transformarlo en sociedad política? Ambas preguntas tienen la misma respuesta: cualquier mexicano. Sí, cualquier mexicano. Escuchemos a Rousseau: “Se me preguntará si soy acaso un príncipe o un legislador para escribir sobre política. Contestaré que no y que por eso mismo escribo sobre política. Si fuese un príncipe o un legislador no perdería el tiempo diciendo lo que hay que hacer; lo haría o me callaría. Habiendo nacido ciudadano de un Estado libre, y miembro del soberano, por mínima que sea la influencia que mi voz pueda ejercer en los asuntos públicos, el derecho de voto me impone el deber de instruirme en tales temas, contento, cada vez que reflexiono sobre los gobiernos, de encontrar siempre nuevas razones para amar al de mi país”.²¹⁷ Aún cuando no somos tan afortunados como el filósofo ginebrino, “habiendo nacido ciudadano de un Estado libre”, sus palabras nos dan la razón fundamental para que cualquier ciudadano se ocupe de política: su calidad de ciudadano le impone el deber de ocuparse con ella. Pero también nos recuerdan, que si bien es cierto que la política es la ocupación de los políticos y los príncipes, también lo es que la política es ante todo el negocio del ciudadano, ya que éste es un miembro del soberano, los primeros sus representantes. Considero que si realmente se pretende hacer de la sociedad mexicana una sociedad política en sentido estricto, el mejor punto de partida es que quien (y por el momento no importa quien sea) se ocupe de los asuntos públicos no pierda de vista que en primer término es un miembro del soberano. La pertinencia de esta observación reside en siguientes hechos: 1). El ciudadano mexicano carece del sentimiento de *ciudadanía*, es decir, desconoce absolutamente el significado y valor de ser

²¹⁷ *El contrato social*, p. 3.

poseedor de derechos y deberes políticos (ciudadanos), y por lo tanto está desligado de los asuntos públicos: su negocio principal.²¹⁸ 2). Los asuntos públicos se han abandonado irresponsablemente en las manos de los políticos: éstos se han apropiado de la política.²¹⁹ 3). En los últimos tiempos ha surgido otro grupo que reclama, de manera indirecta, que la política es un asunto privado. Me refiero a los expertos (analistas). Pues éstos aparecen como el tamiz “necesario e indiscutible” para comprender la política.²²⁰ 4). Los intelectuales mexicanos que abordan los temas políticos son una especie de fantasmas. Por una parte, tratan científica y en algunos casos críticamente las realidades de la sociedad mexicana, pero por otra, casi nunca se bajan a la palestra política con la finalidad de exponer, proponer y defender sus hallazgos y sus posiciones.²²¹ Así, su presencia es imperceptible. Estar en la palestra política no significa actuar como político, sino antes bien como ciudadano. El ser ciudadano implica acercarse a las cosas públicas. Los intelectuales, y especialmente los intelectuales universitarios, deberían estar volcados a la política. Ocupándose con los obstáculos que impiden el robustecimiento de la libertad, la concreción de la democracia. Sin embargo, estos últimos se encuentran cada vez más aislados no sólo de los asuntos sociales relevantes, sino de la sociedad misma. Viven en sus claustros académicos para producir “conocimientos” que no trascienden los muros de sus mismos claustros.

²¹⁸ Un ejemplo de esto son precisamente los Derechos Humanos. Lo primero que llama la atención es que la sociedad mexicana, una sociedad eminentemente autoritaria hasta el presente, amanece un buen día, es decir, sin participación de los ciudadanos, con una instancia política, autónoma del gobierno, encargada de los Derechos Humanos. En segundo lugar, se encuentra la tremenda publicidad de los múltiples derechos humanos. Sin embargo, nadie discute que el empleo es un derecho, o bien, que los salarios de la mayoría de los mexicanos es una violación a todos sus derechos.

²¹⁹ El multipartidismo “a la mexicana” es el signo indiscutible de que la política es un asunto aparte de la ciudadanía.

²²⁰ La abundancia de espacios para analizar y discutir la política es abrumadora. Pero no menos abrumadora es la banalidad de los mismos.

