

# EL GRADO CERO DE LA POLÍTICA

y otros ensayos sobre  
la democracia en México



ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR

El siglo XXI en México se inició con la novedad de la democracia. Por primera vez en la historia de nuestro país se vivía una auténtica experiencia democrática que no era impugnada de manera significativa por ninguna fuerza política o por algún sector del Estado mexicano. Como resultado de por lo menos dos décadas continuas de lucha política impulsada por diversas fuerzas sociales y populares, la democracia en México era ya una realidad firmemente establecida a través de un consenso realizado por las principales tendencias y orientaciones ideológicas, y sobre todo por la movilización popular. Si contamos como punto de inflexión de esta larga y compleja ruta hacia la democracia –como han señalado diversos autores– la reforma política de 1977, se tiene que reconocer que en un lapso aproximado de 20 años se establecieron las bases políticas e institucionales de un complejo mecanismo democrático que, no sin contradicciones ni insuficiencias, generó una dinámica propia, impulsada por el ritmo particular y las limitaciones inevitables de los diversos actores políticos y de la también insuficiente cultura política de la sociedad mexicana. Sin embargo, en la actualidad se ha llegado a una especie de grado cero, donde la democracia pende de frágiles hilos que de no ser robustecidos con efectivos mecanismos institucionales y con una vigorosa cultura política de la población, muy probablemente será la causa de un mayor deterioro de la vida pública. Este libro explora, a través de los ensayos que lo conforman, la posibilidad de repensar a la democracia en México a partir del grado cero en el que se encuentra, sosteniendo que solo con un Estado fuerte, capaz de contener a los poderes fácticos y a los grupos delincuenciales, y sustentado en una vigorosa movilización popular, la democracia política en nuestro país aún tendrá futuro.

**El grado cero de la política  
y otros ensayos sobre  
la democracia en México**



**El grado cero de la política  
y otros ensayos sobre  
la democracia en México**

*Alfonso Vázquez Salazar*

**El grado cero de la política y otros  
ensayos sobre la democracia en México**  
Alfonso Vázquez Salazar

---

Primera edición, junio 2021

© Derechos reservados por la Universidad Pedagógica Nacional  
Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco  
núm. 24, col. Héroes de Padierna, Tlalpan, CP 14200, Ciudad de México.

*www.upn.mx*

Esta obra fue dictaminada por pares académicos.

ISBN 978-607-413-412-4

JL1281

V3.4

Vázquez Salazar, Alfonso

El grado cero de la política y otros ensayos sobre la democracia  
en México / Alfonso Vázquez Salazar. -- Ciudad de México : UPN, 2021.

1 archivo electrónico (276 p.); 939 KB; archivo PDF --  
(Horizontes educativos)

ISBN 978-607-413-412-4

1. MÉXICO - POLÍTICA Y GOBIERNO - SIGLO XXI 2. DEMOCRACIA -  
MÉXICO - SIGLO XXI I. t. II. Serie

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.  
Hecho en México.

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	9
---------------	---

### PRIMERA PARTE

#### PENSAR EN TIEMPOS DE OPROBIO:

FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN MÉXICO HOY .....	15
--	----

1. EL GRADO CERO DE LA POLÍTICA .....	17
2. PENSAR EN TIEMPOS DE OPROBIO: A 100 AÑOS DEL ATENEO DE LA JUVENTUD .....	33
3. LAS TAREAS DE LA FILOSOFÍA HOY .....	41
4. FILOSOFÍA Y NEOLIBERALISMO EN MÉXICO .....	49
5. FILOSOFÍA ¿PARA QUÉ?: FUNCIÓN TEÓRICA Y SOCIAL DE LA FILOSOFÍA EN EL PRESENTE .....	53
6. EL ASEDIO A LA FILOSOFÍA EN MÉXICO .....	57
7. MARXISMO CRÍTICO EN MÉXICO .....	63
8. <i>DESCARTES POLÍTICO,</i> <i>O DE LA RAZONABLE IDEOLOGÍA</i> .....	67
9. GADAMER Y LAS HUMANIDADES EN MÉXICO .....	71
10. THOREAU Y EL ELOGIO DE LA DESOBEDIENCIA .....	77

### SEGUNDA PARTE

SOBRE POLÍTICA Y DEMOCRACIA EN MÉXICO .....	83
---	----

11. LOS INTELLECTUALES Y EL ESTADO EN MÉXICO.....	85
12. DEMOCRACIA Y SOCIALISMO EN MÉXICO HOY .....	93
13. REPENSAR LA DEMOCRACIA EN MÉXICO .....	101
14. PERSPECTIVAS DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA: EL CASO MEXICANO.....	105
15. DEMOCRACIA EN MÉXICO: PLURALISMO Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA .....	125
16. EL SINDICALISMO Y LA CULTURA EN MÉXICO.....	131
17. EL CONCEPTO POLÍTICO DE LA IZQUIERDA .....	137
18. LA IZQUIERDA MEXICANA Y LA DEMOCRACIA .....	143
19. ELECCIONES VS. AUTONOMISMO: ¿EL DILEMA DE LA IZQUIERDA? .....	151

TERCERA PARTE

RETRATO DE UN PAÍS CON ELECCIONES:

EL TIEMPO MEXICANO EN EL SIGLO XXI .....	159
20. TRIUNFALISMO MESIÁNICO Y OPORTUNIDADES.....	161
21. CONTRA LA REPÚBLICA INEXISTENTE.....	165
22. EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD POLÍTICA FRENTE A LA VIOLENCIA GENERALIZADA .....	167
23. EL SME Y LA IZQUIERDA POLÍTICA EN LA ENCRUCIJADA .....	173
24. ELECCIONES Y USO POLÍTICO DE LA IMPARTICIÓN DE JUSTICIA EN MÉXICO .....	177
25. DEL <i>REALITY SHOW</i> A LA CLEPTOCRACIA: LA PODREDUMBRE POLÍTICA DE PEÑA NIETO .....	181
26. <i>COLOSIO: EL ASESINATO.</i> CRÓNICA DE UNA IMPOSICIÓN ANUNCIADA .....	187
27. IDENTIDAD FRAGMENTADA: MÉXICO TRANSFRONTERIZO, SICARIOS POS-MEXICANOS Y LA CONCIENCIA DEL AGRAVIO .....	191
28. LA GENERACIÓN DE LOS DESESPERADOS .....	195

<b>29. PRIMAVERA MEXICANA #YOSOY132:</b>	
<b>DE LAS REDES A LAS CALLES</b> .....	199
<b>30. TUTEA TU MOCIÓN.</b>	
<b>EL #YOSOY132 Y LAS ASAMBLEAS</b> .....	203
<b>31. CRISIS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS</b>	
<b>Y DEMOCRATIZACIÓN DE LOS MEDIOS</b>	
<b>DE COMUNICACIÓN MASIVA.</b> .....	205
<b>32. EL “ELBAZO” Y SUS CONSECUENCIAS</b>	
<b>PARA EL SINDICALISMO MEXICANO.</b> .....	213
<b>33. ENVEJECIDOS DE NOVEDAD</b> .....	217
<b>34. SOBRE LA VERGÜENZA</b> .....	221
<b>35. CRÓNICA DE UNA REVOLUCIÓN DESDICHADA</b> .....	223
<b>36. RETRATO DE UN PAÍS CON ELECCIONES</b> .....	225
<b>37. ASOMARSE A TRAVÉS DE LAS GRIETAS</b> .....	229
<b>CUARTA PARTE</b>	
<b>EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA EN MÉXICO</b> .....	237
<b>38. CARLOS PEREYRA: LO RADICAL ES LA POLÍTICA.</b> .....	239
<b>39. EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA EN MÉXICO:</b>	
<b>BOBBIO, SCHMITT Y SPINOZA FRENTE</b>	
<b>A LA 4.<sup>a</sup> TRANSFORMACIÓN</b> .....	247
<b>REFERENCIAS</b> .....	271
<b>ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR</b> .....	275



## PRÓLOGO

El siglo XXI en México se inició con la novedad de la democracia. Por primera vez en la historia de nuestro país se vivía una auténtica experiencia democrática que no era impugnada de manera significativa por ninguna fuerza política o por algún sector del Estado mexicano. Por el contrario, como resultado de al menos dos décadas continuas de lucha política impulsada por diversas fuerzas sociales y populares, la democracia en México era ya una realidad firmemente establecida a través de un consenso realizado por las principales tendencias y orientaciones ideológicas, y sobre todo por la movilización popular.

Si contamos como punto de inflexión de esta larga y compleja ruta hacia la democracia –como han señalado diversos autores– la reforma política de 1977, impulsada por el entonces secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heróles, se tiene que reconocer que en un lapso aproximado de 20 años se establecieron las bases políticas e institucionales de un complejo mecanismo democrático que, no sin contradicciones ni insuficiencias, generó una dinámica propia, impulsada por el ritmo particular y las limitaciones inevitables de los diversos actores políticos y de la también insuficiente cultura política de la sociedad mexicana.

Del reclamo democrático de los años ochenta, que tuvo como una de sus principales causas la crisis económica propiciada por la caída de los precios del petróleo y las protestas contra la manipulación de los resultados electorales en 1988, hasta las demandas de equidad y transparencia en la asignación de los recursos públicos y privados para el financiamiento de los partidos políticos en los noventa –pasando por la conformación del primer organismo plenamente autónomo para la organización de los comicios federales–, diversas reformas de carácter electoral lograron darle un cauce institucional a la conflictividad política y social de nuestro país que, finalmente, desembocó en el establecimiento de un marco jurídico razonable para el libre juego de competencia por el voto popular.

Yo pertenezco a una generación que nació justo cuando el proceso de la reforma política de 1977 comenzó a desarrollarse y que ha vivido paulatinamente las diversas etapas del proceso de democratización en México, hasta llegar a los límites en los que actualmente se encuentra: una especie de grado cero, donde la democracia pende de frágiles hilos que de no ser robustecidos con efectivos mecanismos institucionales y con una vigorosa cultura política en la población, muy probablemente será la causa de un mayor deterioro de la vida pública.

Esta situación límite a la que ha llegado nuestra democracia se debe, fundamentalmente, al fortalecimiento de los denominados poderes fácticos en detrimento del Estado mexicano, pues si bien estuvieron siempre presentes como factores reales de poder en las décadas de la hegemonía política del PRI, no fue sino hasta la consolidación de la democracia que lograron tener un peso aún mayor en la toma de decisiones, hasta llegar incluso a intentar subordinar las instituciones a sus intereses particulares o, en los casos más extremos, a confrontarlas.

Fenómenos como el narcotráfico, que ha asolado diversas regiones del país y que en algunos casos estableció con éxito una connivencia vergonzante con autoridades locales y municipales con la finalidad de que prevalecieran sus negocios a expensas de los

intereses e incluso de la vida y seguridad de la población; el robo de hidrocarburos de los oleoductos de PEMEX, que ha provocado ya tragedias tan lamentables como la de Tlahuelilpan, Hidalgo, en enero de 2019 y que ha mermado una de las principales fuentes del financiamiento público; la proliferación de diversos grupos del crimen organizado ligados al narcotráfico y al “huachicoleo”, que han vulnerado la tranquilidad de distintas comunidades; y aun la tentativa de consorcios televisivos y empresariales de imponer sus agendas particulares a los objetivos de la nación, han configurado una nueva realidad política en la cual la democracia no ha sido el instrumento más idóneo para fortalecer a las instituciones del Estado y a la sociedad en México.

Efectivamente, la democracia inyectó una pluralidad sin precedentes al sistema político mexicano, pues supuso una transformación del mundo de la representación que se expresó en la conformación de las cámaras legislativas y de los distintos órganos de gobierno en sus tres niveles, pero esa pluralidad inédita en la historia política de nuestro país no se tradujo en una tendencia o, al menos, en acuerdos mínimos para impulsar un proceso de reforma del Estado, con el objetivo de blindarlo y fortalecerlo para las nuevas condiciones de desenvolvimiento político y económico.

A este panorama de la situación nacional se sumó una agudización de males endémicos, como la corrupción, la cual se generalizó en todos los órdenes de gobierno, además de que la desigualdad social se elevó hasta niveles desquiciantes. Parecería, pues, que con la democracia los problemas en México no solo no se solucionaron, sino que se agravaron debido a que nunca como en otros periodos de nuestra historia se dispararon los índices de inseguridad y se entró en una profunda crisis de las instituciones destinadas a garantizarla.

Ante esa realidad se hace urgente pensar a la democracia en México desde su grado cero, es decir, desde los límites en los cuales se encuentra, con la finalidad de hallar nuevos mecanismos para fomentar su vigorización y plantear su viabilidad como forma de

gobierno, desde una perspectiva realista y anclada en nuestra propia historia nacional.

Mas allá de plantear una tesis de fondo sobre el problema de la democracia en nuestro país, este libro recoge los ensayos que escribí sobre el tema en un lapso aproximado de 10 años, entre los años 2008 y 2018. Son reflexiones sobre la política en México y la situación democrática inédita que presenta nuestro país desde 1997, cuando concluyó de manera formal el ciclo de la denominada “transición democrática” con la pérdida de la mayoría legislativa en el congreso por parte del PRI y con la victoria electoral de la izquierda en la Ciudad de México. Posteriormente, esta nueva configuración de la realidad política en clave democrática se ratificó con la alternancia en el poder del PAN en el año 2000.

Estos ensayos dan cuenta, así, de las situaciones sumamente complejas que comenzaron a visibilizarse ya en ese tiempo de plena democracia política en nuestro país y que obligaron a replantear de otra forma el acercamiento a los nuevos problemas y desafíos que como sociedad tenemos por delante. Los ensayos se encuentran organizados en cuatro apartados temáticos que se titulan, respectivamente: “1. Pensar en tiempos de oprobio: filosofía y política en México hoy”; “2. Sobre política y democracia en México”; “3. Retrato de un país con elecciones: el tiempo mexicano en el siglo XXI”; y “4. El futuro de la democracia en México”.

En el primero, “Pensar en tiempos de oprobio...”, abordo una serie de cuestiones que van desde la conceptualización teórica de la expresión “grado cero”, para determinar su uso y los límites que plantea en la aplicación concreta del análisis y la reflexión sobre la política, hasta la precisión de la función y las tareas de la filosofía en México en el presente. En este apartado también reflexiono sobre el papel histórico que la filosofía ha desempeñado como elemento estructurador de la institucionalidad política y educativa de nuestro país y, sobre todo, nuestro mi posición en el debate que se dio en 2008 a raíz de la tentativa de suprimirla como asignatura obligatoria en los planes de estudios del bachillerato. A partir de la

consideración de esta problemática, advierto también la importancia que tiene la filosofía como un elemento indispensable en la conformación de una cultura política y democrática en México, que pasa indudablemente por su recuperación estratégica en el campo de la educación y en el diseño de la política educativa.

En la segunda parte, “Sobre política y democracia en México”, trato aspectos que tienen que ver más propiamente, como su nombre lo indica, con la relación entre la democracia y la política en nuestro país, sobre todo a través del análisis de la mediación de esta relación que han realizado distintos grupos, actores e instituciones, tales como los intelectuales, el Estado, los partidos, los sindicatos y las distintas tendencias ideológicas cristalizadas en fuerzas políticas, particularmente la izquierda mexicana. El objetivo de estas consideraciones es comprender el momento político de México, a través de su reflexión sobre la situación democrática que experimenta y la manera en que la izquierda mexicana, mediante un programa político viable y sólido en su propuesta de transformación social, puede contribuir a su fortalecimiento.

En la tercera parte, titulada “Retrato de un país con elecciones: el tiempo mexicano en el siglo XXI”, muestro distintos momentos de nuestra vida pública en democracia, a partir de las reseñas de libros y documentos que considero valiosos para una mejor comprensión de la evolución política del país, así como ensayos que analizan las diferentes coyunturas por las que se ha transitado en esta segunda década democrática, y que abordan fenómenos tan complejos como el de los miles de jóvenes que no han tenido acceso a oportunidades reales de empleo y de educación, el resquebrajamiento de la identidad nacional por la influencia del crimen organizado, el uso parcial de la justicia por parte de aquellos que dirigen las instituciones encargadas de procurarla y los retos enormes que supone la irrupción brutal de los poderes fácticos (el narcotráfico y las televisoras, por ejemplo) para la democracia mexicana.

Finalmente, en la cuarta parte, “El futuro de la democracia en México”, con base en las aportaciones teóricas de Norberto Bobbio,

Carl Schmitt y Baruch Spinoza, planteo la tesis de que solo con un Estado fuerte será viable la democracia en nuestro país, y esto pasa necesariamente por la conformación de un bloque histórico dirigido por una fuerza política con la capacidad suficiente para marcar la pauta ante los denominados poderes informales y, con ello, fortalecer a las instituciones desde el ejercicio del poder del Estado.

Esta última reflexión se plantea justo en el momento en que arriba a la Presidencia de la República una fuerza política de izquierda, sustentada en un movimiento nacional-popular encabezado por Andrés Manuel López Obrador, quien en una jornada electoral histórica alcanzó un triunfo contundente con el 53 % de apoyo de los votantes.

Esta situación abre otra perspectiva para el grado cero en el que se encuentra nuestra democracia actualmente, debido a que por primera vez desde la hegemonía priista no se había observado un fenómeno semejante. Con el triunfo electoral de MORENA no solo se gana la Presidencia de la República, sino la mayoría casi absoluta en el Congreso de la Unión. Si todas las instituciones del Estado conforman un solo bloque histórico, con un proyecto de clara recuperación del poder efectivo para contener a los poderes fácticos y a los grupos delincuenciales, y si se apoyan además en una vigorosa movilización popular, la democracia política en México a través del fortalecimiento del Estado, aún tendrá futuro.

Ciudad de México, 2021

**PRIMERA PARTE**

**PENSAR EN TIEMPOS DE OPROBIO:  
FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN MÉXICO HOY**



## 1. EL GRADO CERO DE LA POLÍTICA

### I. LA TEMPERATURA DE NUESTRO TIEMPO

Hablar de grados supone utilizar una cierta terminología proveniente de la física que nos remite a las mediciones de la temperatura. Precisamente, cuando afirmamos que nos encontramos en el “grado cero” queremos decir que el descenso de la temperatura se intensifica y que el frío está más presente que en cualquier otro lugar, aunque literalmente nos encontremos en esa tenaz frontera entre dos campos o dos polos aparentemente irreconciliables.

La cuestión radica en determinar los límites y los dominios de estos polos e insertar el proceso de confinamiento, de territorialidad. Apropiarse de un pequeño espacio y delimitar, deslindar los confines. La imagen no puede ser más ilustrativa: el grado cero supone un centro imaginario a partir del cual podemos optar por desplazarnos hacia cualquier geometría, ya sea el campo positivo, ya sea el negativo. Una vez que nos fijamos en ese punto, en el grado cero, podemos hablar e interrogar sobre el estado de nuestro tiempo: ¿qué es la cultura?, ¿qué es la escritura?, ¿qué es la política?, y sobre todo, ¿qué supone pensar la cultura, la escritura y la política desde el grado cero, desde un centro imaginario?

En primer lugar, supone marcar la ambigüedad, o al menos advertir la posibilidad de deslizarnos hacia la zona de sombras que

más convenga, pero una vez ingresados e insertos de lleno en esa zona, se marca por contraste una preferencia. En la medida en que se interna en la sombra, queda en la otra zona el deslinde de las mismas sombras, o sea, la luz aparece de manera fulminante, y se tiene con ello el primer criterio de lo real, que se constituye a su vez en el principio de lo político: se deslindan con claridad los campos, las estrategias, las posiciones y los enemigos. ¿Somos de izquierda o de derecha? ¿Se puede pensar a la política desde la neutralidad? ¿Se puede ser de izquierda cuando los referentes, según Jean Baudrillard, se han desvanecido?, ¿cuando parece que el simulacro se ha colocado en el centro de los escenarios?, ¿cuando la realidad ha sido sustituida por su simulacro?

Las preguntas por formular en este ensayo son, pues, las siguientes: ¿cuál es el “grado cero” de la cultura en nuestros días?; ¿a qué se refiere la expresión: “grado cero”?; ¿qué es lo que quiere señalar Roland Barthes cuando afirma que existe un “grado cero” de la escritura? ¿Dicha expresión es aplicable también al campo de la política? Si es así, ¿en qué sentido hablaríamos de un grado cero de la política? Entonces, lo primero que tenemos que establecer es, precisamente, si es pertinente o no la expresión de “grado cero” para el análisis de la cultura y, sobre todo, si el “grado cero” de la cultura es aplicable para referirse a nuestro actual momento histórico. Si no es así, ¿cómo formular una crítica? Estas son las directrices que orientarán mi inquisición sobre estos aspectos fundamentales.

## II. LA EXPRESIÓN “GRADO CERO”

La expresión “grado cero”, como categoría comprensiva y de análisis para la reflexión filosófica, parte de un ensayo escrito por Roland Barthes en el año de 1971. En él afirmaba que la escritura moderna se concibe ya no como una mera expresión o comunicación, sino como un conjunto de signos que buscan ir hacia propósitos muy alejados de la comunicación y de la expresión tradicionales;

es decir, buscan, a partir de un planteamiento ante la historia y una conciencia sobre ella –aunque a veces sea más bien un planteamiento de índole inconsciente o una inconsciencia ante ella–, rebasar el lenguaje y desfondarlo hacia una experiencia inédita: una experiencia límite.

Hébert jamás comenzaba un número del *Père Duchêne* sin poner algunos “¡mierda!” o algunos “¡carajo!”. Esas groserías no significaban nada, pero señalaban. ¿Qué? Una situación revolucionaria. He aquí el ejemplo de una escritura cuya función ya no es sólo comunicar o expresar, sino imponer un más allá del lenguaje que es a la vez la Historia y la posición que se toma frente a ella. (Barthes, 1983)

Los artistas de los siglos XVIII y XIX –los escritores modernos– buscaban llevar el lenguaje a su límite –al tope de su manifestación, según la famosa expresión foucaultiana– y esto significaba que al llevar el lenguaje a esa “experiencia límite”, es decir, a esa experiencia que lo anularía o lo desfondaría, necesariamente se desplegaría a partir de ese gesto un horizonte de significación que rebasaba los parámetros tradicionales de la interpretación y las funciones básicas que definían al lenguaje en cuanto tal, a la par que sostenía un planteamiento utópico –un más allá de lo establecido– que no dejaba de manifestarse incesantemente a través de la proliferación excesiva de formas y de la conciencia que se tenía de ellas como la esencia del fenómeno literario.

Así, la experiencia moderna de la literatura tomó conciencia de su novedad y con ella, a la par que se posicionaba en su propia tradición –o en su propio “cerco”, para usar las palabras de Barthes–, se igualaba ni más ni menos que a la Historia con mayúscula.

No hay lenguaje escrito sin ostentación, y lo que es cierto del *Père Duchêne* lo es también de la literatura. Ésta también debe señalar algo, distinto de su contenido y de su forma individual, y que es su propio cerco, aquello precisamente por lo que se impone como Literatura. (Barthes, 1983)

Su grandilocuencia y su egolatría –la conciencia moderna aún no desgarrada– planteaba una “unidad ideológica” con la sociedad de la cual emanaba y que se reflejaba, en un comienzo, en una posición de plena seguridad y dominio sobre su forma sin perder la función lingüística de testimoniar universalmente los hechos del mundo, que gradualmente se iría erosionando hasta transitar hacia esa posición meta-lingüística que en el siglo xx encontró su anulación real y su ausencia total, ya que después de experimentar el vacío, de intentar llegar con todas sus fuerzas a esa tentativa de lo imposible, lo que encontró la literatura –según Barthes– fue, precisamente, su ausencia y su anulación: su grado cero.

El “grado cero” de la escritura, pues, se define como un estado en el que la literatura ha llegado por un proyecto deliberado y explícito –nada menos que el proyecto de su autoconciencia, mero resabio del *cogito* cartesiano– a pensarse desde los parámetros de la neutralidad y de la indiferencia. Si bien este proceso comenzó con una especie de coqueteo narcisista en Chateaubriand, la escritura llegó a pensarse como objeto –es decir, a tomar conciencia cabal de su “forma” y del poder que en ella descansaba– en Flaubert; hasta llegar a su destrucción –su experiencia límite– con Mallarmé, para así transitar finalmente a ese estado de quietud –a “ese último avatar” en palabras de Barthes– que es “la ausencia” que caracteriza a las “escrituras neutras”.

Primero objeto de una mirada, luego de un hacer y finalmente de una destrucción, alcanza hoy su último avatar, la ausencia: en las escrituras neutras, llamadas aquí “el grado cero de la escritura”, se puede fácilmente discernir el movimiento mismo de una negación y la imposibilidad de realizarla en una duración, como si la Literatura que tiende desde hace un siglo a transmutar su superficie en una forma sin herencia, sólo encontrara la pureza en la ausencia de todo signo, proponiendo en fin el cumplimiento de ese sueño órfico: un escritor sin Literatura. (Barthes, 1983)

Este proceso de decantación de la literatura moderna hasta volverse extraña a sí misma describe una trayectoria determinada –a pesar de la literatura misma y de sus epígonos– por los procesos históricos y políticos; pero, sobre todo, por la crisis de la sociedad burguesa y de su conciencia que, si bien de pronto apareció plenamente cohesionada y sólida, poco a poco comenzó a desgarrarse en la medida en que –inevitablemente– se agudizaban sus contradicciones y se manifestaba una incomodidad ante ella que la convertía en objeto de dudas, cuestionamientos y malestar generalizado. De esa forma, la literatura moderna transitó de ser “un testimonio universal” a “una conciencia infeliz” o desdichada.

El escritor moderno –principalmente el francés– se encontró hacia 1850 con el estallido de su buena conciencia burguesa y, a partir de esa crisis, se concentró en la forma de su arte hasta romper paulatinamente con todo referente de su realidad, ingresando y construyendo una dinámica en apariencia ajena a toda determinación externa, pero reflejando cabalmente la crisis insoportable que lo confinaba en ese estado de ruptura que lo llevaba incluso a cuestionar y destruir en forma obsesiva el objeto de su deseo: la forma literaria y con ello a la literatura, ya que la forma se había constituido en su dato elemental, en su esencia.

La unidad ideológica de la burguesía produjo una escritura única, y que en los tiempos burgueses (es decir, clásicos y románticos), la forma no podía ser desgarrada ya que la conciencia no lo era; y que por el contrario, a partir del momento en que el escritor dejó de ser testigo universal para transformarse en una conciencia infeliz (hacia 1850), su primer gesto fue elegir el compromiso de su forma, sea asumiendo, sea rechazando la escritura de su pasado. Entonces la escritura clásica estalló y la Literatura en su totalidad, desde Flaubert hasta nuestros días, se ha transformado en una problemática del lenguaje. (Barthes, 1983)

De tal manera, el planteamiento que realiza Barthes en su ensayo todavía afianza un referente: la anulación de la literatura o la

llegada a ese grado cero de la escritura se explica por el hecho de una crisis que comenzaba a agrietar los cimientos de la moderna sociedad burguesa, y que fueron percibidos por esos escritores del siglo XIX que empezaron a plantear una literatura completamente distinta al grado de anularla. En la medida en que lograran separarse más del canon clasicista escapaban de la realidad incómoda y contradictoria que los violentaba; pero tampoco su actitud se podía interpretar como una mera fuga, sino que de esa manera planteaban una crisis en el “cerco” mismo de la literatura y ese gesto tenía un valor más alto que cualquier otro referente meramente descriptivo, pues cuestionaba la realidad constituida, aún sin tomar plena conciencia de su gesto, esto es, de su signo.

### III. EL SIMULACRO BAUDRILLARD

Las palabras de Barthes pueden parecer exageradas, pero resultan profundamente reveladoras en cuanto describen un síntoma y una posible causalidad de tal sintomatología. Tal origen del síntoma, ni más ni menos, es el malestar que provoca la cultura en su “grado cero”, o sea, el malestar generado por las contradicciones de la moderna sociedad burguesa que, al agudizarse, tienden a desdibujar las fronteras entre sus postulados o planteamientos teóricos y los hechos o la realidad producida a partir de tales postulados.

Esta escritura “sintomática” –o que al menos revela el síntoma de las contradicciones de una realidad que perdía la pista entre sus principios y sus excrecencias–, vehemente en sus comienzos, esencialmente política, no presentaba ninguna fisura entre su forma y su contenido –su planteamiento ideológico–, y más bien se dedicaba a dar testimonio y a narrar la epifanía optimista de la construcción del mundo, es decir, se mostraba con una consistencia y con un vigor ontológico que no dejaba lugar a dudas ni a desgarramientos éticos y ónticos de su buena conciencia. Pero, poco a poco, este optimismo radical se fue resquebrajando hasta llegar a un naufragio

que provoca un abandono de la realidad y un compromiso con la forma en sí: con la realidad de la escritura y ya no con la realidad en sí misma.

De esta manera, la escritura al llegar a su experiencia límite pierde todo sentido: todo referente queda anulado al tomarse ella misma –su forma– como referente y morir fatigada, ahogada, como Narciso en las aguas en las que se contemplaba de manera extática. Análogamente, la cultura, ese entramado de objetos, representaciones, hábitos e instituciones que definen el “hacer” del hombre –los llamados “sistemas de signos” según Baudrillard– al desfondarse en su “experiencia límite” pierde también todo sentido y en su lugar aparece su simulacro, es decir, todo el conjunto de signos o modelos de lo real que se instauran en su lugar. El único problema es que nadie se atreve a explicar de qué forma se ha implantado ese “simulacro” en el lugar de lo “real” y lo ha desplazado.

Peor aún, parecen confundir las interpretaciones o los síntomas con los hechos y asumen una multiplicidad de interpretaciones como relatos co-extensivos de los hechos, anulando su diferencia.

En el caso de la literatura quizá pudiera tener algún sentido el uso de la expresión de “grado cero” para referirse a las consecuencias de un proceso que tan solo fue el reflejo inconsciente de una crisis social que lo determinaba, y para ello se comprenda el tránsito del uso de la misma expresión al nivel cultural –esa palabra que no tendrá más de 200 años de haber aparecido en nuestro vocabulario–; pero la cosa se complica si tratamos de pensar la realidad política –inevitable dimensión que participa de ese concepto más general que es la “cultura”–, ya que si concedemos el grado de categoría filosófica para aprehender la realidad y la dinámica de nuestro mundo moderno a la expresión de “grado cero”, tendríamos que admitir todos los supuestos de los que parten los denominados filósofos “posmodernos” –supuestamente posteriores al fenómeno de lo moderno, aunque más bien plegados a él, como Jonás en el vientre de la ballena, pero sin tener la visión panorámica del monstruo, sino más bien la perspectiva particular y desesperada

que otorga la angustia y la claustrofobia de un espacio oscuro y a ratos extremadamente confuso— que más o menos afirman que al perder o desvanecerse todo referente o fundamento que soportaba la estructura ya no de lo social o de lo artístico, sino de lo real, no tiene caso ejercer la crítica —ya que toda actividad sin un referente está destinada al fracaso—; ni mucho menos el pensar —ya que este sería una actividad *demodé* que no serviría de nada en tiempos en los que hay que maravillarse por el fragmento y las resonancias fantasmagóricas de sus contenidos.

Pero esto es pecar de ingenuos y plegarse a un discurso rasurado de filos críticos y destinado a reiterar una confusión que a nadie conviene, más que a aquellos que han detonado a la “simulación” o al “simulacro” como estrategia para anular cualquier tipo de referentes para ejercer la crítica y emprender la tarea de la transformación del mundo. Así que detengámonos a analizar la idea de “simulacro” que Baudrillard arguye a lo largo de toda su obra y que, en cierta medida, es deudora de la expresión “grado cero”.

Baudrillard sostiene que vivimos un exceso de significación que hace que la realidad pierda su referente y se convierta en un simulacro. Asegura que la saturación de interpretaciones y de modelos mediante los cuales es posible explicar lo real terminan implantándose como la realidad misma, y si esta quisiera reivindicarse y plantear su legitimidad frente a los simulacros que pretenden destronarla, tendría que luchar por determinar su primacía sobre el resto de los modelos que pretendidamente han tomado su lugar; pero toda esa operación supondría un problema mayúsculo, ya que todos esos modelos son igualmente convincentes y revelan una dinámica propia que hace que se torne difícil establecer lo que es real y aquellos modelos que lo significan o lo interpretan, pues toda diferencia ha quedado abolida: no hay diferencia. La frontera entre la realidad y su imaginario se ha desvanecido:

No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una

operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias. (Baudrillard, 2008, p. 11)

Esta aseveración indica que por más que nos esforcemos en determinar la causa de un hecho, estas –en tanto modelos explicativos o interpretativos– se han multiplicado y siendo cada una de ellas convincentes y razonables pueden muy bien ser la causa de los hechos, aunque sobre todo –y debido al grado de su verosimilitud– se pueden implantar como los hechos mismos. Baudrillard pone el caso de los acontecimientos políticos:

Un atentado en Italia, por ejemplo, ¿es obra de la extrema izquierda, provocación de la extrema derecha o un montaje centrista para desprestigiar los extremismos terroristas y reafirmarse en el poder?, más aún, ¿se trata de una farsa policíaca, de un chantaje a la seguridad pública? Todo ello es verdadero al mismo tiempo y la búsqueda de pruebas, es decir, de la objetividad de los hechos, no es capaz de detener semejante vértigo interpretativo. La cuestión es que nos hallamos en medio de una lógica de la simulación que no tiene ya nada que ver con una lógica de los hechos. La simulación se caracteriza por la precesión del modelo, de todos los modelos, sobre el más mínimo de los hechos –la presencia del modelo es anterior y su circulación orbital, como la de la bomba, constituye el verdadero campo magnético del suceso. Los hechos no tienen ya su propia trayectoria, sino que nacen en la intersección de los modelos y un solo hecho puede ser engendrado por todos los modelos a la vez. (Baudrillard, 2008, pp. 40-41)

La proliferación de significaciones, el llamado “vértigo interpretativo” que alcanza a detectar Baudrillard y que satura a lo real y dibuja sus escenarios, simultáneamente desdibuja los hechos, los oculta e impide determinar una verdad objetiva; pero de ahí no se sigue que no podamos establecer fehacientemente esa verdad o la causa última de los propios hechos.

Pongamos por caso a nuestro país y un evento político inespereado: el estallido de los oleoductos de PEMEX en Veracruz en 2007, o si queremos actualizar el ejemplo: los pinchazos a los oleoductos de PEMEX de Tuxpan, Veracruz, que van hacia Azcapotzalco en la Ciudad de México, en 2019. Hay declaraciones de todos los actores políticos relevantes: líderes de los principales partidos; el secretario de Gobernación; el presidente de la República; personalidades con un peso determinado en la opinión pública; comentaristas políticos; conductores de espacios informativos; advenedizos y más. Todos opinan y todos ellos, de una manera u otra, propician y participan de la vorágine.

El “vértigo interpretativo” se desata y con él, la estrategia de la simulación que consiste, según palabras de Baudrillard, en una operación disuasoria de lo real, esto es, en un mecanismo tendiente a desarraigar los hechos y confundirlos con sus significaciones. Y entonces surgen los pronunciamientos más descabellados y más plausibles, todos ellos en una perfecta simultaneidad y sincronía que hacen que un hecho –un fenómeno– como “el estallido de los oleoductos de PEMEX en Veracruz” llegue a perder su consistencia ontológica y se convierta en el objeto de la fascinación y de la predicación y maledicencia pública. El hecho se evapora y en él se superponen sus significados, sus signos, que, como hacía constar Baudrillard con el ejemplo del atentado en Italia, saturan a su referencia, y así comienza el infierno de las especulaciones que disuaden a lo real.

Estas son las posibles versiones de un mismo hecho:

- a) El estallido de los oleoductos de PEMEX en Veracruz en 2007 fue un atentado terrorista, ya sea por organizaciones internacionales, ya sea por fuerzas internas o por una sincronía estratégica de ambas.
- b) El estallido de los oleoductos de PEMEX en Veracruz fue un acto deliberado y propiciado por el gobierno federal para justificar una política de Estado represiva y una militarización

del país ante la emergencia de movimientos sociales inconformes con la realidad política y económica, e insatisfechos con el proceso electoral del año 2006.

- c) El estallido de los oleoductos de PEMEX en Veracruz en 2007 fue obra de la extrema derecha para presionar al gobierno federal para que adopte medidas más duras en torno a la seguridad nacional y contra los movimientos sociales emergentes.
- d) El estallido de los oleoductos de PEMEX en Veracruz en 2007 fue obra de la extrema izquierda con la pretensión de acelerar las contradicciones de un sistema político que ha perdido legitimidad, según su perspectiva, y con la finalidad última de desestabilizarlo.
- e) El estallido de los oleoductos de PEMEX en Veracruz en 2007 se debió a la negligencia de las autoridades federales y a la falta de mantenimiento, así como a la carencia de cinturones de seguridad en las zonas petroleras, que los convierten en blancos fáciles de sabotaje y de robo masivo de combustibles.
- f) El estallido de los oleoductos de PEMEX en Veracruz en 2007 fue un acto completamente gratuito y nihilista ejecutado por hombres indiferentes, situados en ese grado cero de la cultura, que no encuentran ningún lugar y ningún referente en lo que consideran es el simulacro del mundo.