(No es fortuito que hoy en día claustro se use para designar los espacios universitarios. Claustro es un lugar de encierro, en el sentido de separarse del conjunto de la sociedad con la finalidad de evitar la impureza social, o bien para recuperar la pureza perdida a través del trato con los demás.) Y de este modo reproducen, voluntaria o/e involuntariamente, las actuales relaciones sociales, las cuales son anti: sociales, políticas, académicas, culturales, *etcétera*.

Por todas estas razones el ciudadano mexicano tiene el deber de ocuparse con la política. Pero, ¿dónde comenzar? Por las ideas. Es necesario partir de las ideas, y de manera especial de aquellas que tiene que ver sobre nosotros mismos: sociedad, estado, historia.

Las siguientes *tareas* son meras sugerencias que podrían tomarse como el punto de partida del conocimiento existencial.

1. El primer paso en la transformación de la sociedad mexicana en sociedad política es la tarea de re-interpretar y re-escribir la historia de México. O más bien de interpretarla y escribirla. La importancia de esta empresa reside en que México una entidad político-jurídica, Estado, surge en un momento determinado: 1821. Pero que tiene como punto de partida 1810, año en que inicia la guerra de independencia. De esta manera, nuestra historia *debe* arrancar de 1810. Comprender la historia de México a partir 1810 no significa en ningún momento que se pretenda negar un pasado, que es el nuestro, de casi trescientos años. Pretensión absurda. Pues esos trescientos años constituyen los cimientos de nuestra identidad. Pero que esto sea así no significa que identidad cultural y la sociedad política-Estado

²²¹ Una tarea inmediata e impostergable es la de hacer un análisis del papel del intelectual en la sociedad mexicana de hoy. Tengo la impresión de que el intelectual mexicano ha sido desplazado, si no es que borrado de la sociedad en cuanto sujeto social crítico.

sean uno y el mismo fenómeno. Si ese fuese el caso, entonces la sociedad política sería una consecuencia natural de la identidad cultural de una comunidad. Lo cual es falso, pues la sociedad política-Estado tal y como lo conocemos es una creación humana bastante tardía: siglo XVIII, mientras que la identidad cultural de los pueblos que han construido el Estado-nación es muy anterior. Por lo tanto podemos afirmar que la identidad cultural es una condición para que se dé el Estado-nación, pero éste no se reduce a aquélla, pues el Estado-nación es ante todo un proyecto *político* deliberado (voluntario, “arbitrario” y objetivo) a futuro de una sociedad humana específica. Es decir, el proyecto de una sociedad que la autodefine como Nación libre.²²² No está demás aclarar que semejante proyecto no es una especie de apéndice para la sociedad, sino que es lo que debe llegar a ser la sociedad misma. En la medida que se trata de un proyecto político deliberado debe existir necesariamente un punto de ruptura con la tradición, con el pasado, que permita ubicar sin ambigüedades el antes (sociedad) y el después (sociedad política) del proyecto político. Si no hay los elementos mínimos que dibujen, aunque sea tenuemente, los contornos de ese quiebre histórico, entonces resulta muy difícil sostener que ha surgido un Estado, una sociedad política. Esta es precisamente la situación de México. Es cosa bien conocida que la independencia no modificó las relaciones sociales de la etapa colonial, y esto fue así porque a fin de cuentas los agentes del proceso de independencia no contaban con un

²²² Es muy frecuente escuchar la expresión “proyecto de nación”, pero la mayoría de las veces esa expresión queda reducida a realizar las tareas propias del gobierno pero de manera diferente al gobierno anterior. Por ejemplo, que el IVA sea del 13%, y no del 15%. Cambios insignificantes. Esta idea simplista de proyecto de nación es la que domina en la sociedad mexicana. El proyecto de nación se reduce a administración.