Hasta aquí tenemos los hechos y sus significaciones, aunque justo es mencionar que las significaciones no obedecen a una lógica de la representación, ya que estas significaciones carecen de un referente específico por medio del cual se despliegan y se articulan; por el contrario, las significaciones son modelos de lo real que se han producido con anterioridad a los hechos, sin ningún referente que los respalde y les dé cohesión lógica u ontológica. Expliquémoslo mejor: las contradicciones de la realidad política, económica y social de México –así como las del mundo entero– son tan agudas y flagrantes que han dado lugar a un formidable caldo de cultivo para las historias más descabelladas y los imaginarios más enrarecidos;

en cierta medida, los estallidos de los oleoductos de PEMEX en Veracruz ya se habían producido –al menos en el imaginario colectivo de la población y en las posibles hipótesis frente a una reacción o solución de carácter político ante esas profundas contradicciones, la más alarmante de ellas, desde luego: la desigualdad económica– mucho antes de que realmente acontecieran.

O sea, los imaginarios han estado reposando ahí mucho antes de que los hechos sucedieran. De tal manera que todo parecería indicar que las tesis baudrillardianas tienen razón al plantear la precesión de los simulacros sobre los hechos; pero aún quedan pendientes unas cuantas cosas más por analizar y no podemos, ni debemos, conformarnos con una aparente solución que conduzca a la renuncia de la idea y de la práctica efectiva de la transformación de la realidad.

Ante este escenario en el que no se puede establecer con claridad qué es real y qué es simulación, tenemos una panorámica de los fenómenos políticos bastante pesimista; si bien es cierto que unos días más tarde surgió una declaración que establecía una clara relación de causalidad entre el hecho acontecido y las motivaciones profundas de este –la organización guerrillera, heredera de los movimientos armados de los años setenta, EPR, o Ejército Popular Revolucionario, se adjudicaba la autoría de las explosiones, argumentando que había realizado tales actos de sabotaje debido a la desaparición de dos de sus principales dirigentes en la ciudad de Oaxaca a principios de año, y ante los rumores y versiones de que fueron apresados por elementos del Ejército federal y llevados a un campo militar en la Ciudad de México–, al parecer, esta declaración ya había quedado instalada como una hipótesis más, es decir, como una más de las significaciones del hecho sin conmoverlo en lo más mínimo.

O sea, el hecho de establecer una causalidad objetiva entre el acontecimiento y su referente se tornaba indiferente al simulacro en el que la realidad política nacional se había convertido ya. El imaginario se había instalado a tal punto en el sitio de la realidad, que parecía ya no importar que fuera realmente el EPR –o alguien más– quien hubiese decidido estallar los oleoductos de PEMEX en Veracruz.

Pero toda esta aparente confusión entre los hechos y las significaciones que propician el simulacro, o el sabotaje de lo real, así como la indiferencia ante la verdad objetiva de los hechos y ante toda posible verdad emergente que establezca una clara relación de causalidad entre los hechos y sus referentes, no quiere decir que el poder se haya desdibujado o que haya desaparecido, sino que está más presente que nunca operando ese tipo de simulacros para saturar de significaciones a la población con el ánimo de prevenirla de que todo esfuerzo por llegar a una verdad objetiva es inútil, y toda práctica política basada en esa referencia objetiva no tiene ninguna consecuencia real en el orden del mundo.

Así, lo que se tiene es una realidad significada por los *mass-media*, producida por estos, ya que las significaciones de lo real se encontraban mucho antes de que se realizaran los acontecimientos, y para Baudrillard esto es el síntoma de que el poder como “una estructura, una estrategia, una relación de fuerzas, una apuesta” ha desaparecido:

Todos los *hold-up*, secuestros de aviones, etc., son de algún modo *hold-up* simulados, en el sentido en que están todos sometidos *a priori* al desciframiento y a la orquestación ritual de los *mass-media* que se anticipan a su escenificación y a sus posibles consecuencias. En definitiva, en el sentido en que funcionan como un conjunto de signos sometidos a su carácter de signos, en modo alguno a su finalidad “real”. Pero guardémonos de tomarlos como irreales o como inofensivos. Al contrario, es en tanto que sucesos hiperreales, no teniendo ni contenido ni fines propios, pero refractados los unos por otros (del mismo modo que los llamados sucesos históricos: huelgas, manifestaciones, crisis, etc.), es en tanto que tales que llegan a ser incontrolables para un orden que sólo puede ejercerse sobre lo real y sobre lo racional, sobre causas y fines. Orden referencial que sólo puede reinar sobre lo referencial, poder determinado que sólo puede reinar sobre un mundo determinado, pero que no puede nada contra esa recurrencia indefinida de la simulación, contra esta nebulosa ingrátida que se somete a las leyes de la gravitación de lo real. (Baudrillard, 2008, pp. 50-51)

Para Baudrillard, el hecho de que los *mass-media* se adelanten a la significación de los acontecimientos y que incluso los produzcan –así como la manera en la que los “neutralizan” despojándolos de sus “fines reales”– es el síntoma por excelencia de que el “poder” ha desaparecido, pero cabría señalar que esta estrategia disuasoria de lo real instrumentada por los *mass-media*, no es un fenómeno gratuito –ni mucho menos novedoso–, sino que obedece a determinaciones muy identificables de la etapa en la que el poder actual se despliega y se manifiesta.

Es decir, “la disuasión de lo real” como estrategia política es típica de todo sistema de dominación, no solo de los actuales; así que lo único cierto es que los tiempos cambian y con ellos sus sutilezas técnicas y sus sistemas de operación, todas ellas tendientes a producir una ilusión de poder –un mito– que simplemente sin su intervención no alcanzaría la fastuosidad y la efectividad que necesita.

Así, no parece haber motivo para afirmar que haya desaparecido el poder, como sugieren los llamados filósofos posmodernos, sino que este opera sobre otro tipo de referentes e instrumenta una estrategia de simulación mediática tendiente a desvanecer el peso real de los acontecimientos o de manipularlos de acuerdo con la finalidad o intención que quiera dársele.

Por otro lado, queda una hipótesis más: suponiendo sin conceder que el poder se ha desvanecido –si realmente es un hecho que se desvanece el poder–, entonces, se afianzará rápidamente otro. Esta es una ley inevitable en el campo de la política: el vacío de poder se llena con otro, y esto es un proceso inevitable por la sencilla razón de que el poder siempre es algo presente, no es una cosa pretérita. Por otra parte, el poder siempre ha tenido algo de ficticio, pero es una estrategia que se impulsa con el ánimo de satisfacer las necesidades y los intereses de las comunidades humanas, y este acontecimiento no es ni bueno ni malo, sino que está inscrito en el ámbito de los hechos.

En los hechos el poder se impone, el conflicto se instala y cuando este no se genera de manera “natural”, se crea para politizar. En

política no existen los grados neutros, y mucho menos hemos llegado a la era de la neutralización. Hoy el mundo es más político que nunca: vivimos esa fase del imperialismo que Lenin ya había advertido. Baudrillard siempre criticó la idea de “imperio”, pero si bien tal categoría puede ser ya anacrónica, la referencia más amplia y precisa al fenómeno al que alude Lenin como la fase de un proceso económico en desarrollo, sigue siendo estratégica como herramienta del análisis político y filosófico.

¿El grado cero de la política ha llegado? No lo creo, siempre hay un acontecimiento que nos escandaliza y siempre queda cualquier otro para ser politizado, o sea, para ser significado de manera política y para “ser”; esto es, para asumirse como la fuente de un nuevo conflicto y convertirlo en motivo de escándalo y de una nueva significación. Insisto en señalar que este fenómeno no es nuevo, sino que es tan antiguo como la guerra de Troya y el simulacro del caballo con el que se gana la batalla en aquel episodio de la historia clásica.

#### **IV. LA FASCINACIÓN POR EL FRAGMENTO EN LA ERA DE LA “POST-VERDAD”**

La filosofía no puede ser concebida como un discurso confeccionado por una escritura neutra, esto quizá pueda llevarlo a cabo la literatura desde sus referentes más desgastados e incluso más inconscientes, pero no es el caso con la filosofía. Un planteamiento filosófico es siempre un posicionamiento frente a la realidad o frente a un discurso determinado. Negar esto, como lo hace Baudrillard, no es otra cosa que reducir el discurso filosófico a una mera descripción de los síntomas sin tomar en cuenta los referentes más profundos y objetivos que lo producen.

La fascinación por el fragmento, o por la realidad engañosa –llamada ahora “post-verdad”– en la que los simulacros se han enmarcado, no es más que un fatuo encantamiento por un extraño y frívolo canto de las sirenas en momentos en que las mitologías y las

fantasías deberían servirnos como inspiración para planteamientos filosóficos y políticos más potentes.

La política y la filosofía nunca se conciben desde un grado cero, o desde un punto geométrico ficticio. El centro ha sido siempre una ficción que le ha servido a la geometría para deslindar terrenos y teoremas, pero sabiendo de antemano que es eso: un centro imaginario.

La filosofía, al igual que la política, se construye como un discurso que se posiciona frente a otro con el ánimo de rebatirlo, de zandearlo, de cuestionarlo. La filosofía no puede concebirse desde un grado cero, lo mismo que la política; son saberes que tienen algún sentido y algún tipo de compromiso todavía con el presente.

Si el mundo moderno nació bajo la idea de la transformación y de la comprensión plena de las leyes bajo las cuales gravitaba lo real, ahora la realidad se ha vuelto aparentemente tan extraña a sí misma en gran medida gracias a su propia dinámica, signada por una lógica que convoca a la simulación y a la disuasión de todo tipo de referente ontológico y discursivo.

La política en su grado cero advierte y nos previene de otro tipo de usos y costumbres, para emplear una expresión de uso corriente en nuestra cotidianidad. El grado cero de la política supone múltiples escenarios donde pueden correrse innumerables interpretaciones que se acogen únicamente a los síntomas, pero la filosofía siempre se despliega en coordenadas que sabotean el inútil anhelo de neutralidad.

## **2. PENSAR EN TIEMPOS DE OPROBIO: A 100 AÑOS DEL ATENEO DE LA JUVENTUD**

En tiempos de oprobio es menester pensar la crisis. Contrariamente a lo que muchos suponen, la crisis no es el signo de nuestro tiempo, sino que es apenas el estado periclitado en el que se encuentra nuestra cultura desde hace por lo menos 30 años. Nacimos en crisis, vivimos en crisis y muy probablemente nos reproduciremos y moriremos en crisis.

La crisis, más que un peculiar asomo del estado de las cosas, es el motor que ha producido los vicios crónicos y las consecuencias más nefastas de nuestra vida espiritual a la que no podemos calificar sino bajo el manto negro del oprobio.

En efecto, el oprobio es el principal síntoma en el que se manifiesta nuestra época, signado por la indignidad, la miseria espiritual, la degradación, la bajeza. Tiempos extraños en que el hombre se ha hundido en la más perfecta de sus alienaciones. Tiempos en los que el hombre se ha vuelto tan ajeno a sí mismo que acaso ya se desconoce en los productos mismos que crea, en el espejo deformado de una cultura que ha creado a imagen y semejanza de su abyección. Y peor aún, tiempos en los que el hombre, quizá, se reconoce en ese inauténtico artificio confeccionado por sus manos y su conciencia, ya vuelta completamente extraña a él mismo.

Decía Camus que la inocencia de un ser radica en su total adaptación al medio en el cual vive, pero no podemos decir que los hombres sean inocentes; por el contrario, los hombres han caído en la falta de perderse a sí mismos, adaptándose a la abyección tan grotesca que han erigido para fines supuestamente liberadores.

En nombre del progreso se han cometido siempre las más inimaginables depredaciones, así como en nombre de Dios se han cometido también las peores guerras y los más sangrientos crímenes. El nombre de Dios ahora es el progreso –desde hace por lo menos 300 o 400 años– y ante él se han inmolado infinidad de seres humanos, auténticos batallones de dementes que se han arrodillado ante el mejor de los futuros promisorios, perdiéndolo todo por un empeñoso afán de prosperidad, de bienestar y de certidumbre.

Ante ello es menester pensar la crisis. Es menester hacerlo porque es justo situarnos en un horizonte en el cual podamos establecer las bases para una reflexión sin concesiones, ciertamente radical, en el sentido de ir a la raíz de las cosas y desde esas profundidades, excavar y socavar aquello que entre la podredumbre pueda convertirse en indicio, o al menos, en signo de meditación para instrumentar una estrategia salvadora.

La palabra “crisis” es un término que tiene distintas connotaciones: a menudo nos remite a una tensión histórica, a una contracción en el desarrollo de una sociedad determinada, pero, sobre todo, a un momento lleno de incertidumbre en el que no hay elementos suficientes para señalar si lo que sobrevendrá a esa contingencia puede ser positivo o negativo.

José Ferrater Mora explica, precisamente, que “el sentido originario de *crisis* es *juicio* (en tanto que decisión final sobre un proceso), elección, y, en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro” (Ferrater, 1994). Esto explica, según Ferrater Mora, los distintos usos que se le dan a esta palabra y que revelan, en último término, el final de un determinado estado de cosas –de un orden establecido–, y la incertidumbre que conlleva el principio de algo novedoso –de un estado de cosas distinto–, pero en el

cual aún no se definen con nitidez los rasgos característicos que lo constituirán:

La crisis resuelve, pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso en una situación nueva que plantea sus propios problemas. En el significado más habitual de crisis es dicha nueva situación y sus problemas lo que se acentúa. Por este motivo suele entenderse por crisis una fase peligrosa de la cual puede resultar algo beneficioso o algo pernicioso para la entidad que la experimenta. (Ferrater, 1994)

La crisis, así, define un estado determinado de la realidad caracterizado por la inestabilidad y la contingencia; también por la sensación –por la percepción– de que algo ha concluido, de que algo ha terminado, y que hay algo también que no resuelve plenamente su forma de manifestarse.

La atmósfera que envuelve a México en los prolegómenos de la Revolución de 1910 es ese estado de irresolución que permea a la cultura y a las formas políticas en la que aquella se manifiesta. Se percibe un agotamiento de un determinado modelo cultural y político, pero no se alcanza a vislumbrar la forma a través de la cual se definirá aquel nuevo estadio que lo superará. En ese umbral de la crisis se sitúa el Ateneo de la Juventud.

Su espíritu, aquel aliento vital que lo anima, puede equipararse a un relámpago furioso e insatisfecho que se cierne sobre las cumbres ya colapsadas del positivismo. La adopción del positivismo en México como concepción filosófica que sustenta al modelo educativo y político de la República restaurada por Benito Juárez en 1867, experimenta, como lo ha señalado profusamente Leopoldo Zea, un nacimiento, un apogeo y una decadencia que indudablemente llega en un momento a todas luces crítico para las circunstancias nacionales (Zea, 2014).

No obstante, la ruptura del Ateneo de la Juventud y el positivismo no es traumática ni absoluta, la ruptura es paulatina e incluso auspiciada desde los ámbitos del porfiriato y desde el magisterio de Justo

Sierra. El objeto de la crítica de los miembros del Ateneo de la Juventud es sobre todo el reduccionismo que el positivismo realizaba del conocimiento al señalar como única fuente de legitimidad de este a la experiencia, comprendida desde una óptica netamente científicista. Además, la forma en que esta concepción filosófica permeaba al resto de la cultura oficial, pregonando una paz y un orden que solo habitaba en los confines de Palacio, presentaba un envés en el que, como ya lo señalaba Alfonso Reyes, germinaba la rebeldía en las conciencias:

¿La paz? También envejecía la paz. Los caballeros de la paz ya no la tenían todas consigo. Bulnes, un contemporáneo de la crisis, exclama un día: “La paz reina en las calles y en las plazas, pero no en las conciencias”. Una cuarteadura invisible. Un leve rendijo por donde se coló de repente el aire de afuera, y aquella capitosa cámara, incapaz de la oxigenación, estalló como bomba. (Reyes, 2000, p. 183)

Decía Marx que la historia se repite dos veces: una vez como tragedia y la otra como ópera bufa, como sainete: “Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal acontecen, por así decirlo: dos veces. Olvidó añadir que, una vez como gran tragedia, y la otra como lamentable farsa” (Marx, 2012, p. 31); tenía razón, sin embargo, valdría la pena señalar que a pesar de las semejanzas epocales, las circunstancias son distintas: en efecto, en nuestro país prevalece aún una pobreza extrema, fruto de la desigualdad histórica que se intentó remontar con la Revolución mexicana, pero que nunca pudo exorcizarse por completo y que, por el contrario, se agudizó en las últimas tres décadas por la puesta en marcha de las políticas neoliberales de mano de los tecnócratas en el poder, que bien pueden ser equiparados con los llamados “científicos”: los petimetres y dogmáticos positivistas del porfiriato, que a costa de no medir sus teorías con la realidad, insisten —e insistieron— en mantener alevosamente el despropósito.

Pero a pesar de estas consideraciones de tipo económico y político, quiero resaltar la atmósfera cultural que se respira en el

México de 2010: una vez más hoy, somos arrasados por los nuevos positivismos que se plantean como un estado de irresolución, en un momento histórico en el que, al parecer, se repiten los demonios de la crisis.

“Tecnocracia y preeminencia del mercado, bajo la nueva dictadura de los medios masivos de comunicación” (Vázquez Salazar, *et al.*, 2009, p. 63) son los elementos que permean el horizonte cultural de nuestro tiempo y de nuestro país. Mucho se dice que la crisis presente vino de afuera, pero no se señala que la habitamos desde hace por lo menos 30 años, y que a esa crisis económica se suma la política, la social, la cultural, y desde luego, la miseria espiritual que se extiende como una lepra.

Ante ese panorama sombrío debemos plantear las tareas de la filosofía en el presente, pero antes de enunciarlas, desde mi perspectiva, abundaré un poco sobre los motivos que agrupan a nuestra asociación filosófica. Desde luego que sostenemos diferencias en la manera de concebir a la filosofía, no obstante nos unen diversas coincidencias: en primer lugar, la necesidad de reivindicar a la filosofía como actitud vital y saber indispensable para comprender el presente, y yo añadiría, para el mantenimiento de un Estado político y de una sociedad específica.

Ya lo decía Spinoza en el siglo XVII, justamente cuando advertía el peligro que se cernía sobre la filosofía al intentar colocarla del lado de las herejías y de los saberes apócrifos o inútiles para el momento histórico. Expresaba:

La libertad de filosofar, de pensar por cuenta propia sin la presión de ninguna causa externa, no sólo no es perjudicial para la vida pública y la estabilidad del Estado, sino que incluso la estabilidad política y la sana convivencia se verían en peligro si la filosofía fuera suprimida. (Spinoza, p. 60)

Eso ya lo advertía cuando las guerras de religión del siglo XVII y las fuerzas más reaccionarias de la vieja Europa luchaban a sangre y fuego contra el mínimo resquicio de la inteligencia. Hoy,

350 años después, el panorama no parece ser más alentador, sobre todo a raíz del embate contra la filosofía que fue lanzado en nuestro país al intentar suprimirla como asignatura obligatoria del bachillerato nacional.

Y ese fenómeno, síntoma del oprobio, nos hace plantear la urgencia de repensar el vínculo entre filosofía y sociedad, y hacer nuestra la idea luminosa de darle “forma social a un pensamiento”, como afirmara Vasconcelos, y asumir una tradición que inaugurada por Platón se aprecia en la sentencia tutelar de la función de la filosofía: “de lo que se trata”, dice Platón en voz de Sócrates, “es de ver cómo ha de habérselas una Ciudad con la filosofía para no perecer”.

Otro punto de coincidencia es la importancia de reflexionar sobre el papel de la filosofía en la educación y, más allá de eso, de situar el papel de la filosofía, como diría Gustavo Bueno, en el conjunto del saber; pero más importante que todo ello es quizá la idea de agrupar los esfuerzos por pensar nuestra realidad desde la potencia del entendimiento en un horizonte en el cual, y eso ya es mi posicionamiento, se puedan incrementar las posibilidades reales de transformación de un estado de cosas pernicioso.

En tiempos de oprobio, pues, es importante llevar a cabo esa tarea de meditación por razones que se tornan en nuestros días un imperativo moral e intelectual para todo aquel cuya voluntad de pensar no se convierta en una mera especulación arrogante de “pedantes eclécticos aficionados a sutilezas”, como ya lo decía Engels en su demoledor ensayo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1975, p. 36).

En suma, lo que une este esfuerzo societario es, en primer lugar, reivindicar la necesidad de la filosofía ante un mundo tecnocratizado en el que se impulsa la formación unidimensional del hombre, adiestrándolo en ciertas competencias y habilidades, pero empobreciéndolo en cuanto a las capacidades intelectuales, materiales y espirituales se refiere.

Y cuando hablamos de reivindicar la necesidad de la filosofía, también planteamos la relación que la reflexión filosófica guarda

con la sociedad, su papel en el conjunto del saber y su posición en la educación para formar una conciencia inevitablemente crítica que le permita ser agente activo en su proceso de transformación.

También nos convoca la tarea de asumir a la filosofía como un saber del presente que permita tanto arrojar claridad ante el caos como atisbar soluciones ante la crisis, o impulsar una definición ante las múltiples formas en que se manifiestan las alternativas para superarla.

Y desde luego, retomar el espíritu ateneísta de reflexionar sobre el presente y la realidad mexicana, a partir de un diálogo como horizonte en el cual se pueda realizar la esencia misma del filosofar.

Aunado a esto, yo añadiría la necesidad de conformar un auténtico canon de la tradición filosófica en México que recupere las aportaciones decisivas de pensadores clave de los últimos dos siglos; y desde luego replantear la función de la filosofía en la sociedad y en el presente, porque la filosofía, desde mi perspectiva, no es un saber inútil, sino un saber crítico del presente que cumple al menos una función explicativa y una función social.

Ante la penuria, el tecnicismo, las formas tecnocráticas de reproducir, mediar y controlar las formas del mundo de la vida, es necesario impulsar una reflexión que nos permita vislumbrar las posibles soluciones ante un estado de irresolución permanente que se ha erigido como el único posible.

El enquistamiento de las formas de la cultura, repetidas de manera complaciente y sin la absorción vital y directa de los problemas de su sociedad, han quizá generado ese estado de oprobio en el que nos encontramos.

Por todo ello, considero la necesidad de pensar nuestro tiempo y recuperar el espíritu que animó a aquellas figuras tutelares a dejar su impronta en la cultura de México, frente a un estado que les resultaba ya en sí mismo intolerable.

Podemos decir que las tareas presentes de la filosofía en México son vastas y complejas y que pasan por la necesidad de articular y propiciar todo ese mínimo programa que se ha esbozado: se antoja

difícil, incluso titánico, pero es menester llevarlo a cabo, porque el tiempo no espera.

Para concluir, como sentenciaba Alfonso Reyes en el recuento formidable que hace en sus memorias del Ateneo de la Juventud, efectivamente:

Hoy los días son negros. No importa: a su tiempo lucirá el sol y al amanecer del día siguiente hallaréis que los panales estaban rebosantes de miel, porque las abejas habían trabajado toda la noche. (Reyes, 2000, p. 483)

### 3. LAS TAREAS DE LA FILOSOFÍA HOY

#### 1

La filosofía es una disciplina teórica que se encuentra en constante transformación, producto de la dinámica misma de las relaciones sociales en las que se inscribe, así como de aquellos procesos exclusivamente epistemológicos que cada una de sus ramas desarrolla a través del planteamiento de problemas, reflexiones en torno a conceptos específicos y valoraciones sobre distintos argumentos concernientes a múltiples aspectos teóricos y prácticos.

Como todo saber ordenado que tiene como finalidad una intención explicativa de la realidad, la filosofía es una disciplina que propicia particularmente una reflexión en torno a los problemas del presente a la luz de lo que la misma tradición del pensamiento ofrece, planteándola de una manera crítica y rigurosa.

De esta manera, los cambios epistemológicos que ha observado la filosofía en cada una de sus disciplinas son variados: en el caso de la filosofía política han cobrado especial atención las teorías del individualismo metodológico y de la teoría racional de juegos, que parten del supuesto de que los procesos sociales se explican por la acción voluntaria de quienes conforman la sociedad, y que estas acciones se originan en función de los intereses estrictamente individuales que estos agentes del proceso social presentan.

Esta visión, que tendría una expresión más plena en el pensamiento de autores como Habermas, Rawls y otros, no problematiza sus fundamentos, y con ello niega la importancia que en la conformación de los procesos sociales presenta aspectos fundamentales como las relaciones sociales de producción, las estructuras políticas prevaletentes y otro tipo de factores que se encuentran en la base de una estructura objetiva de la sociedad, a la que podemos denominar de manera escueta como el ámbito de su materialidad.

Sin embargo, para no caer en el extremo de simplificar la explicación del proceso social en el elemento que las teorías del individualismo metodológico niegan, se debe aclarar que no todo el movimiento de las sociedades se reduce a estas aparentes estructuras objetivas de la realidad social, sino que estas se plantean como tales solo con la intervención directa o mediata de la práctica humana.

Es decir, la explicación de los movimientos sociales o de los acontecimientos políticos debe partir de la concepción de ver a todo movimiento como un proceso, y no tanto como la acción de individuos aislados o la mera reproducción de una supuesta objetividad inmutable en el plano del comportamiento de los propios grupos sociales.

Este tipo de problemas están articulados con las teorías de la acción comunicativa y de las teorías sobre el concepto de justicia perfiladas por los autores mencionados inicialmente.

Asimismo, la objeción teórica a estas posiciones que hegemonizan el espectro interpretativo en el área de la filosofía política la podemos encontrar en las reflexiones que sobre la historia y la política desarrolló, hace aproximadamente 35 años, Carlos Pereyra Boldrini, un importante pensador mexicano adscrito a la corriente filosófica del marxismo y cuya vigencia es más que pertinente con la publicación de sus obras completas: *Filosofía, historia, política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, por parte del Fondo de Cultura Económica y la UNAM en noviembre de 2010.

## 2

Ahora bien, así como planteamos las principales coordenadas del debate que se da en el ámbito de la filosofía política en nuestro país, también podríamos realizar consideraciones similares con el resto de las disciplinas filosóficas, como la ontología, la epistemología, la lógica, la filosofía en México, la enseñanza de la filosofía o la estética.

Sin embargo, lo que yo quiero resaltar es el hecho de que a partir del año 2009, se impulsó una reforma integral a la educación media superior en nuestro país que planteaba la necesidad de conformar un solo bachillerato nacional articulado en torno a cuatro áreas disciplinarias: Matemáticas, Ciencias Naturales, Ciencias Sociales y Comunicación, omitiendo un campo disciplinario fundamental que en el decurso de nuestra tradición educativa ha tenido una importancia decisiva: el área de las Humanidades.

La reforma no solo excluía a las Humanidades del plan de estudios del bachillerato nacional, sino que omitía la enseñanza de la filosofía, planteándola como una disciplina transversal aunque sin carácter obligatorio. Esta idea de la transversalidad contradice además el sentido específico del concepto, ya que este alude a la idea de algo que funciona como una especie de eje que atraviesa una determinada estructura o realidad, pero si ese algo no cumple con su función, entonces pierde todo su sentido específico.

Así sucedió con la filosofía, que a pesar de ser reconocida en el plan de estudios del bachillerato nacional como una disciplina transversal, se prescindió de ella como materia obligatoria y con esa acción se perdió todo el sentido específico de considerarla como eje transversal de la nueva propuesta del bachillerato.

Dicho en otras palabras, para que una disciplina pueda ser efectivamente transversal en un plan de estudios debe ser necesariamente concebida como asignatura obligatoria, y eso no se cumplió con la filosofía.

Esa tentativa de reforma –todavía con el peligro real de ser instrumentada durante el gobierno de Felipe Calderón, ya que el titular

de la Secretaría de Educación Pública, Alonso Lujambio, no quiso reconocer el acuerdo 488 al que llegó con la comunidad filosófica mexicana en octubre de 2009— no solo sacudió a la comunidad filosófica nacional, sino a importantes sectores de la ciudadanía, incluyendo a la comunidad cultural, científica e intelectual de México, que manifestaron su desacuerdo y se opusieron a que la enseñanza de la filosofía desapareciera en la educación media superior, e incluso plantearon la necesidad, tal como lo señaló la UNESCO, de que la filosofía fuera considerada un bien público y que, por lo tanto, se impartiera desde los niveles básicos de la educación nacional.

Ante esa situación se inició un debate en torno a la utilidad de la filosofía para plantearla como un bien necesario en la sociedad. Debate que se había omitido por supuestos teóricos previos que negaban, desde algunas corrientes filosóficas, la utilidad o función social de la filosofía. Ahora se ha intentado valorar la relación entre la filosofía y la sociedad, así como la función que la misma disciplina ha cumplido en el desarrollo político, cultural y educativo de México, generando interesantes reflexiones que han ampliado el radio de discusión y de intervención de la filosofía en nuestro país, y que han desembocado en la necesidad de pensar la enseñanza de la filosofía en los niños y en los adolescentes, así como pensar seriamente en la construcción de una teoría de la enseñanza de la filosofía en general.

### 3

La actualización del filósofo o de todo aquel estudioso de la filosofía debe ser permanente y se lleva a cabo, fundamentalmente, mediante posgrados en los que se especializa sobre alguna área específica del conocimiento filosófico, así como con el desarrollo de trabajos de investigación donde se analizan, se discuten o se problematizan determinados aspectos teóricos de un autor, un concepto o una corriente filosófica.

Además, aquellos que se dedican al ejercicio de la reflexión filosófica deben reunir una serie de aptitudes y habilidades muy específicas, como es el caso de poseer una adecuada comprensión lectora, una capacidad analítica y crítica muy desarrollada, y la disposición a escribir de manera constante y sistemática.

No obstante lo anterior y ante el ataque a la filosofía descrito en el apartado anterior, la sociedad mexicana requiere de un nuevo tipo de filósofo o de profesional de la enseñanza de la filosofía, que se vincule directa y orgánicamente con los procesos de difusión del conocimiento y de la formación mediática de la opinión pública.

El filósofo ha sido marginado del debate público por diversos factores, uno de ellos es por la adopción de un sistema económico que requiere cierto tipo de teóricos que justifiquen su funcionamiento y que provienen de las denominadas nuevas ciencias sociales, tales como la economía, el derecho, la ciencia política y la antropología; pero también es justo señalar que los filósofos mismos han contribuido a esa segregación, al enclaustrarse en la academia y al asumir el presupuesto falso de que la filosofía carece de toda utilidad o de función social.

Esto obliga a que el filósofo recupere su presencia en el debate público a través de su incorporación en los medios escritos y electrónicos, colaborando en diarios nacionales o en programas de difusión en radio o televisión con la finalidad de analizar conceptos, señalar falacias o inconsistencias en las argumentaciones de aquellos que con un interés abierto o soterrado, intentan incidir en el comportamiento de la población de una manera unívoca.

Además, la presencia del filósofo se hace indispensable como intelectual orgánico en aquellos procesos de participación política para que pueda desarrollar, en distintas instituciones partidistas y educativas, un programa coherente de acción política que tenga como finalidad el cambio social y la formación de una cultura política en la sociedad.

Ante una juventud en crisis, una democracia en suspenso (por no decir interrumpida) y una ciudadanía inexistente, la presencia

del filósofo se hace más indispensable que nunca para que, con las armas de la crítica, pueda contribuir a revertir esos procesos de disipación y de obliteración del individuo moderno.

#### 4

Así pues, los cambios necesarios para la docencia, o para el docente especializado en la enseñanza de la filosofía, deben plantear la necesidad de esta articulación con los problemas de la sociedad y propiciar un tipo de reflexión crítica que contribuya a analizarlos y a desarrollar alternativas o dinámicas de posible solución.

Esta tarea es ardua porque el perfil de la mayoría de los planes de estudio de las licenciaturas en filosofía existentes en México plantean, casi como exclusiva finalidad del estudiante, la de dedicarse a la docencia e investigación de “alto nivel”, sin percatarse de la necesidad de cubrir los flancos abiertos por la educación en el país, particularmente en la educación media superior, en años recientes con el peligro real de que desaparezca de sus planes de estudios la enseñanza de la filosofía.

Además, hay que mencionar que no se propicia una atención a ese rubro en la articulación de los planes de estudios de las diversas licenciaturas en filosofía realmente existentes en México, ya que al menos en el plan de estudios de la UNAM se cuenta solo con una asignatura denominada “Enseñanza de la filosofía”, planteada como obligatoria en el quinto semestre y en la que muchas veces no se enfatiza en la importancia de vincular a la filosofía con la sociedad ni de realizar un proceso reflexivo de mayor profundidad sobre los fundamentos de la enseñanza de la filosofía ni el señalamiento de su importancia y su papel específico en la educación.

Por todo ello, urge una nueva concepción de la filosofía que incida en la práctica del profesional de la propia disciplina, ya que los egresados de la licenciatura reproducen los mismos supuestos erráticos sobre la inutilidad de su ciencia en los salones de clases de

los bachilleratos y, con ello, contribuyen a formar en los estudiantes una imagen falsa de la filosofía que tiende a alejarlos de ella y de concebirla como una rama del conocimiento tan elevada e inaccesible que no les permite establecer una relación significativa alguna con su vida cotidiana.

Las tareas de la filosofía en el presente, y particularmente de los filósofos en México, consisten entonces en revertir ese proceso de mitificación de la filosofía y hacer de ella un auténtico bien social, accesible y apropiable por la población, generando procesos de reflexión crítica en la ciudadanía y concibiendo la enseñanza no solo como un mejor ejercicio escolar, sino como un proceso de difusión del conocimiento filosófico que permite generar una cultura, pero sobre todo una actitud crítica en los más jóvenes estudiantes del bachillerato y en el grueso de la población mexicana.



#### 4. FILOSOFÍA Y NEOLIBERALISMO EN MÉXICO

El estado actual que guarda el debate en México en torno a la enseñanza o no de la filosofía en las instituciones de educación media superior del país y en todas las modalidades de bachillerato, resulta aleccionador en la medida en que viene a poner en primer plano la importancia de la vigencia de la filosofía como asignatura obligatoria en los planes de estudio.

La UNESCO ha señalado que la enseñanza de la filosofía debería llevarse a cabo incluso desde la educación básica; la realidad es que si bien la filosofía se mantiene en los planes de estudio de algunos bachilleratos –alguna vez con el peligro real de su desaparición–, la forma en la que se imparten sus contenidos y la calidad de la enseñanza de la misma dejan mucho que desear.

En efecto, esto es un problema estructural, ya que las instituciones públicas y privadas donde se imparte la Licenciatura en Filosofía adolecen de una falta de atención y de un enfoque más específico para la formación de profesionales en el ejercicio de la docencia en los niveles de enseñanza media, aunque también hay que señalar que la UNAM desarrolló, para paliar esta carencia una maestría, la MADEMS (Maestría en Docencia para la Educación Media Superior), que tiene como objetivo formar personal capacitado en un campo disciplinario para cumplir mejor los propósitos de los

planes de estudio del propio bachillerato de la UNAM, aun cuando a todas luces es insuficiente.

Desde luego que la filosofía no se reduce al mero ejercicio de la docencia, pero ante la realidad social y educativa del país, es uno de los campos de posible intervención filosófica que se ha descuidado por desinterés, por penuria o por mera falta de visión política y educativa de los encargados de dirigir esos centros de enseñanza superior de nuestro país y de la comunidad filosófica mexicana en general.

Está muy bien que se tenga por objetivo educar a pensadores o formar docentes e investigadores de alto nivel, pero ante la reducida oferta laboral y de desarrollo profesional en ese tipo de espacios, bien haríamos en plantear la necesidad de desarrollar mejores profesionales cada vez más capacitados para cumplir la tarea de propiciar el ejercicio del pensamiento crítico en los más jóvenes estudiantes del bachillerato.

La sacudida de la Reforma Integral a la Enseñanza Media Superior (RIEMS) promovida por la SEP debería ser un parteaguas para ponernos a pensar en serio los retos que tiene la filosofía en México en el presente, y las posibilidades de acción para desarrollar una práctica filosófica que incida no solamente en la formación de una ciudadanía responsable para la vida democrática, sino fundamentalmente de una ciudadanía activa y sobre todo crítica, que sea capaz de cuestionar todo tipo de políticas provenientes de los gobiernos que dirigen al Estado —en las últimas tres décadas: neoliberales— o el tratamiento informativo que hacen los medios de comunicación de los temas que marcan la agenda de la vida pública nacional.

Ejemplos los tenemos de sobra en México: la intervención que desde la filosofía hizo en la vida pública de nuestro país José Vasconcelos todavía persiste en el imaginario político y educativo de la nación, además de que su obra como filósofo, político y educador sigue siendo un referente del prototipo del intelectual comprometido con la tarea de transformar su realidad y su tiempo; pero también en América Latina hay ejemplos luminosos que pueden servir de orientación para pensar una auténtica reforma educativa en la

enseñanza de educación media superior: la generación crítica del Uruguay –denominada de esa forma por Ángel Rama– que además de fundar publicaciones decisivas y comprometidas políticamente como *Marcha*, se formó en un ambiente cultural en el que los más destacados intelectuales impartían cátedra lo mismo en las universidades que en las instituciones de educación básica.

La RIEMS, lejos de ser una reforma integral, como pretende su nombre, es una muestra de la miopía de una tecnocracia acrítica que en nombre de la educación neoliberal y de unas supuestas competencias que todo individuo debe desarrollar para su incorporación al mercado laboral, omite no solo a la filosofía sino a las humanidades, ya que establece cuatro áreas disciplinarias: matemáticas, ciencias naturales o experimentales, ciencias sociales y comunicación, concentrando la asignatura de historia en el área de ciencias sociales y la asignatura de literatura en el área de comunicación, y por si eso fuera poco: suprime la asignatura de filosofía al dejarla en carácter de asignatura “transversal”, o sea, prescindible.