proyecto político, o sea, de Nación.²²³ México nació sin proyecto político, lo cual quiere decir sin futuro. La ausencia del elemento capital del Estado hace de México un pseudo Estado. Un “Estado” que no cuenta con las estructuras y herramientas para hacerle frente a los problemas internos ni a los externos. El siglo XIX mexicano es la consecuencia trágica de la ausencia del proyecto de Nación mexicana.²²⁴ Consideramos que al no haber la ruptura que supone el surgimiento de un Estado-nación, los mexicanos estudiosos de la historia “nacional” confunden Estado con *pueblo*²²⁵, razón por la cual la historia de México empieza con las culturas autóctonas. Es evidente que tales pueblos son nuestros antepasados reales y simbólicos, pero no son mexicanos en términos de la sociedad política. En cualquier caso, la confusión entre Estado y pueblo, y entre sociedad política e identidad cultural, que los historiadores profesionales y amateurs han divulgado desde siempre por toda la sociedad, obedece al escaso interés sobre la Sociedad política/Estado en general, y sobre Sociedad/Estado mexicano en particular. Pero, ¿cuáles son las ventajas de reconocer escrupulosamente la fecha de nacimiento de la Nación mexicana? En primer lugar, sentar con toda claridad la fecha del surgimiento de México nos ofrece la posibilidad de revisar y juzgar lo que hemos hecho, y lo que no hemos hecho, nuestros errores y aciertos en cuanto Nación. Se trataría de rendir cuentas con nuestro pasado en vistas del futuro. 2. Estaríamos en condiciones de valorar en su exacta dimensión el papel de los personajes

²²³ La Revolución mexicana comparte con la Revolución de Independencia la ausencia de un proyecto político. Las consecuencias de semejante ausencia (carencia) todavía nos acosan.

²²⁴ El libro *Historia de las invasiones norteamericanas a México* de García Cantú es un texto peculiar, pues nos da dos historias. La primera es la anunciada en el título del libro, y la segunda es la historia, precisamente, de la falta de un proyecto de Nación.

que hasta la fecha reconocemos como nuestros protohombres. Es claro que se trata de un juicio histórico. Y de esta manera apreciar objetivamente en que medida han contribuido, o no, a la construcción de la nación mexicana Y 3. Nos permitiría superar la vieja y muy arraigada –y que hoy día cobra fuerza con el encumbramiento de los grupos conservadores²²⁶– concepción racial y racista de México, que se expresa como “el encuentro de dos culturas/de dos mundos”, y las consecuencias que se siguen de tan nefasta concepción. Entre éstas cabe destacar la idea sobre la política como patrimonio exclusivo de los políticos, y la política como negocio familiar, la política paternalista, demagógica y antidemocrática, la connotación peyorativa de pueblo (=las clases pobres, más desposeídas, las clases desposeídas). Hablo de una concepción estrictamente política: México es la entidad político-jurídica resultante de la lucha armada 1810-1821. Con la concepción política de la sociedad mexicana no queremos resarcir ningún tipo de injusticias ni negar los errores y omisiones del pasado, lo cual es imposible; lo que sí pretendemos es cancelar en la medida de lo posible que pasen inadvertidas y que se repitan. Lo cual es muy probable en las actuales condiciones del país. Pero, la meta esencial es acabar con la prolongada postergación, que es tan larga como nuestra propia historia, de construir *realmente* la *sociedad política mexicana-Estado*. En eso radica la importancia de tener una concepción política de la sociedad mexicana (el

²²⁵ Un pueblo no es necesariamente es un Estado. El Estado hebreo es muy reciente respecto de la existencia del pueblo hebreo.

²²⁶ No podemos pasar por alto que a pesar de la ineptitud absoluta de Fox y del PAN para conducir la nación, el primero ha impuesto su estilo a la política mexicana. Negar la realidad por medio de la imagen-palabra. Estrategia que rebasa con mucho la de Berlusconi y la Bush, los representantes de la política “futurista” (Virilio). Pues a estos dos personajes de vez en vez reciben serios reveses, pero en el caso de Fox no sólo sigue desmintiendo la cruel realidad de la mayoría de los mexicanos, sino que la desmiente cada vez con mayor

énfasis se encuentra por el momento en su origen). Por otra parte, las difíciles condiciones internas y externas que experimenta la nación nos impone esa tarea. Somos del parecer que el actual estado de cosas en el ámbito mundial, y de manera especial la arrogancia de nuestro poderosísimo vecino, es propicio para que México emerja como una auténtica sociedad política. El punto de partida de semejante despertar es, precisamente, la toma de conciencia de nuestras carencias y deficiencias endémicas. Para concluir, la concepción política de la sociedad mexicana no se constriñe a un concepto abstracto propio de las mentes doctas, sino que debe plasmarse en una nueva interpretación de la historia de México, la cual nos posibilitará otra manera de encarar y resolver los problemas, es decir, de hacer la vida. Es evidente que es una tarea ardua, pero de no hacerla, y sean cuales sean los motivos aducidos, estamos condenados a ser una pseudo nación, y por lo tanto, dejar nuestro destino en manos ajenas.²²⁷