Todo esto nos lleva a pensar que la filosofía como baluarte crítico ante los embates de un modelo económico que también proyecta su dimensión ideológica con ese tipo de medidas y mal llamadas “reformas”, que en todo caso son una regresión, sigue teniendo una importancia que no debe ser disminuida. Pero también hay que reconocer que falta todavía mucho por hacer para que esa importancia se mantenga vigente y, sobre todo, que se haga realmente efectiva e incida en la evolución política y crítica de nuestra sociedad.

La función de la filosofía en sociedades como la mexicana debe replantearse y recuperar ese vínculo con la política que, por otro lado, se ha mantenido constante a lo largo de la historia de nuestro país: desde el pensamiento liberal de José María Luis Mora hasta el pensamiento marxista de Carlos Pereyra, pasando por el pensamiento positivista de Gabino Barreda, el humanista de Antonio Caso, o el claramente preocupado por discernir el perfil del hombre y la cultura en México que desarrolló Samuel Ramos.

Todo esto nos lleva a pensar los parámetros y la función de la filosofía no solamente para el ejercicio de la docencia en las universidades, sino su intervención en la formación de los jóvenes del bachillerato, pero también en la participación activa en los medios de comunicación electrónicos e impresos –donde la opinión pública es formada por comunicólogos, politólogos o periodistas, mientras los filósofos están ausentes–, e incluso en la militancia y vida orgánica e ideológica de los partidos políticos progresistas que buscan impulsar verdaderas transformaciones sociales.

Como ha señalado Gabriel Vargas Lozano en su artículo *La filosofía en México. ¿Para qué?*, “no puede comprenderse en forma cabal el desarrollo de nuestra historia sin una reflexión sobre la contribución de la filosofía”, y pienso que ante embates como el de la RIEMS y el impulso de su modelo educativo neoliberal, ya es hora de actuar en serio.

## 5. FILOSOFÍA ¿PARA QUÉ?: FUNCIÓN TEÓRICA Y SOCIAL DE LA FILOSOFÍA EN EL PRESENTE

En *Historia ¿para qué?*, Carlos Pereyra distingue dos dimensiones que convergen de manera simultánea en la investigación histórica: la utilidad o función social que presenta todo discurso histórico y la legitimidad del mismo. El primer caso se refiere a la función que todo discurso científico con alguna pretensión explicativa de la realidad presenta en el contexto social y político de su tiempo; el segundo alude a los criterios de validez a través de los cuales un discurso científico, en este caso el histórico, puede ser reconocido como tal. Este último se arraiga en el proceso mismo del conocimiento, ya que se refiere a los criterios a partir de los cuales se decide si una determinada investigación es válida o no, y a las características que debe presentar para ser reconocida como tal: el rigor con el que se lleva a cabo, la claridad en los planteamientos, el método en el que se basa su exposición, la presentación de una estructura racional y argumentativa, la coherencia de sus postulados, las conclusiones debidamente sustentadas en las premisas que plantea y que estas se encuentren también suficientemente demostradas.

El otro plano, el que se refiere a su función social, sobrepasa al proceso cognoscitivo e incide directamente “en una determinada realidad social donde es más o menos útil para las distintas fuerzas

en pugna” y de esa manera se explica su articulación con la realidad entendida en un sentido amplio.

Siguiendo este razonamiento, Pereyra expone que el discurso histórico presenta dos funciones que aunque aparecen íntimamente vinculadas, no deben confundirse: una función meramente teórica que tiene que ver con ese proceso cognoscitivo, y que plantea la finalidad de la investigación histórica como la de esclarecer el pasado y explicarlo racionalmente; y una función social que es planteada como la de organizar el conocimiento del pasado en razón de los intereses del presente, y debido a que el presente no es una totalidad homogénea y armónica, este se encontrará constituido de diversos tipos de intereses que intentarán apropiarse de una forma parcial de ese conocimiento que la investigación histórica produce.

Así, una de las enseñanzas que podemos extraer del texto de Pereyra consiste en presentar como un plano inevitable la relación entre el conocimiento y la sociedad. Todo conocimiento –y el filosófico no está excluido– presenta una función o una utilidad determinada, y esta remite al papel y a las consecuencias que ese conocimiento tiene en el plano social: la manera en que un determinado conocimiento incide en la lucha de los distintos grupos que conforman la sociedad, y que se disputan abierta o veladamente el poder del Estado.

Pensar que el saber filosófico escapa a ese tipo de dinámicas implica caer en un reduccionismo de tipo solipsista o academicista o incluso nihilista que plantea a la filosofía como un saber autónomo, ajeno a las relaciones sociales, a los modos de producción, a la estructura general que presenta toda sociedad e incluso a las condiciones efectivas que posibilitan un conocimiento científico o al menos teóricamente fundado.

Todo eso desde luego pasa por las motivaciones, las finalidades extracognoscitivas que toda investigación científica o filosófica plantea: un conocimiento *autopoietico* que solo se explica en razón de sus postulados, por completo ajeno al plano de la lucha política, de la lucha de clases: en suma, indiferente del movimiento de la

sociedad; es un tipo de conocimiento imposible, que de antemano nace mutilado y limitado.

Un conocimiento así entendido sería tan solo una especie de conocimiento autorreferencialista que únicamente atiende a su propia dinámica, sin ser determinado por todos aquellos estímulos o factores en los que se apoya una realidad, y que constituye una de las tantas variantes del idealismo que con precisión criticaron tanto Marx como Engels en libros clásicos, como las *Tesis sobre Feuerbach* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

De esta manera, análogamente al planteamiento que delinea Peyreya en *Historia ¿para qué?*, se puede afirmar que la filosofía en tanto saber explicativo de la realidad, presenta también dos planos en los que se advierte su doble función: un plano esencialmente teórico en el que se distingue la función explicativa de la filosofía como un saber que intenta clarificar el presente y sus múltiples problemas de una forma racional; y un plano social que podría definirse como la función que la filosofía presenta para desmontar aquellos discursos o representaciones de la realidad que no se encuentran suficientemente demostrados y que se arrojan la definitividad y la versión única de la realidad, siendo funcionales a los intereses de los grupos dominantes.

Dicho en otras palabras, la filosofía tiene como función teórica explicar racionalmente la realidad del presente, señalando las causas que determinan los fenómenos y problemas más diversos que se plantean en nuestro tiempo; pero también tiene una función social que se define como el desmantelamiento de aquellas ideologías que obstaculizan una comprensión efectiva de esa realidad y la potencial gestación de alternativas que la transformen, tomando claramente una posición respecto a la lucha política en donde se desarrollarán esas mismas alternativas.

Pensar a la filosofía como un saber explicativo ajeno a estas condiciones fundamentales es pervertirla de antemano y hacer de ella un refinado mecanismo ideológico que en nada contribuye a

esclarecer los principales problemas y fenómenos complejos que nuestro tiempo y nuestra sociedad presentan.

Es hora, pues, de que la filosofía reconstruya su vínculo con la sociedad para hacer de ella un instrumento de análisis y de crítica realmente efectivo y necesario.

## 6. EL ASEDIO A LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

El asedio a la filosofía continúa en un país que, paradójicamente, no puede explicar su historia sin la contribución que la filosofía ha hecho a su desarrollo político, cultural y educativo. México es un país de filósofos, un país que ha generado como ningún otro país de Hispanoamérica un refugio y un soporte institucional para el impulso de la investigación y el desarrollo de la reflexión filosófica.

Esto no lo pueden decir en países como Venezuela, Colombia, Brasil, o incluso Argentina; España quizás es el otro gran referente que a través de instituciones legendarias como el Ateneo de Madrid y una sólida tradición que remite a pensadores, académicos, intelectuales y divulgadores, ha mantenido vivo el fuego de la filosofía, aun con el precedente del asedio que contra sus pensadores hizo el franquismo en 1939, los obligó a salir de su país y buscar un refugio en otras latitudes del globo.

Y otra vez fue México, a través del gobierno nacionalista de Lázaro Cárdenas y de la gestión diplomática del ateneísta mexiquense Isidro Fabela, el país que brindó las condiciones necesarias para recibir a todos aquellos pensadores hispánicos asediados, e incluso los dotó de una sede institucional para que continuaran con sus trabajos teóricos y sus investigaciones.

Así nacieron instituciones fundamentales e imprescindibles en la historia contemporánea de nuestro país, como La Casa de España en México, que bajo la dirección de Alfonso Reyes, y de Daniel Cosío Villegas después, se transformó en lo que hoy conocemos como El Colegio de México.

Asimismo, de ese torrente de exiliados provenían filósofos ya consumados y con una obra teórica a sus espaldas, como José Gaos, Wenceslao Roces y Joaquín Xirau, entre otros, quienes junto a los jóvenes en formación, como Adolfo Sánchez Vázquez o Ramón Xirau, y aunados al esfuerzo intelectual que ya había iniciado la formidable generación del Ateneo de la Juventud, con el filósofo mexicano José Vasconcelos a la cabeza —quien además, para escándalo de propios y extraños, fundó la Secretaría de Educación Pública en 1921— acrecentaron la importancia de la filosofía en México, además de que propiciaron su consolidación institucional como disciplina teórica.

A esa generación de exiliados debemos que la filosofía en cuanto tal se haya profesionalizado en México y se haya sistematizado y alcanzado un rigor que la legitimaba ya como una disciplina plenamente consolidada en nuestro país, gracias a que por el influjo de la escuela historicista de Gaos —alumno predilecto de Ortega y Gasset—, se hizo posible la aparición de dos tendencias filosóficas o dos corrientes que al día de hoy se encuentran vigentes o al menos han marcado la impronta de reflexiones ulteriores, como la corriente latinoamericanista fundada por Leopoldo Zea —estimulada y fortalecida posteriormente por el exilio latinoamericano de los años setenta— y la corriente historicista que se concretó a través de la reflexión en torno al ser del mexicano y que encontró en el pensamiento de Samuel Ramos, primero, y del grupo Hiperión después, un importante impulso que a su vez generó resonancias en obras tan fundamentales como *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, por ejemplo.

También de este influjo se logró la consolidación de una corriente filosófica que hoy ya constituye una de las tradiciones de

pensamiento por excelencia en nuestro país: el marxismo, que de la mano del pionero Eli de Gortari, y quizás antes que él del también discípulo de los ateneístas Vicente Lombardo Toledano, dotaron de las condiciones para formar a pensadores tan destacados como Adolfo Sánchez Vázquez, quien es un referente ineludible para analizar el desarrollo del marxismo en nuestro país: desde su alumno Carlos Pereyra hasta quien fuera su ayudante de cátedra a mediados de los setenta, Bolívar Echeverría, recientemente fallecido.

Hoy se quiere desconocer ese legado de la filosofía en México a través de una torpe visión tecnocrática de la educación que, de manera servil y obtusa, se busca aplicar aquí con las mismas recetas de una educación por competencias que no es más que la expresión ideológica del modelo económico neoliberal.

La historia es ya conocida: en mayo de 2009 el gobierno federal publicó un decreto en el *Diario Oficial de la Federación* que crea un bachillerato nacional único y de paso reestructura su plan de estudios en cuatro áreas disciplinarias: matemáticas, ciencias naturales, ciencias sociales y comunicación.

De entrada, esta nueva reestructuración del plan de estudios omitía la inclusión del campo disciplinario de las humanidades que tan alta significación ha tenido en la historia cultural de México, pero no solo eso, sino que la materia de Historia se integraba al campo de las ciencias sociales y la de Literatura al campo de la comunicación. La filosofía de plano desaparecía y la planteaban como una materia “transversal”, aunque sin la obligatoriedad de ser impartida.

El escándalo fue mayúsculo y la comunidad filosófica nacional, en voz de sus organizaciones, cuerpos académicos y estudiantes, se opuso a tal tentativa de reforma a la educación media superior, y obtuvo el apoyo de la comunidad intelectual, artística y científica de México.

La SEP, ante la presión mediática, reculó y firmó el acuerdo 488 con los representantes del Observatorio Filosófico de México, que consistía en ampliar el campo disciplinario de “Ciencias Sociales” como “Ciencias Sociales y Humanidades”, y plantear la

obligatoriedad de la enseñanza de disciplinas filosóficas en al menos cuatro semestres. Ante ese acuerdo, los integrantes del Observatorio consideraron que el peligro estaba disuelto y que ahora tenían que trabajar en la formación didáctica de los profesores y en la conformación curricular de los contenidos de la materia.

Sin embargo, a lo largo de todo el año 2010 el acuerdo 488 pasó de ser una buena intención formal y nunca se llevó a la práctica por parte de la SEP. Ante esa situación, el secretario de Educación Pública, Alonso Lujambio, con la frivolidad e insensibilidad que lo caracterizaba, no tuvo siquiera un gesto de atención para con los representantes del Observatorio Filosófico y se desentendió del asunto. Posteriormente comentó que las telenovelas son un instrumento fundamental de la educación en México, lo que sugiere que al titular de Educación Pública lo seducían más las telenovelas producidas por Juan Osorio que la filosofía y su significado histórico en la evolución política y cultural de nuestro país.

También, claro está, Lujambio seguramente desconocía el legado y la obra de un filósofo mexicano como José Vasconcelos, quien además de fundar el despacho que de manera tan vergonzante ocupó aquel, tenía una concepción nacionalista e integral de la educación, y no la miopía tecnocrática y apátrida de la que adolecía el politólogo metido a secretario de Estado.

Ante un escenario en verdad tétrico, no quedaba más que alzar la voz para exigir el pleno cumplimiento del acuerdo 488 que estableciera la obligatoriedad plena de la enseñanza de la filosofía en el bachillerato nacional, así como convocar a toda la población mexicana a que en cuanto plaza se presentase Lujambio para promover uno de sus “libros” –coartada estratégica para mostrarse como candidato presidencial– se le hiciera el intercambio por un libro de filosofía escrito por nuestros pensadores, además que de una manera festiva pero enérgica se le hiciera ver la necesidad de cumplir con el acuerdo que su Secretaría firmó y que desconocía.

Como indica el último comunicado del Observatorio, “la comunidad filosófica nacional advierte que el incumplimiento del

acuerdo 488 no solo es una violación a los acuerdos oficiales sino también un atentado en contra de la formación humanística de millones de jóvenes”.



## 7. MARXISMO CRÍTICO EN MÉXICO

Examinar y exponer con rigor teórico las principales ideas de dos pensadores ya imprescindibles en el panorama actual de la filosofía en México es una labor no solo encomiable, sino más que necesaria para los estudiosos de la filosofía en nuestro país. En tiempos en los que se cuestiona de manera abierta la importancia de la filosofía en la formación educativa de los mexicanos, debemos más que nunca reivindicar una tradición filosófica que se ha mantenido constante y que ha contribuido de manera clara al desarrollo de la cultura nacional y de la filosofía misma, enriqueciéndola y ampliando sus perspectivas.

Eso es lo que realiza Stefan Gandler en el libro *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (2007). El volumen contiene una importante aproximación a la obra de los dos filósofos marxistas mencionados, que desde las coordenadas del pensamiento crítico han desarrollado una teoría que sienta las bases de una práctica política y de una concepción materialista de la cultura con afanes universales, aunque nacida de circunstancias e improntas históricas muy concretas.

Además de referir semblanzas muy completas de los pensadores expuestos, Gandler plantea con claridad y con soltura los más emblemáticos tópicos de las filosofías de ambos autores, entre los que

destacan el concepto de “praxis” del pensador hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, así como la peculiar teoría de los *ethos* históricos de la modernidad desarrollada por Bolívar Echeverría.

De igual forma, en el libro se examina detenidamente los entrecruzamientos de ambas filosofías, así como los antecedentes teóricos que ostentan y las consecuencias que se siguen de cada uno de sus planteamientos, así como las contribuciones a la filosofía en general y al marxismo en particular. Por ejemplo, la filosofía de la “praxis” enarbolada por Sánchez Vázquez plantea en última instancia la necesidad de consumir una transformación social en un horizonte democrático que permita alcanzar un orden político igualitario, mientras que la crítica a la modernidad, y a los mitos que la conforman, de Bolívar Echeverría, deja abierta la posibilidad de pensar la modernidad más allá del modo capitalista de producción.

El texto de Gandler tiene la virtud de exponer de manera detallada los principales conceptos de cada una de las filosofías analizadas y de compararlos con sus referentes históricos, además de ofrecer una panorámica general del tema en cuestión y brindar una excelente bibliografía crítica de cada uno de los autores. Quizá lo que debería reprochársele es la proliferación de citas a pie de página que dificultan la lectura, y la hacen un tanto menos fluida.

Aunque también es pertinente señalar otras observaciones de carácter crítico: en primer lugar, el criterio según el cual Gandler ha elegido el estudio de las obras de Sánchez Vázquez y de Echeverría se basa en la supuesta independencia del pensamiento de estos respecto a todo tipo de instituciones de poder, como la iglesia o el socialismo soviético, con lo cual descarta el estudio de la obra de Enrique Dussel, ya que según su perspectiva cuenta con el apoyo de la estructura de poder de la iglesia católica; o de Vicente Lombardo Toledano, a quien además de identificarlo con el marxismo dogmático lo asocia con el socialismo soviético.

Más consistente es su argumento en cuanto a que los eligió debido a que en torno a su obra no se han realizado estudios importantes en el extranjero, particularmente en Europa, planteando

acaso una primera aproximación al concepto de “eurocentrismo” que tampoco se encarga de desarrollar ni de clarificar a lo largo de su libro, y que resulta más que problemático.

Además, las referencias acríicas al zapatismo a lo largo de toda la obra van a contrapelo del riguroso trabajo de investigación y análisis que lleva a cabo, ya que pareciera que el movimiento político neozapatista del sureste de Chiapas es el nuevo sujeto de la historia, que encarna la verdad última de la transformación política y que no ha cometido ningún error en lo que lleva de existencia.

A pesar de esas observaciones, que requerirían más páginas para ser expuestas y debidamente fundamentadas, es indispensable leer el libro de Gandler para acercarse en forma crítica a la obra y a las aportaciones teóricas a la filosofía mundial de dos pensadores exiliados que hicieron de México su patria y su centro de reflexión.



## 8. DESCARTES POLÍTICO, O DE LA RAZONABLE IDEOLOGÍA

Mucho se ha dicho sobre Antonio Negri en los últimos años: que si su propuesta teórica es utópica, que si los principios en los que descansa son contrarios al marxismo, o que si el concepto de multitud que despliega –tomado directamente de Spinoza– es insuficiente para referirse al sujeto político que cuestionará y abolirá el orden establecido; lo cierto es que el filósofo italiano ha desarrollado una sugerente propuesta filosófico-política que intenta, al menos, constituirse en una alternativa radical al sistema global capitalista.

Además, el paso de Negri por la cárcel a finales de los años setenta, acusado de ser el ideólogo de las Brigadas Rojas italianas y de haber estado involucrado en el secuestro y asesinato del presidente demócrata-cristiano Aldo Moro, hizo de este pensador un *ave raris* en el panorama de la filosofía de los años venideros, ya que si bien es atípico que un filósofo produzca –al menos en una época signada por el confort que despliega la academia– desde lugares no convencionales y alternos a las universidades, el hecho de que haya desarrollado en la cárcel tres importantes obras surgidas de la lectura directa de Spinoza, Leopardi y el libro bíblico de Job, lo coloca en una situación más anómala todavía.