2. En segundo lugar, se impone la necesidad de meditar sobre el *Estado*. Sabemos que si hay algo desacreditado en la actualidad ese algo es precisamente el Estado. Pero también sabemos que las condiciones en las cuales se encuentra la sociedad mexicana exige no sólo repensar el Estado sino sobretodo concebir un Estado *fuerte*. Y aquí fuerte no significa totalitario ni paternalista. Un Estado fuerte es aquel Estado que está fundado en los intereses, deseos y problemas de la sociedad, es decir, legítimo."Un Estado -afirma el filósofo de Königsberg- no es un haber, un

cinismo. Fuere como fuere basta mirar de reojo la *propaganda* de los diferentes partidos políticos para comprobar la nueva política "a la mexicana".

patrimonio, como lo es por ejemplo el “suelo” que ocupa. Es una sociedad de hombres sobre la cual nadie, sino ella misma, puede mandar y disponer. Es un tronco con raíces propias”.²²⁸ Además, podemos añadir que por experiencia propia (durante doscientos años hemos sufrido agresiones de todo tipo, de militares hasta económicas), por experiencia ajena (en las naciones hegemónicas de nuestra época la vida es menos difícil), por experiencias de pasado y del presente (la sociedad hegemónica lo es en virtud de un Estado fuerte) el Estado es imprescindible y el mejor Estado es el Fuerte (legítimo). Ahora bien, ¿cuáles son los problemas e intereses de la sociedad mexicana? Cuando hablamos de problemas nos referimos a asuntos que reclaman una solución pronta y real. Cuando hablamos de intereses aludimos a los asuntos que garantizan la existencia de la sociedad mexicana como Estado-nación. En algunos casos el interés también es un problema y viceversa. éstos son algunos: la producción de alimentos, la corrupción, el petróleo (problema e interés), la educación, la ciencia y la tecnología (problema e interés), el empleo, el bracerismo, el narcotráfico, la pobreza, la salud pública. Determinar la importancia de cada uno los problemas e intereses *nacionales* implica contar con un proyecto de nación. Como se podrá ver un proyecto de nación implica necesariamente al Estado. Sin éste no es posible aquél.

3. Hoy es un lugar común afirmar que la interdependencia entre las naciones es cada día mayor. Pero que sea un lugar común no le resta importancia al fenómeno. En la medida que la interdependencia Inter-nacional está basada

²²⁷ Creemos que por lo menos nuestras calles deberían tener nombres agradables y simpáticos, y no los nombres de personajes de dudosa trayectoria: Hank Gonzáles, López Portillo, Porfirio Díaz, Ramos Millán, Álvaro Obregón, Lanz Duret, Justo Sierra, para mencionar solamente algunos.

en relaciones de dominio, y no de la libre competencia, las tensiones que está provocando son de sumo interés para México; pues, pueden desembocar a mediano plazo en un nuevo equilibrio mundial. El cual puede ser favorable a México si redimensionamos la interdependencia mundial a partir de nuestros intereses. Si vinculamos este fenómeno con el proceder de la única potencia mundial (USA), entonces es muy posible que no sólo estemos vivenciando la caída de un imperio, sino también y de manera especial la apertura de una oportunidad para que México se consolide como sociedad política. Los mexicanos deben poner especial atención a la arena mundial. Pero no como simple espectador y miembro “activista” de las organizaciones mundiales más relevantes (falso internacionalismo), sino construyendo una sociedad política- Estado fuerte, reflexionando y actuando *sobre* el escenario mundial.

4. Una de las condiciones primarias, si no es que la fundamental, para la construcción del Estado-nación fuerte es la superación del centralismo mexicano.²²⁹ Fuente de desgracias de toda naturaleza, por ejemplo la mutilación del territorio nacional. Afrenta olvidada por la sociedad mexicana. O tal vez, nunca se tomo como afrenta, sino como la perdida de un trozo de tierra *inculta*, es decir, *extraña* a los mexicanos. ¿Qué lección, qué enseñanza se ganó con dicha mutilación? Todo indica que ninguna. El centralismo lo impedía. En la medida que se trata de un centralismo múltiple, es decir, político, administrativo, educativo, productivo, destructivo de la naturaleza, demográfico, cultural, es necesario abordarlo

²²⁸ I. Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p. 92.

desde cada una de esas perspectivas. Este hecho también es un signo de que el intento serio por destruir el centralismo mexicano debe apuntar a las raíces del mismo. La primera medida consiste en trasladar la Capital del país a otra región del país. Por razones históricas, demográficas y de seguridad nacional hacia el norte (esta zona, que en tiempos pasados sus dimensiones fueron *otras*, siempre ha estado descuidada, olvidada, en muchos respectos).

5. Otro asunto, íntimamente relacionado con el anterior, es la redistribución demográfica del país. Por redistribución demográfica debe entenderse la búsqueda de la media (real) de densidad de la población en el ámbito nacional. Ésta debe tener lugar por lo menos desde dos perspectivas. La primera parte de la actual división político-administrativa básica de la nación: estado-municipio. La segunda consiste en construir ciudades pequeñas en las zonas del país cuya concentración de población es baja, o muy baja. Por ejemplo California, Nayarita, Yucatán. Con la redistribución demográfica no sólo se evitará el continuo crecimiento de las “grandes” ciudades (Ciudad de México y zona conurbana, Guadalajara, Monterrey, Puebla, Culiacán, etc. sino también: 1) romper con el patrón de desarrollo económico-demográfico, es decir, que las ciudades que actualmente están en crecimiento terminen como réplicas de las “grandes” ciudades (desempleo, contaminación, pobreza, violencia, hacinamiento, en suma, empobrecimiento de la calidad de vida); y 2) bajar substancialmente el ritmo de depredación ecológica propia de los grandes centros urbanos, cuyo

²²⁹ Una auténtica interpretación de nuestra historia nos mostraría con toda claridad que el centralismo mexicano no es producto de ninguna mente maléfica, sino el producto de una mentalidad apolítica reinante en la sociedad mexicana. Mentalidad que imposibilitó e imposibilita construir un proyecto de Nación.

alcance y efectos son mayúsculos. A modo de ejemplo pensemos en el suministro de agua a la Ciudad de México. Las grandes concentraciones demográficas con la redistribución demográfica deberán, a largo plazo, decrecer como mínimo un 30% respecto de su población actual. Es claro, que pensar en la redistribución demográfica implica el desarrollo de una serie de estrategias económicas, políticas, sociales, ecológicas, administrativas, las cuales tienen a su vez como punto de partida el conocimiento minucioso de lo somos y lo que tenemos. Y de esta manera, tener bien identificados *los grandes problemas nacionales* y emprender, con base en el conocimiento de lo que somos y de lo que tenemos, la construcción de las soluciones correspondientes. Aunque sea una verdad de Perogrullo conviene no olvidar que en la construcción de las soluciones a nuestros problemas los científicos juegan un papel determinante. Esto significa que *el conocimiento* es una necesidad, y por lo tanto posee un sentido *político, social, educativo, económico, cultural* en la sociedad.

Estos son algunos elementos del conocimiento existencial, sin los cuales resulta casi imposible construir una sociedad política.

Soy conciente que al presente trabajo se le pueden plantear diferentes objeciones. De entre éstas destaco las que ven nuestro *ejercicio*, o más bien *ensayo*, como meras ideas. Mi respuesta es: cierto son puras y llanas *ideas*. Pero son éstas las que sustentan no sólo el desarrollo de la sociedad occidental, sino la historia de la Humanidad. Se puede afirmar parafraseando a Aristóteles y a Marx simultáneamente: *la idea* es el instrumento de los instrumentos, y el instrumento por excelencia para la transformación de la realidad, que en primer término es la realidad de quien *habla*. De esta manera, sí las ideas de

mi ensayo son verdaderas o falsas es asunto secundario, lo relevante, en todo caso, es lo que *provocan*.