Sin embargo, también hay que señalar que ejemplos de ello, desafortunadamente, no son pocos en la historia de la filosofía, siendo quizás uno de los casos más escandalosos y paradigmáticos del siglo XX el de Antonio Gramsci –fundador del Partido Comunista Italiano–, quien fue confinado a prisión por órdenes de Mussolini hasta el día de su muerte.

*Descartes político, o de la razonable ideología* es un libro publicado por la editorial Feltrinelli por primera vez en Italia en 1970 –nueve años antes del ingreso de Negri a prisión– y constituye un análisis de carácter crítico de la filosofía cartesiana sometida al contexto histórico y político de su tiempo. Además, es el primer libro del filósofo italiano que hasta ese momento había centrado su trabajo “en la profundización crítica del marxismo” y en estudios sobre el movimiento obrero en Italia.

La editorial Akal, en su colección *Cuestiones de Antagonismo*, ofrece por primera vez al público en castellano la traducción y publicación de esta obra primigenia de Negri, en donde ya se encuentran las nociones teóricas que desarrollará en el resto de sus libros, pero, sobre todo, el método que el italiano habrá de seguir en sus investigaciones a lo largo de las décadas posteriores: “este *Descartes político* no es solo un libro sobre Descartes, sino un libro de método” (Negri, 2008, p. 20).

En el libro se explora la filosofía cartesiana a través de las nociones de la metáfora y de la memoria. Para Negri, la memoria es vital porque juega en el pensamiento de Descartes la función de un anhelo nostálgico por el proyecto humanista que se perfiló desde el renacimiento italiano hasta bien entrado el siglo XVII, justo en el momento en el que entra en crisis debido al antagonismo que presentan las relaciones de producción, entonces prevalecientes, con las fuerzas productivas que planteaban un ascenso paulatino de la burguesía como clase hegemónica.

Además, el discurso metafórico que lleva a cabo Descartes se encuentra plenamente inscrito en esa memoria de la experiencia humanista que plantea una continuidad que no logra del todo

consolidarse debido a las transformaciones que experimenta esa época de transición política y social, que propiamente podemos identificar con la modernidad y su crisis.

Por si eso fuera poco, Descartes plantea –al menos en la primera etapa de su obra–, de acuerdo con Negri, una concepción unívoca del ser, ajena a los dualismos y a las concepciones equívocas de este, que desemboca en una imagen productiva del ser que se identifica inmediata y casi espontáneamente con la verdad, contrastando con las interpretaciones tradicionales de la filosofía cartesiana.

Asimismo, la metáfora es empleada en el discurso cartesiano, según Negri, como la expresión directa de ese ser unívoco que se goza en su plenitud y que es el punto del que parte Descartes para articular un discurso que, al recuperar imágenes como las de la “máquina”, el “camino”, la “casa” o el “árbol”, tiene el objetivo de impulsar la hegemonía intelectual y política de la clase emergente y revolucionaria de aquella época: la burguesía.

Algunos de los aspectos que más llaman la atención del estudio son las tesis que intenta demostrar y que se expresan a manera de mapa de lectura en el prólogo de la obra: en primer lugar, para Negri, toda metafísica es una ontología política, es decir, toda propuesta genuinamente filosófica, como es el caso de la filosofía cartesiana, se inscribe en un contexto determinado por las luchas políticas que los distintos sectores de una sociedad establecen por imponer su dominio; ante esto, toda propuesta teórica de carácter tentativamente abstracto que fija una posición sobre el ser se presenta determinada por estas relaciones políticas y sociales que, consciente o inconscientemente, son asumidas en sus líneas fundamentales.

De la misma forma, la segunda tesis que aventura Negri se cifra en la idea de que la consagración de toda ontología se basa en la eficacia del dispositivo político que la impulsa, y que en la filosofía de Descartes se demuestra con claridad debido a que su pensamiento se opone a “la continuidad teológico-política de la filosofía medieval” y, a su vez, se distancia de “las teorías mecanicistas y absolutistas a la Hobbes” (p. 5).

También señala que ningún periodo histórico presenta una alternativa unívoca, sino que estas se van configurando en razón de la eficacia del dispositivo político de las distintas ontologías que se presentan para estos fines y de las relaciones antagónicas que establecen entre ellas en un momento cultural específico; así, la llamada “filosofía de la manufactura” del siglo XVII no se presenta como un bloque unitario, sino como la suma de todas las alternativas que en un momento dado se plantearon para dar una solución a la crisis política y cultural de la época, prevaleciendo –por distintas razones que el autor enumera en su estudio– la filosofía cartesiana.

Por último, sostiene Negri que toda investigación filosófica sobre una ontología clásica tiene como objetivo trazar líneas paralelas para pensar el presente y buscar en él las alternativas requeridas. Todo eso hace de *Descartes político* un libro indispensable que además de auxiliarnos a rastrear genealógicamente la obra de un pensador contemporáneo como Negri, nos ayuda a comprender los orígenes de la filosofía moderna y su desarrollo hasta nuestros días.

También hay que señalar que los planteamientos de Negri no son tan novedosos como parecerían, y que ya algunos pensadores mexicanos como Jaime Labastida han explorado estas tensiones teóricas en libros fundamentales, como *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, publicado en los años sesenta –antes de la aparición del libro de Negri– por la editorial Siglo XXI.

De cualquier forma, el libro de Antonio Negri tiene la virtud de examinar con pulcritud y con imaginación crítica una época decisiva para la comprensión política e ideológica de nuestro presente, a través de la expresión teórica de uno de los pensadores que han unido su nombre de tal modo a la modernidad que su omisión resultaría ya imperdonable.

## 9. GADAMER Y LAS HUMANIDADES EN MÉXICO

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) desarrolló una peculiar propuesta hermenéutica inscrita en una reflexión general sobre el lenguaje que posibilitó, a su vez, una nueva comprensión del concepto de verdad y planteó una diferencia metodológica de fondo con el positivismo. Asimismo, formuló una singular concepción de la racionalidad como aquel horizonte que se afianza fundamentalmente a través del diálogo y con una inacabada discusión con lo que el denominó la “tradicición”.

Justo porque Gadamer es ya un autor fundamental e indispensable para comprender el devenir histórico de la filosofía en el siglo XXI, se organizó en torno a su figura un Congreso Internacional en la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL-UNAM) –exactamente dos años después de su muerte– en el que participaron académicos provenientes de España, Canadá, Francia, Colombia, Venezuela y Argentina, entre otros países, con el propósito específico de reflexionar sobre la relación del autor de *Verdad y Método* con ese conjunto de saberes y de disciplinas teóricas identificadas con el nombre de “humanidades”.

Ahora los trabajos presentados en ese congreso han sido agrupados y publicados por la FFYL-UNAM en dos sendos volúmenes que recogen importantes consideraciones sobre el filósofo alemán

desde los campos de la ontología, el lenguaje, la estética, la historia, la filosofía misma y las ciencias sociales.

El primer volumen de ellos, coordinado por Mariflor Aguilar y María Antonia González Valerio, acopia los trabajos que abordan, entre otros temas, la relación del filósofo alemán con las humanidades desde los campos de la ontología, la ética y la estética; el segundo de los volúmenes, compilado por Raúl Alcalá y Jorge Reyes, recoge los ensayos que ponen el énfasis en la filosofía, la historia y las ciencias sociales.

Así, el recorrido teórico por la obra del autor de *Verdad y Método* que realizan cada uno de los autores de estas dos compilaciones se centra particularmente en aquellos aspectos problemáticos que se desprenden de la propuesta hermeneútica de Gadamer, tales como el supuesto relativismo que se seguiría de sus postulados en torno al novedoso concepto de verdad que ofrece, así como las consecuencias políticas y prácticas de su planteamientos filosóficos.

Además, se registran importantes disertaciones sobre la tensa relación entre la ontología y la ética, y el peso de conceptos caros en su filosofía como “formación”, “fusión de horizontes” y “prejuicios” que han determinado y ratificado una concepción y reivindicación de las humanidades como ese legado que se encuentra a la mano de cualquier persona “común y corriente” que habite y se desplace en el mundo.

Precisamente, lo que llama la atención en el planteamiento de Gadamer es la idea de que las humanidades, como un conjunto de saberes y prácticas, no son el patrimonio exclusivo de filósofos e intelectuales, sino que más bien son esa base o visión del mundo (*weltan chaung*) de la que parten los prejuicios y las acciones del hombre cotidiano de la modernidad.

De esta manera, en la reflexión que se hace sobre la ontología –correspondiente al primer volumen– destaca, entre otros, el análisis que desarrolla Jean Grondin, en el que aborda desde un aspecto problemático la llamada “fusión de horizontes”, asentando que esta no implica un desplazamiento hacia un supuesto estado privilegiado

de comprensión –ya sea un desplazamiento hacia el pasado o una reducción hecha desde el presente–, sino que la “fusión de horizontes” implica un encuentro de sentidos que se funden en el momento en que acontece el fenómeno de la comprensión, originando una verdad nueva identificada como “acontecimiento”.

Así también, Greta Rivara advierte sobre las coincidencias existentes entre la obra de Ortega y Gasset y algunas de las intuiciones gadamerianas –sobre todo a través del concepto de la “vida”–, aventurando que quizás haya sido un alemán el que nos ha enseñado “que la filosofía castellana ha hablado siempre el idioma de la hermenéutica” (Aguilar y González, 2008, p. 104). De la misma forma, Teresa Oñate explora en su ensayo ese vínculo presente en la filosofía de Gadamer y la de Aristóteles, afirmando que la hermenéutica se nutre de –y ella misma implica– la actualización de la tradición dialógica de los clásicos griegos.

De esta manera, los ensayos reunidos en el apartado de la ontología y el lenguaje se complementan de una forma natural, ya que el denominado giro lingüístico que Gadamer propició –junto con otros pensadores en el pasado siglo– en la conformación de los horizontes de la filosofía contemporánea, es la base de la que parte su reflexión sobre la relación del hombre con su prójimo y con el mundo, así como del contexto histórico del cual inevitablemente forman parte.

En ese sentido, la ponderación que lleva a cabo Carlos Emilio Gende al respecto no podría ser más oportuna al asentar que “el giro lingüístico, a partir de Gadamer, no puede ser evaluado prescindiendo de su alcance ontológico, es decir de su descripción del lenguaje como saber del mundo” (Aguilar y González, 2008, p. 108).

Equivalentes tratamientos del tema se suceden en el resto de los trabajos que abordan este mismo aspecto, por ejemplo, Erika Lindig y Ana María Martínez de la Escalera sostienen que el papel que juega la tradición en el planteamiento hermenéutico de Gadamer es decisivo para la recuperación de una dimensión auténticamente política que permita hacer efectiva una articulación

de la memoria como ese horizonte emergente de comprensión del presente y del otro.

En lo que respecta a la estética, Federico Álvarez, provocadoramente medita sobre el peso de la hermenéutica gadameriana en la “muerte del autor” –estimulada, por lo demás, por el estructuralismo francés de los años sesenta–, dejando abierta la probable relación del pensamiento de Gadamer con esas corrientes teóricas que redujeran las obras literarias o filosóficas a meros textos “desencarnados” de referencias biográficas o intencionales del autor.

Cabe destacar que los ensayos que constituyen la tríada de este primer volumen establecen una línea de continuidad que permite intercambiar los textos en cualquier orden de lectura posible, ya que como lo señalan las coordinadoras en el prólogo de la edición: el lenguaje, para Gadamer, es el lugar privilegiado en donde se manifiesta el ser, y este se proyecta con mayor plenitud en el espacio de la obra de arte.

De tal suerte, el segundo volumen de *Gadamer y las humanidades* (Alcalá y Reyes, 2008) reitera los puntos nodales que el primero establece, pero, sobre todo, enfatiza las consecuencias prácticas de la ontología hermenéutica gadameriana; esto es, fija su mirada en los efectos que el planteamiento filosófico de Gadamer genera en la política y en el desarrollo de las ciencias sociales.

De estos ensayos destaca, sin lugar a dudas, la intervención de Ambrosio Velasco que recupera el debate que sostuvo Gadamer con Jürgen Habermas en la década de los setenta, y llega a la conclusión de que la propuesta hermenéutica de Gadamer –con su saludable insistencia en el diálogo como vía para resolver las diferencias inevitables que proyectan las distintas tradiciones– permite avanzar de una manera realista en la recuperación de un sentido humanista y dinámico de la tradición y de los prejuicios que puede servir, a su vez, para transformar políticamente a las sociedades y a los Estados; aunque también señala que las observaciones críticas que realiza Habermas a esas mismas nociones, son más que pertinentes para que esta recuperación de la tradición pueda ser lo más genuina y

productiva posible, al hacerla consciente –también– de sus limitaciones y sus insuficiencias.

Así pues, los dos volúmenes de *Gadamer y las humanidades* son un minucioso y detallado análisis de los principales tópicos de esa propuesta teórica que se identifica sin más con la “hermenéutica”; además de ser un atractivo y abundante arsenal para aprovisionarse de aquellos elementos teóricos que permitan adentrarse en los insospechados horizontes de un pensador que se ha hecho ya, en el siglo XXI, una referencia ineludible.



## 10. THOREAU Y EL ELOGIO DE LA DESOBEDIENCIA

Podemos hacer el compendio de los más diversos elogios que se han escrito o suscrito a lo largo de la historia de la humanidad: se ha exaltado a la locura, a la vagancia, a la templanza, incluso a la traición. Pero de todos estos panegíricos, es notable resaltar que no se ha realizado ninguno para la exaltación de aquellos valores que se consideran indispensables en cualquier empresa que busque organizar a la sociedad y hacerla perdurable.

Tal pareciera que ese tipo de valores no se cuestionan ni mucho menos se problematizan: sencillamente se dan por supuestos y se asientan como algo normal que nadie estaría en condiciones de poner en duda. Se trata de valores como la obediencia, el respeto, el orden, la paz, nociones fundamentales como principios de construcción de una sociedad robusta y que desee perseverar en ella misma, como quería Spinoza, pero que también pueden convertirse en meros conceptos huecos, sin un referente material que los respalde, y que tan solo justifiquen un régimen de dominación o una sociedad en franca decadencia.

Por eso, si partimos de la idea –como señalaba Freud– de que no hay civilización sin represión, es razonable argumentar a favor de conceptos que exaltan la conservación del estado de las cosas y que mediante la obediencia a la autoridad, el respeto a la ley, la

sumisión a las instituciones, la resignación o la conformidad se fomenta en la conciencia de cada individuo la idea de un orden que debe mantenerse.

Así pues, ante esa escala de valores tan aplastante, ¿cómo pensar la desobediencia de manera elogiosa si es un valor que ha sido tomado como negativo en la escala axiológica del mundo moderno que postula orden, progreso y paz? ¿Es acaso posible exaltar la rebeldía, la falta de servidumbre y la confrontación a un estado de injusticia, para plantear una ética o una política perdurable?

Ese era el dilema de Henry David Thoreau en 1848, justo cuando la inminencia de la guerra civil norteamericana pendía ya sobre una sociedad esclavista que amenazaba con quebrarse si no se tomaban decisiones realmente radicales que la reestructuraran y la proyectaran como una nación exitosa y próspera en la segunda mitad del siglo XIX.

Asimismo, la invasión del gobierno norteamericano a México—entre 1846 y 1848—cimbró fuertemente la consciencia de Thoreau, a tal grado que no pudo eludir las cuestiones fundamentales que se planteaban de manera contundente en aquel momento: ¿Cuándo una guerra es injusta y pierde toda razón de ser? ¿Cuándo está plenamente justificado rebelarse en forma abierta contra un gobierno que no sirve y que solo envilece a los hombres, convirtiéndolos en meras máquinas de guerra o en imbéciles que no son capaces de pensar por su propia cuenta? ¿Cuándo la desobediencia se impone como un deber en la conciencia de los hombres?

En *Desobediencia civil*, Thoreau realiza un brutal elogio de la desobediencia que nace de la toma de consciencia de una situación de injusticia intolerable, manifestada en el esclavismo, la corrupción y la avaricia solapada por un gobierno que además de saquear a una nación entera y de someter a otra, no representa verdaderamente a nadie.

Para Thoreau, “el mejor gobierno es el que gobierna menos”. De esta manera reivindica los principios de un pensamiento libertario que tiene en Etienne de la Boétie a uno de sus más conspicuos

precursores, ya que en esa frase resuena la contundente afirmación del pensador francés de que todos los hombres nacen libres e iguales y que si bien todo gobierno es nefasto, el “gobierno de uno” es el peor de todos no solo porque anula la esfera pública, sino esencialmente porque envilece a los hombres hasta dominarlos por completo.

Tanto Thoreau como De la Boétie intentan fundamentar una sociedad en donde un gobierno no solo no sea posible, sino innecesario. Pero más allá de valorar si estas ideas son realmente probables de llevarse a cabo o no en sociedades cada vez más complejas y masivas, como son las del siglo XXI, lo realmente seductor del pensamiento de ambos autores es que plantean la idea de una libertad absoluta en el hombre que no ve un límite en ninguna parte, ya que la cooperación es una forma de continuar la libertad por otros medios y nunca de negarla.

En el caso de Thoreau, el filósofo de Massachusetts, la propuesta es más realista. No pide que desaparezca el gobierno ni que se reduzca a lo mínimo, aunque él estaría dispuesto a esa posibilidad –“yo digo que el mejor gobierno es aquel que no gobierna en absoluto” (Thoreau, 2007, p. 84)–, sino que se constituya de manera democrática en el brazo ejecutor de la voluntad del pueblo.

Y aquí viene el primer gran escándalo que sitúa a Thoreau como una anomalía en el pensamiento político, pero fundamentalmente como un visionario de una teoría de la democracia que no ha sido aún atendida y examinada de manera rigurosa.

Thoreau no es un anarquista, sabe muy bien que “la mayoría de los gobiernos son, a menudo, y todos, en cierta medida, un inconveniente” (Thoreau, 2007, p. 85), pero es consciente de que es utópica la idea de prescindir de todo gobierno cuando los hombres no están preparados para una sociedad de esa naturaleza.

Por esa razón, Thoreau prefiere una democracia, ya que es el tipo de gobierno que se conforma por el principio de mayoría, pero para que esa mayoría realmente sea efectiva debe estar constituida por individuos conscientes, que sean capaces de hacer uso de su propia razón y deliberar sobre los grandes dilemas de su sociedad y su época.

Dicho en otras palabras, para Thoreau el principio de mayoría es condición necesaria, pero no suficiente para la conformación de una democracia, pues para que esta sea auténtica se requiere que cada uno de los hombres que constituyan a la mayoría sean verdaderamente conscientes y actúen de acuerdo con lo que marca su razón y a lo que indica su consciencia.