Epílogo

Epílogo significa decir sobre lo dicho. Lo dicho es el presente texto concluido, que se ha cerrado arriba (p.228): México no es una sociedad política, hecho que le imposibilita poseer instituciones sólidas. En este sentido el decir sobre lo dicho debe entenderse como lo que sigue de aquello que se muestra acabado. Se trata de un decir que versa nuevamente sobre el futuro. Pero como el futuro es lo que está *por venir*, el decir que es el *epi-logos* se muestra como un hacer. Pero no como un hacer en general. Hacer esto o aquello, cualquier cosa. Por ejemplo extraer las conclusiones de lo dicho, es decir, un conjunto de proposiciones contenidas en el texto acabado con el propósito de explicitarlo o bien de resumirlo, y en consecuencia de carácter tautológico. El *epilogos* es el hacer que reclama el texto acabado. El texto/tesis (*logos*) reclama construir el conocimiento existencial. Fundamento de la sociedad política. A penas se tiene que aclarar que el sujeto a quien está dirigido este reclamo/exigencia soy yo: responsable de la tesis (*logos*). ¿Dónde comenzar la construcción reclamada? ¿Dónde buscar ese fundamento?

Un punto de partida es reconocer que la sociedad mexicana, después de casi doscientos años de búsqueda de su consolidación política, está en *condición crítica*. Es decir, la sociedad mexicana se encuentra a unos pasos del caos. Este juicio no debe entenderse en el sentido de que México se endereza a revueltas sociales, o a una guerra civil, o bien a su desintegración. La situación es otra. Hablar de caos en una sociedad no-política significa simplemente vivir juntos, unos al lado de los otros y nada más. El caos no es confusión absoluta, semejante cosa no existe. Es más bien un orden *sui generis*, y se experimenta como tal. Es un orden que impide la creación de intereses comunes mínimos que permiten la vida en comunidad, y

propicio para el imperio del derecho del más fuerte. La Ley, que en México es nominal, simplemente se desvanece. El caos *social* es el terreno adecuado para las tiranías de toda naturaleza: política, mediática, económica.

Frente a este panorama la exigencia es reflexionar sobre la posibilidad de una sociedad mexicana justa. La posibilidad surge a través del estudio creativo de asuntos como la Justicia, el Estado, las instituciones fundamentales de la sociedad, las necesidades humanas y su carácter histórico, la naturaleza y sus múltiples relaciones con el ser humano. Esta exigencia no se constriñe a ser un ejercicio intelectual, sino que también precisa un compromiso ético. Pues, la posibilidad de una sociedad mexicana justa está abierta en la medida que estemos decididos y comprometidos con semejante meta, y ante todo por la disposición a luchar contra aquellos que prefieren una sociedad injusta. En nuestro caso es compromiso y lucha se da en la palestra académica. Y esto en doble sentido: como académico y como ciudadano. En cualquier caso, creo junto con Wallerstein que: La lucha por la sociedad buena continúa. Esa lucha es precisamente la justa que me impone el presente trabajo. Una justa siempre a futuro.

Bibliografía

- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1995.
- Anderson, P., *los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Aristóteles, *La política*, Barcelona, Gredos, 2000.
- Barthes, R., *El placer del texto*, México, S. XXI, 1982.
- Bourdieu, P., *Los usos sociales de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'Agir, 2000.
- Braudillard, J., *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- *De la seducción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Burke, P., *Hablar y callar*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989.
- Cicerón, *De la república*, México, UNAM, 1991.
- Córdova, A., *La ideología de la revolución mexicana*, México, IIS-UNAM/ERA, 1979.
- Contreras, M., y Tamayo, J. (compiladores), *México en el siglo XX (2tomos)*, México, UNAM, 1983.
- Cosío Villegas, D. (coordinador), *Historia general de México I-IV*, México. Colmex, 1977.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, México, Alianza, 1996.
- Ferry, L., *Filosofía política*, México, FCE, 1993.
- Fukuyama, F., *La gran ruptura*, Madrid, Atlántida, 1999.
- Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.

- Gilly. A. *et-al*, *Interpretaciones de la revolución mexicana*, México, UNAM/Nueva imagen, 1979.
- Glottz, P., *Manifiesto para una nueva izquierda europea*, Madrid, P. Iglesias, 1987.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1986.
- Heidegger, M., *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001.
- *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1977.
- *Gesamtausgabe. I. Abteilung veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 2000.
- Hobbes, T., *Leviatán*, México, FCE, 2001.
- García Cantú, G., *Las invasiones norteamericanas en México*, México, ERA/FCE, 1986.
- González, M. del R., *et-al*, *Introducción al derecho mexicano I-II*, México, UNAM, 1981.
- Jameson, F., *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.
- King, A., y Schneider, B., *La primera revolución mundial*, México, FCE, 1991.
- Lyotard, J-F., *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.
- *La posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Maquiavelo, N., *El Príncipe*, México, Porrúa, 1969.
- Marx, K., *El Capital*, México, S. XXI, 1979.
- Marx, K., y Engels, F., *La ideología alemana*, México, ECP, 1978.
- Mattelart, A., *La comunicación-mundo*, México, S. XXI, 1996.
- Matute, A. (compilador), *México en siglo XIX. Fuentes e interpretaciones históricas I, II*, México, UNAM, 1981.

- Mathesis, Vol. 1, N. 2 Mayo de 1989.
- Molina Enríquez, A., *Los grandes problemas nacionales*, México, ERA, 1978.
- Morin, E., *Pensar Europa*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Mosse, C., et-al., *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 1979.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1997.
- Ortega y Gasset, J., *Origen y epílogo de la filosofía*, México, FCE, 1977.
- Platón, *Diálogos I*, Barcelona, Gredos, 2000.
- *La República*, México, UNAM, 1988.
- Ramos, S., *Obras Completas I*, México, UNAM, 1975.
- Revueltas, J., *Obras Completas 16*, México, ERA, 1988.
- Rousseau, J-J., *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1987.
- Sartori, G., *La sociedad teledirigida*, México, FCE, 1999.
- Semo, E., *Historia del capitalismo en México*, Era/FCE, 1987.
- Sigerist, H., *Hitos en la historia de la salud pública*, México, S. XXI, 1981.
- Simone, R., *La tercera fase*, México, Taurus, 2001.
- Sierra, J., *Obras Completas XII*, México, UNAM, 1974.
- Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.
- Touraine, A., *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 1997.
- Trejo, R., y Vega, E. (compiladores), *México: el reclamo democrático*, México, S: XXI, 1988.
- Yturbe, C. de, *La explicación de la historia*, México, UNAM, 1981.
- Weber, M., *El político y El científico*, Madrid, Alianza, 1991.
- Wellmer, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

Whitrow, G.J., *Einstein, el hombre y su obra*, México, FCE, 1969.

Zavala, S., *Apuntes de historia nacional 1808-1974*, México, FCR, 1995.

Índice

Prologo	1
Capítulo 1. Consideraciones de un observador	9
Nuestro punto de partida: un asunto alarmante	9
La palabra y el orden de las cosas	13
¿Axioma u orden?	21
Una cuestión de historia	39
En búsqueda de la historia	66
Conclusiones	76
Capítulo 2. Conocimiento y sociedad	79
Acerca de la palabra conocimiento	79
El conocimiento existencial	87
La sentencia delfica ‘Conócete a ti mismo’	95
Tres filósofos griegos y ‘Conócete a ti mismo’	98
Conclusiones	116
Capítulo 3. México, o de la inasibilidad	119
México y el conocimiento existencial	119
Una peculiar noción de historia	121
Vista panorámica de la historia de México	126
Sierra: un ilustre mexicano	136
Lo que se dice de Sierra	136
Sierra y la historia	139
Sierra y la historia de México	145
Molina Enríquez, un abogado positivista <i>sui generis</i>	155

Un asunto para meditar	155
Los supuestos de <i>LGPV</i>	161
Ramos, el sentimiento de inferioridad y la cultura	164
Un libro polémico	164
La irrupción de una “nueva” teoría	166
Un breve balance	180
Revueltas: marxismo y sociedad mexicana	181
Democracia “a la mexicana”	181
Partidos políticos y lucha de clases	187
Conclusiones	193
Capítulo 4. La fundación de la sociedad política (<i>civitas</i>)	195
Sociedad y conflicto	195
El estado de naturaleza: la importancia de una idea (<i>eidos</i>)	201
México, una sociedad antipolítica	213
Reflexiones sobre la posible sociedad política mexicana	222
Epílogo	235
Bibliografía	237
Índice	241