En ese sentido, para Thoreau la consciencia es aquello que hace que los hombres sean lo que son y no meros autómatas u homúnculos, y justo por ello es necesario ser primero hombre y después ciudadano, ya que “lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia” (Thoreau, 2007, p. 87), y esta se fomenta solo a través del uso de la consciencia y no de la obediencia ciega.

Y aquí se impone una dimensión estratégica del pensamiento de Thoreau, ya que niega aquella máxima socrática que establece como preferible padecer una injusticia antes que cometerla. Para Thoreau no es preferible en ningún caso padecer injusticia alguna, sino que el deber de todo hombre que haga realmente uso de su consciencia es oponerse a toda ley o situación injusta, aun teniendo que desobedecer a las leyes, al gobierno y al Estado.

Así, ante una ley o gobierno que propicie y tolere una situación de injusticia no solo tenemos el derecho a rebelarnos, sino el deber moral y político de desconocerla y oponernos a ella de manera clara y decidida. Por eso, el filósofo de Concord señala: “Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el derecho a negar su lealtad y a oponerse al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia sean desmesurados e insoportables” (Thoreau, 2007, p. 90).

De esta manera, la desobediencia se convierte en un imperativo ético, ya que lo inmoral sería seguir obedeciendo a un gobierno que mantiene una ley injusta, particularmente una situación de esclavitud que reduce al hombre a ser un mero instrumento de otro hombre, y con ello a todos los individuos de esa sociedad a ser siervos de un gobierno, cuando debería ser al revés.

Igualmente, Thoreau lanza una crítica despiadada a la democracia norteamericana realmente existente del siglo XIX, cuyo modelo

aún prevalece en aquel país e incluso se ha exportado a países como México con consecuencias lamentables. Señala que en esa democracia norteamericana solo deciden los dueños de los grandes medios corporativos de opinión pública, quienes en alianza con los partidos políticos eligen a votación cerrada a los candidatos presidenciales que competirán por el “voto popular” de los norteamericanos. El resultado de ese contubernio es una democracia artificial comprada por los grandes intereses corporativos y financieros, en donde los ciudadanos quedan excluidos de la toma de decisiones, y el individuo completamente obliterado de la realidad social y política.

Por ello, para Thoreau la democracia basada en el mero principio de mayoría no garantiza el ejercicio de un poder racional y popular, sino más bien la continuación de un proceso de envilecimiento por el cual los hombres se embrutecen más, al grado de llegar a ser los instrumentos de esos medios corporativos y, con ello, meros “remedos de hombres”.

El hombre, pues, tiene que volver a su individualidad para separarse de la masa y dirigir su acción contra aquellas amalgamas institucionales que le impiden ejercer su libertad, pero sobre todo hacer valer su consciencia, ya que para Thoreau vale más una minoría consciente y decidida a cambiar un estado de cosas injusto, que una masa atemorizada y conformista que siempre preferirá la comodidad de su miseria antes que la desobediencia y las consecuencias que se puedan seguir de esta.

Por eso, para el pensador norteamericano, “la mayoría de uno” es siempre más efectiva que la masa abierta o cerrada, ya que basta un solo hombre o un puñado de auténticos hombres decididos y conscientes para que mediante su acción —ya sea liberando a sus esclavos o negándose a pagar impuestos con los que se financiaría una guerra de invasión—, generen cambios favorables, o al menos abonen para que en algún momento esos cambios se hagan efectivos. Aquellos hombres pasivos y conformistas que prefieren seguir con su modo habitual de vida nunca serán dignos de ser llamados hombres y mucho menos encabezarán un proceso de reforma en la sociedad.

De esta manera, el alegato por el individuo que hace Thoreau en *Desobediencia civil* para que se manifieste en toda su materialidad y se haga visible como elemento imprescindible de todo gobierno, es una de las enseñanzas más honradas y enérgicas en la historia del pensamiento por recuperar una dimensión vital de la existencia humana.

Decía Sócrates que una vida sin examen no merece la pena de ser vivida. Para Thoreau, una vida sin la posibilidad de hacer valer la consciencia individual nunca será libre, y sin libertad, la existencia del hombre nunca será auténtica. La única manera en que el hombre puede reconocerse a sí mismo es en su individualidad, dimensión irreductible de su existencia que siempre será irrepetible y única, y quizá por ello siempre subversiva, siempre reacia a cualquier tipo de uniformidad, siempre fiel a la desobediencia.

**SEGUNDA PARTE**

**SOBRE POLÍTICA Y DEMOCRACIA EN MÉXICO**



## 11. LOS INTELECTUALES Y EL ESTADO EN MÉXICO

¿La noción de intelectual todavía tiene algún sentido en pleno siglo XXI? Si lo tiene aún, ¿cómo puede entonces replantearse o concebirse? Tan solo recordemos que el concepto de intelectual tiene una fuerte tradición que se remonta al período de la Ilustración, cuando Voltaire definía que su principal función era la crítica, aquella facultad que posibilitaba realizar, en términos de Kant, el examen de los límites de la razón o, como lo plantearía Marx en coordenadas completamente distintas tiempo después, el cuestionamiento radical de todo lo existente. Lo cierto es que la categoría de intelectual remitía a una separación de lo manual o artesanal respecto de aquellas actividades realizadas fundamentalmente por el intelecto, estableciendo una falsa distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual.

La gran aportación de Antonio Gramsci en este rubro fue la de desmontar esa falsa dicotomía y señalar que incluso en el trabajo manual más degradado existe la incidencia, aunque sea mínima, del intelecto. De tal manera que para Gramsci la categoría de intelectual tiene un sentido completamente distinto: ya no se apelaría a la idea tradicional del intelectual configurado por el artista, el filósofo o el literato, sino a aquellos profesionistas cuya función principal es la de dar cohesión y homogeneidad al grupo social del cual forman

parte, con la finalidad de que ese grupo asuma un papel protagónico y dirigente en la sociedad.

Para tales efectos, el intelectual moderno –en palabras de Gramsci– puede ser lo mismo un empresario o un dirigente político, un técnico o un militar, siempre y cuando articule una serie de ideas y de acciones con la mira de convertir al grupo al que se adscribe en el grupo hegemónico. En ese sentido, el intelectual que asume estas tareas de manera consciente se convierte en un intelectual orgánico, mientras aquellos que solo reproducen las tareas asignadas por un grupo social determinado, sin asumir una consciencia plena de estos procesos, serán sencillamente intelectuales o profesionistas vinculados a estos grupos o clases de manera adyacente, aunque con su acción contribuyan a la hegemonía del grupo con el que trabajan sin que necesariamente pertenezcan a él.

De ahí la importancia de que los intelectuales asuman un papel cada vez más consciente de su función en la sociedad, y sobre todo del grupo social del que forman parte, ya que solo de esa manera el intelectual estará en condiciones de vincularse en forma orgánica a los procesos históricos y asumir, en consecuencia, una cabal posición política.

Así pues, lo que se puede afirmar del estado de los intelectuales de izquierda en México es que hasta los años setenta e incluso ochenta se encontraban en la misma posición descrita por Gramsci: asumían una vinculación orgánica con los movimientos populares. De todos ellos cabría destacar al filósofo Carlos Pereyra, quien además de desarrollar una importante labor académica y de investigación teórica como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, también se dedicó a desarrollar una intensa actividad política al vincularse de manera orgánica con la Tendencia Democrática del Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (SUTERM), encabezada por Rafael Galván en los setenta, y la conformación del Movimiento de Acción Popular (MAP), que fue uno de los grupos que integraron el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) y más tarde el Partido Mexicano Socialista (PMS) en los ochenta.

Carlos Pereyra pertenecía a una generación de intelectuales que se agruparon en torno a la revista *Cuadernos Políticos* de 1974 a 1990, cuya principal finalidad era la de estimular el trabajo teórico para presentar nuevas alternativas políticas a los problemas nacionales, además de pensar la realidad política y global desde la perspectiva del marxismo crítico. Esta revista fue financiada por la editorial ERA, que a su vez fue fundada por hijos de republicanos españoles exiliados en México y cuyos apellidos dieron origen al nombre de la editorial: Neus Espresate, Vicente Rojo y José Azorín. Además, en dicha revista refulgían en el Consejo Editorial y en la planta habitual de colaboradores los nombres de Ruy Mauro Marini, Arnaldo Córdova, Rolando Cordera, Adolfo Sánchez Rebolledo –hijo de Adolfo Sánchez Vázquez, decano del marxismo en México–, Carlos Monsiváis y más tarde, Bolívar Echeverría, entre otros.

Esta generación de intelectuales que provenían de la generación de 1968 también colaboró profusamente en la mayoría de los suplementos culturales fundados por Fernando Benítez: primero en *México en la Cultura*, del periódico *Novedades*, y después en *La cultura en México*, de la revista *Siempre*. Asimismo, fundaron con otros intelectuales y académicos más la revista *Nexos*, en 1978, y tuvieron una ruta crítica inscrita en las mismas coordenadas ideológicas y políticas hasta 1988, año que marcó un punto de inflexión, ya que gran parte del grupo se dividió y tomó posiciones políticas distintas: hubo quienes apoyaron al candidato del PRI, Carlos Salinas de Gortari, y hubo otros que se enrolaron en la campaña electoral de Cuauhtémoc Cárdenas, del Frente Democrático Nacional (FDN), y más tarde apoyaron la fundación del PRD, en 1989.

Después de ese desencuentro, la revista *Nexos* mantuvo una posición a ratos socialdemócrata, a ratos liberal, pero ya sin una incidencia orgánica real en los movimientos populares y dedicada particularmente a justificar el orden establecido: el neoliberalismo en sus diversas expresiones, así como las reformas políticas y económicas que al alimón iban surgiendo por la coyuntura nacional. Muchos de sus colaboradores se convirtieron en funcionarios de

los últimos gobiernos priistas y de los llamados “gobiernos de la alternancia”.

Carlos Pereyra, de manera emblemática, murió el 4 de junio de 1988, un mes antes de celebrarse las elecciones presidenciales del mismo año y a tres años de que se disolviera la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en 1991. Su labor teórica en sus últimos años de vida se concentró en el estudio sistemático de la democracia y en la necesidad de plantearla desde la plataforma de la izquierda política, sin abandonar la lucha por el socialismo.

Del otro lado estaba el grupo de intelectuales conformado en torno a la figura de Octavio Paz en la revista *Vuelta*, misma publicación que le dio continuidad a *Plural* –suplemento cultural del periódico *Excélsior*, dirigido entonces por Julio Scherer y que tuvo una vida relativamente breve, de 1971 a 1976, antes del golpe político del presidente Luis Echeverría contra la dirección del diario—. Este grupo sostenía una concepción del intelectual drásticamente opuesta a la de los colaboradores de la revista *Cuadernos Políticos* y de la revista *Nexos* de la primera época: no creían en la figura del intelectual orgánico y planteaban que su principal función debería ser la crítica, como ya lo había planteado Voltaire desde el Siglo de las Luces. Señalaban que el intelectual debería conservar siempre su independencia y se asumían como un grupo autónomo de cualquier fuerza política, sin ningún vínculo orgánico con algún sector específico de la sociedad.

En este tipo de intelectual perfilado por Octavio Paz y Gabriel Zaid se reconfiguró un elemento ya conocido de la intelectualidad tradicional aludida por Gramsci: el literato, que asumió las tareas públicas del debate de las ideas con una clara intención de incidir en la política nacional, opinando de todo sin contar con verdaderos asideros teóricos ni históricos.

Finalmente, Octavio Paz acabó por apoyar a Salinas de Gortari, con lo que se fracturó la supuesta independencia del tipo de intelectual que pregonaban y terminó escribiendo artículos periodísticos en el *Excélsior* de Regino Díaz Redondo, precisamente el instigador

del que se valió el gobierno de Luis Echeverría para sacar de la dirección del periódico al amigo de Paz y al que invitó a fundar *Plural*: Julio Scherer. En 1990, Paz fue reconocido por su trayectoria literaria con el Premio Nobel de Literatura.

Con la muerte de Octavio Paz en 1998, el grupo *Vuelta* se refundó en la revista *Letras Libres*, dirigida por Enrique Krauze, quien se asumió como el heredero intelectual del legado de Paz; sin embargo, con la muerte del poeta no murió de manera simbólica el modelo del intelectual perfilado por él, al contrario, tal figura fue enaltecida bajo el esquema mediático de circulación de las ideas y de la información y desde ese momento hasta la fecha ha prevalecido como el prototipo de intelectual, que pontifica sobre cualquier tema sin saber necesariamente de ello y sin someterse a una crítica rigurosa que lo confronte, puesto que pertenece a un olimpo al que nadie más tiene acceso y nadie más osa tocar. Marx despreciaba a ese tipo de intelectuales y los llamaba “*halbwissende literati*”: los literatos que lo saben todo a medias.

Mientras se desarrollaba toda esta querrela que desafortunadamente no tiene nada de clásica y sí mucho de patética, la facción conservadora del sistema político priista ligada a los intereses del capital financiero comenzaba un proceso de reestructuración del Estado mexicano. Esta reforma se inició con la instrumentación de una serie de políticas y reformas neoliberales, en 1982, que agudizaron aquella crisis de México de la que hablaba ya Daniel Cosío Villegas en 1947, cuando sostenía que el programa de la Revolución mexicana se había agotado y que la propia Revolución había muerto.

La consecuencia fue que la crisis a la que se refería Cosío, y que ingenuamente pensaba resolver a través de un cambio de actitud de los hombres encargados de tomar las decisiones en el interior del sistema político –quizá de ahí su apuesta a consolidar a El Colegio de México como la institución rectora en la formación de los nuevos intelectuales–funcionarios del régimen priista en la segunda mitad del siglo XX–, se convirtió en una crisis orgánica del Estado en la cual este prácticamente quedó desmantelado y los grupos políticos

que intentaron asumir su dirección y aquellos que han ejercido y ejercen todavía el poder han perdido toda capacidad dirigente y han degenerado en meros grupos dominantes sin ningún proyecto político que cohesione y articule los intereses nacionales.

Por otra parte, la ausencia de un auténtico proyecto político capaz de revertir el estado de cosas en el que se encuentra nuestro país, sin los cuadros dirigentes e intelectuales adecuados para llevarlo a cabo, agudiza la crisis orgánica que vive el Estado mexicano desde hace ya tres décadas. En ese sentido, la intelectualidad mexicana, o lo que algunos llaman la “clase intelectual”, al encontrarse desvinculada de los procesos históricos y sin una cabal implantación política y orgánica con aquellos grupos que deberían impulsar una transformación social, presenta los mismos síntomas de descomposición que la clase política dominante.

De esta manera, la decadencia de la clase intelectual es solo el reflejo de una crisis más profunda por la que atraviesa México, y que no es otra que la crisis orgánica del Estado mexicano, que con la irrupción de viejos y nuevos poderes fácticos –como los medios televisivos y el narcotráfico– lo han reducido a la impotencia y a su virtual inexistencia. Los teóricos del Estado moderno han señalado que cuando este pierde toda capacidad de garantizar la seguridad de su población, prácticamente desaparece su función, así como su sentido histórico.

Ante ello, es urgente definir las tareas críticas de una nueva generación de intelectuales que asuma cabalmente y con consciencia histórica las determinaciones de una época en la cual los rasgos de descomposición social y política se presentan de manera tan alarmante como cotidiana.

Así tenemos que aquellos intelectuales que hablan de la necesidad de que la clase política desaparezca y que establecen una férrea separación entre el Estado y la sociedad civil, como son los casos de Javier Sicilia o de Fernando Vallejo, lo único que hacen es agudizar la decadencia de la clase intelectual de la que forman parte mediante la emisión de opiniones meramente retóricas que muestran

no solo el nivel de su analfabetismo político, sino también de su deriva nihilista. Además complementan el círculo vicioso de la decadencia junto a aquellos políticos que tanto critican, con la diferencia de que estos últimos son políticos analfabetas, mientras que ellos son analfabetas políticos.

Algunos dicen, como el historiador Enrique Krauze, que el modelo del intelectual orgánico está en desuso y que debe mantenerse el modelo del intelectual “independiente” que se encuentra por encima de grupos o facciones, salvaguardando su autonomía para ejercer la crítica. Más allá de que Krauze sea o no “un indigno heredero de la tradición intelectual de Octavio Paz”, tal como le espetó Carlos Salinas en su más reciente libro titulado *¿Qué hacer? La alternativa ciudadana*, y más allá del uso particularísimo que este último hace de Gramsci para llevar agua a su molino –donde curiosamente divide a la intelectualidad mexicana entre “neoliberales” (como él) y “populistas”–, lo que conviene resaltar es justo la tesis del fundador del Partido Comunista Italiano que sostiene que los intelectuales no son un grupo social autónomo e independiente del resto de los grupos de la sociedad, sino que más bien cada grupo social genera sus propios intelectuales cuya función es cohesionar y dotar de homogeneidad a esos grupos para que puedan aspirar a ser hegemónicos.

En ese sentido, ni Krauze ni Salinas son ajenos a la dinámica social ni, por lo tanto, sus posiciones políticas sublimadas en formas de neutralidad ideológica –ya sea apelando a una supuesta independencia o perfilando una “alternativa ciudadana”– son inocentes.

El lado por el que nosotros optamos está bien definido: junto a los grupos subalternos, de las clases populares y las fuerzas políticas que abogan por una transformación profunda de la sociedad que logre trascender esa crisis orgánica del Estado que vive nuestro país.



## 12. DEMOCRACIA Y SOCIALISMO EN MÉXICO HOY

La crisis ideológica y política de la izquierda global data de hace muchos años, pero la podemos ubicar de manera más precisa a partir de un hecho fundamental que trastornó el orden geopolítico internacional y estructuró el denominado nuevo orden mundial al que se refirió George Bush padre cuando desplegó las actividades militares contra Iraq, a principios de la década de los años noventa del siglo XX.

Un hecho fundamental que atravesó a las izquierdas a lo largo y ancho del mundo, sobre todo en México y el resto de América Latina, fue la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en 1991, y aquí es importante hablar de disolución y no de derrumbe o de caída, porque entonces parecería que tal acontecimiento fue propiciado por fuerzas o agentes externos a los propios seres humanos, y no a la dinámica de sus intereses económicos y políticos.

El evento fue calificado por Vladimir Putin, actualmente presidente de la Federación de Rusia, como el máximo error geopolítico del siglo XX, y fue tal porque una vez disuelto el polo de poder que representaba un contrapeso a los Estados Unidos de América, no se transitó a un multilateralismo en el plano internacional, sino

a la imposición de un único polo de poder concentrado y dirigido por EE. UU. y sus alianzas con las potencias económicas europeas.

De tal modo que este factor fundamental, que precipitó y constituyó en gran medida la crisis de las izquierdas, tuvo como consecuencias políticas e ideológicas: el abandono de la lucha por el socialismo, la asimilación del paradigma democrático en su clave únicamente electoral, y la adopción de meras ideologías como sucedáneos de la lucha de clases.

Con el abandono de la lucha por el socialismo, la izquierda desdibujó radicalmente su programa político, planteando solo una serie de reformas para administrar la crisis del capitalismo global. Aunque habría que decir que más que reformas, lo único que las izquierdas propusieron desde entonces fue una serie de lineamientos generales para ajustarse a la realidad política y económica existente.

Por otro lado, la asimilación del paradigma democrático en su clave meramente electoral significó la renuncia de la izquierda al trabajo organizativo con las masas que la caracterizó a lo largo de todo el siglo XX y, con ello, interrumpió el proceso de formación de nuevos cuadros teóricos y políticos. Hay que decir que hoy más que nunca se resiente la ausencia de toda una generación de jóvenes en el planeta que esté al nivel de respuesta a los desafíos que presenta la realidad del siglo XXI. El movimiento de los indignados es solo la muestra de que la intuición de que algo va mal, como señaló Tony Judt, no basta para propiciar una nueva práctica política que confronte al capitalismo financiero y a sus instituciones.

Por último, la adopción de meras ideologías, como el “indigenismo”, el “bolivarismo”, el “multiculturalismo” o la ideología de la “sociedad civil” en sus derivas nihilistas y posmodernas, representan no solo una búsqueda obsesiva por nuevos sujetos de la historia, sino una ignorancia fundamental de la manera en que se estructuran las sociedades capitalistas y la forma en que se debería organizar su alternativa.

Si bien es cierto que hay nuevos actores políticos y nuevos grupos sociales, consecuencia de las transformaciones de las sociedades

capitalistas que se han vuelto cada vez más complejas, las clases fundamentales en torno a las cuales se articula la lucha política siguen siendo dos: aquellas que con su trabajo generan la riqueza y paradójicamente se vuelven más pobres, y aquel sector que se apropia de esa riqueza y la pone en reserva para su exclusivo disfrute.

El análisis de la complejidad de las sociedades capitalistas en su implantación global y financiera requiere hoy más que nunca el desarrollo de una teoría como el materialismo histórico, que, contrario a lo que muchos opinan, sigue siendo la sistematización conceptual y explicativa más eficaz para dar cuenta de la conformación de los procesos del capitalismo global, así como de los posibles elementos que lo transformen.

Ahora bien, en el caso particular de México, en 1988 hubo dos eventos fundamentales que marcaron de manera definitiva el devenir de la izquierda política e intelectual en nuestro país. El 4 de junio moría de manera prematura, a los 47 años de edad, uno de los pensadores más lúcidos de la izquierda mexicana, a la que se vinculó de manera orgánica durante cerca de tres décadas: Carlos Pereyra.

Primero como miembro de las juventudes comunistas adscritas al PCM, después como elemento sobresaliente de la Liga Comunista Espartaco y, finalmente, como militante destacado de las más importantes organizaciones políticas y partidarias que acompañaron el proceso de unificación de las izquierdas mexicanas en las décadas de los años setenta y ochenta, Pereyra realizó una trayectoria que inevitablemente se fundió con las principales y más intensas etapas de la lucha política de aquellas.

El MLN, el SUTERM, el MAP, el PSUM y el PMS fueron algunas de las organizaciones que se enriquecieron con las aportaciones no solamente teóricas, sino también políticas de Carlos Pereyra Boldrini, quien además de contribuir con su análisis sistemático y riguroso de conceptos fundamentales del marxismo y de la teoría política para la conformación del discurso ideológico, también asumía labores de dirección y participaba activamente como militante

en los procesos de deliberación de la línea político-ideológica y en el planteamiento de la estrategia a seguir.

Asimismo, fue uno de los primeros intelectuales en sistematizar y sentar las bases de una teoría de la democracia no normativa que, planteada desde la perspectiva del realismo político y de su desarrollo histórico, sigue siendo de gran actualidad en nuestros días. Esta conceptualización fue decisiva en el debate político-estratégico en torno a la democracia en los años ochenta, y hoy más que nunca es importante recuperarla y profundizarla, debido a que el objetivo de Pereyra no era otro que el de ganar para la izquierda el tema de la democracia e incorporarlo en su agenda política sin abandonar la lucha por el socialismo.

Por otro lado, el 6 de julio, casi un mes después de la muerte de Pereyra, se llevaron a cabo las emblemáticas elecciones de 1988, en las que por primera vez la izquierda política, a través de una importante coalición de fuerzas progresistas integradas en el Frente Democrático Nacional (FDN), se encontró en condiciones reales de disputar y arrebatarle la presidencia al candidato del PRI.

Cuauhtémoc Cárdenas logró aglutinar en torno a su candidatura un gran bloque electoral que tenía como principal objetivo obtener el triunfo de la elección y, con él, detener el proceso de desmantelamiento del Estado mexicano, además de frenar las reformas neoliberales e impulsar una revitalización de áreas estratégicas como salud, educación y seguridad social.

Este programa de gobierno se basaba principalmente en la ideología del nacionalismo revolucionario, una corriente política que había sido desplazada en el interior del régimen priista por el arribo de una nueva generación de políticos formados en la escuela de la tecnocracia y el neoliberalismo económico. La corriente ideológica y política del nacionalismo revolucionario se caracterizaba por mantener los principios abstractos de justicia social emanados de la Revolución de 1910 y por impedir la privatización de PEMEX y de otros sectores del Estado.

El resultado oficial de las elecciones dio como ganador al candidato del PRI, Carlos Salinas de Gortari, pero fue impugnado tanto por el FDN como por los demás partidos políticos opositores (PAN y PRT), que señalaron diversas irregularidades en la jornada electoral y acusaron al gobierno de Miguel de la Madrid de intervenir en el resultado final y de orquestar un fraude electoral gigantesco.

Las movilizaciones postelectorales se intensificaron, pero fueron apaciguadas el 21 de octubre del mismo año, cuando en un discurso en la Plaza de la Constitución, desbordada por sus seguidores, Cuauhtémoc Cárdenas llamaba a conformar un partido político que mantuviera la coalición político-electoral de las izquierdas y preparara la lucha para las elecciones de 1994.

En mayo de 1989 nació el Partido de la Revolución Democrática (PRD), y con él una organización política conformada por múltiples contradicciones no solo organizativas y estructurales, sino fundamentalmente ideológicas. El caudillismo se impuso desde el primer momento y marcó una fuerte centralización de la dirigencia, mientras el resto de los grupos políticos de la coalición se articulaban en función de intereses y viejas fraternidades, pero subordinados en los hechos al presidente del Comité Ejecutivo Nacional: Cuauhtémoc Cárdenas.

También la ideología del nacionalismo revolucionario y la asimilación del paradigma democrático, en clave meramente electoral, opacó al resto de las tradiciones ideológicas de las diversas izquierdas que integraron al partido, principalmente a las corrientes marxistas y socialistas. El Partido Comunista Mexicano, que se disolvió en el PSUM y este en el PMS, que finalmente cedió su registro para que surgiera el PRD, pasó a ser una mera fuerza testimonial cuando no anecdótica, cuya historia se invocaba apenas como fuente de prestigio moral, pero nada más.

Las corrientes se constituyeron en meros grupos de presión unidos en torno a los beneficios que se tendrían por la obtención de puestos y candidaturas –“tribus” las llamaron– y no en corrientes ideológicas, o al menos en corrientes de opinión política. El

caudillismo y un corporativismo ramplón fueron las señas de identidad con las que surgió un partido político meramente electoral, que abandonó el objetivo estratégico de luchar por el socialismo y no articuló una concepción de la democracia más allá de participar en los comicios.

Nadie niega que al principio el PRD fue un instrumento de lucha política que abrió y ganó espacios de participación para los sectores más desfavorecidos de la sociedad mexicana, pero la dinámica electoral paulatinamente fue imponiéndose como el primado fundamental de su acción política y se olvidó de establecer relaciones con sindicatos nacionales y locales, movimientos populares y otras organizaciones sociales.

Además, cuando estableció este tipo de relaciones buscó corporativizarlas mediante el ofrecimiento de candidaturas y de espacios de representación popular, tratando quizá de convertirse en una estructura partidaria semejante al PRI, pero olvidando las condiciones históricas y políticas en las que este se conformó.

Así pues, el PRD se instituyó como un partido electoral con una plataforma ideológica desdibujada y una mínima incidencia en las luchas políticas de la sociedad mexicana, a tal grado que dejó de ser en los hechos el gran partido de la izquierda mexicana para convertirse en un aparato más de un sistema político estructurado, a través de partidos financiados con el erario público que, en lugar de consolidar la representatividad popular, la han debilitado e incluso la impiden y la frustran cada vez más.

Ante este escenario de crisis, lo que debe plantearse como alternativa es reanudar el trabajo ideológico y organizativo que se interrumpió desde finales de la década de los ochenta. En el primero de los rubros se debe profundizar y volver a una teoría de la democracia que la presente más allá de la dimensión electoral, tal como lo propuso el pensador Carlos Pereyra en los ochenta. En ese sentido, se debe pensar a la democracia no solo como un mero régimen político que se estructura y se legitima a través de las elecciones, sino fundamentalmente como el tipo de organización política en

donde se posibilita la toma de decisiones de manera colectiva a través de instancias representativas, formales y plurales, pero sobre todo como el instrumento político más idóneo para la transformación y democratización de las relaciones sociales.

Esto quiere decir, tal y como lo señaló Pereyra, que “el control democrático del ejercicio del poder estatal no puede restringirse a los procedimientos electorales por óptimo que sea su funcionamiento” (Pereyra, 1990, p. 32), sino que implica elevar el nivel de instancias de representatividad que propicien, fortalezcan e involucren la participación de los actores sociales en la toma de decisiones.

Asimismo, se debe recuperar una tradición del pensamiento democrático que revierta la tendencia a ligar a la democracia como la forma de gobierno vinculada con los intereses de una clase social específica, reduciéndola a la legitimación política de sus aspiraciones. De tal manera que hablar de democracia burguesa, como también expuso Pereyra en sus estudios, no solo es inexacto sino falaz cuando la democracia ha sido el objetivo de la lucha política de diversos movimientos populares en diferentes momentos de la historia, es decir, “desde el sufragio universal hasta el conjunto de libertades políticas y derechos sociales han sido resultado de la lucha de clases” (Pereyra, 1990, p. 33): primero como el derecho a participar en la política sin ser necesariamente propietarios, después como la demanda de ser reconocidos en los asuntos públicos como garantía efectiva de que sus intereses fueran atendidos.

Si bien la democracia es únicamente democracia política, y por lo tanto, formal, representativa y plural, la idea misma de democracia no solo no se opone a la de socialismo, sino que se articulan de manera necesaria, ya que el propio socialismo como búsqueda de la igualdad social y económica requiere de la democracia política como el instrumento con el que se construya necesariamente un proyecto que aglutine las más diversas expresiones de los grupos populares para ganar la hegemonía en la sociedad, y transitar a un ejercicio del poder político no autoritario. De esta forma, el socialismo del siglo XXI será definitivamente democrático, o sencillamente, no será.

Por último, el envilecimiento de los partidos políticos realmente existentes en México, incluido aquel que se hacía denominar de izquierda, no cancela la idea misma y la necesidad de la figura del instituto político como necesaria mediación entre los grupos sociales y el acceso al poder del Estado, sino que plantea su reivindicación y su reformulación. En ese sentido se debe avanzar hacia la construcción de una nueva organización política, es decir, rumbo a la configuración de un nuevo partido, en el que se replantee como objetivo estratégico la lucha por el socialismo y se articule una relación democrática con todos aquellos grupos que busquen la transformación de las relaciones sociales.

En esa perspectiva, la lucha por el socialismo y la reivindicación de la democracia más allá del plano electoral, se imponen en México como principios de articulación de un programa de acción política que retorne a la dimensión histórica de las izquierdas y de los grandes movimientos populares que le han dado sentido como nación.

### 13. REPENSAR LA DEMOCRACIA EN MÉXICO

El ciclo de la democracia electoral se encuentra agotado en México. Más allá de que exista o no una democracia electoral plena y consolidada en nuestro país –cuestión que no desarrollaremos aquí, pero que tampoco podemos eludir, ya que el déficit en esta materia es evidente–, se debe repensar la democracia más allá de esa dimensión procedimental.

Para este fin, quizá convenga recurrir a las ideas que sobre la democracia desarrolló Carlos Pereyra Boldrini en la década de los ochenta. En sus reflexiones, el filósofo mexicano plantea que la democracia no solo se define por la realización de procedimientos electorales, sino básicamente por ser un régimen en el que existen “formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político” (Pereyra, 1990, p. 31).

Esto quiere decir que la democracia es la forma de gobierno que permite limitar el ejercicio del poder mediante espacios en los que se fortalece la representatividad popular, pero para que esto sea efectivo es necesario diseñar y establecer adecuadamente este tipo de instancias impulsando la participación.

En ese sentido, la participación popular es fundamental para la consolidación de una democracia política y es, también, la mejor manera de garantizar y fortalecer la representatividad. Separar uno

de estos elementos, participación y representación, pervierte la democracia y la desvía de ese objetivo elemental que es el de regular el ejercicio del poder político.

Digamos que la representación sin participación se vuelve hueca, y la participación sin representación simplemente es demagógica. Se requiere de ambos elementos cabalmente articulados para que la democracia política sea de verdad representativa y esté al nivel de las expectativas de los ciudadanos.

Por otro lado, la aportación sustantiva de Pereyra consistió en la conceptualización de la democracia como democracia política, es decir, en plantear a la democracia como un término político referido al poder y al Estado. Por eso, cuando se emplea el concepto de “democracia” para aludir a una supuesta “democracia económica” o “democracia social”, se confunden dos ámbitos distintos, concierne uno a la forma de organización política que adopta un Estado y otro al plano de la igualdad económica.

Asimismo, cuando se habla de democracia directa o de democracia sustantiva como tipos de democracia en los que no existen instancias ni mediaciones de representación, ello es inadecuado, ya que la democracia solo es representativa y, por la misma razón, es formal y plural. También Pereyra hablaba de la importancia de pensar a la democracia no nada más como un régimen político en el que se participa a través del sufragio en elecciones periódicas, sino como un instrumento político para la transformación y democratización de las relaciones sociales.

En el mismo sentido, la democracia no es una ideología más entre otras, sino principalmente una práctica política que desde la cotidianidad configura una cultura, en donde la participación y el involucramiento en los asuntos públicos se impone de manera categórica para conseguir el fin último que constituye regular el ejercicio del poder político, o participar de él mediante su regulación. Además de que esa regulación del ejercicio del poder no se limita a los órganos de gobierno, sino también a las empresas y a las instituciones de la sociedad civil.

Finalmente, no podemos olvidar que para que una democracia funcione se necesita de las instituciones que propicien su desarrollo, y en esa perspectiva, la democracia requiere de partidos políticos fuertes y representativos de los intereses de las clases y de los distintos grupos de la sociedad. La cuestión radica en que la totalidad de los partidos políticos que cuentan con registro ante el Instituto Nacional Electoral (INE) en México, e incluso el sistema electoral en su conjunto, se encuentran en los hechos subordinados a los intereses no de los grupos sociales, sino de poderes fácticos como las televisoras, que se quedan con gran parte de los recursos públicos que el INE asigna a los partidos para su financiamiento. El Estado, a través de los partidos, paga a las televisoras por el tiempo para difundir sus *spots* y campañas publicitarias cuando deberían proporcionar gratuitamente esos espacios debido al interés público que representan.

Además, el desdibujamiento ideológico de los partidos políticos se ha convertido en uno de los factores que ha envilecido a la democracia electoral en su conjunto, o al simulacro de democracia con el que contamos. Una democracia política requiere de partidos fuertes y representativos con programas ideológicos claramente articulados en función de un proyecto nacional; por esa misma razón, la democracia en México requiere de una organización partidista bien identificada con los intereses populares, que se vincule orgánicamente con sus bases sociales en función de ese proyecto político y sin que su objetivo principal sea el de recibir recursos del Estado. ¿Es esto acaso posible?

El Partido Comunista Mexicano funcionó así durante mucho tiempo, al igual que las organizaciones de izquierda en el México de los años setenta y ochenta del siglo XX, incluso el propio PAN. El financiamiento público de los partidos tuvo un sentido histórico en razón de la inequidad con la que se enfrentaban al aparato político del PRI, ¿pero ahora tiene todavía una razón de ser el financiamiento excesivo a los partidos cuando casi la totalidad de los recursos se utiliza para gastos publicitarios en radio y televisión?

Repensar la democracia en México exige realizar este tipo de reflexiones y someterlas a la discusión pública.

#### **14. PERSPECTIVAS DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA: EL CASO MEXICANO**

En los últimos años, América Latina ha presentado diversos procesos de reconfiguración política en clave democrática de sus respectivos países. Desde México hasta el Cono Sur, la constitución de gobiernos democráticos con una amplia base popular –Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina y Brasil, por ejemplo– y la inclusión de demandas en la agenda política que tienen que ver con la democratización de mayores espacios de la vida pública –el caso de México– han planteado nuevos retos y han reiterado e insistido sobre viejas demandas y expectativas en la conceptualización de la democracia en nuestra región.

Por esta razón es importante asimilar las diversas reflexiones y propuestas teóricas que sobre el tema de la democracia se han planteado en América Latina, ya que sin una consciencia histórica del desarrollo de estas tesis difícilmente se comprenderá el estado actual que guarda la democracia en la región y, sobre todo, no se podrá contribuir al planteamiento de hipótesis para su desarrollo, consolidación o perfeccionamiento.

De tal manera que el presente ensayo pretende ofrecer algunas ideas que se han desarrollado sobre la democracia a partir del caso mexicano, particularmente de los autores Daniel Cosío Villegas,

Pablo González Casanova y Carlos Pereyra Boldrini. Tal finalidad se justifica porque México bien puede ser una muestra de la forma en que distintas teorías y reflexiones sobre la democracia han incidido en la configuración de una nueva realidad política, así como la manera en que esta demanda nuevos enfoques teóricos y conceptuales para pensarla a través de sus transformaciones.

Además, varios pensadores y científicos sociales mexicanos, como los ya mencionados y otros más, han desarrollado importantes reflexiones en torno a la democracia que bien pueden aportar elementos teóricos para analizar el desarrollo democrático, o los casos específicos de distintos países de América Latina, empezando por el propio Estado mexicano.

## **I. LOS ANTECEDENTES TEÓRICOS DE LA REFLEXIÓN SOBRE LA DEMOCRACIA EN MÉXICO**

Los antecedentes teóricos de la reflexión en torno a la democracia en México datan de la década de los cuarenta. Fue en el año de 1947 cuando Daniel Cosío Villegas publicó, en *Cuadernos Americanos*, un ensayo polémico que desde entonces marcó un referente ineludible para comprender la evolución política de México y las posibilidades del cambio democrático en nuestro país.

En su ensayo, recogido posteriormente en el libro *Los extremos de América* (1949), Cosío Villegas planteaba que la Revolución mexicana había llegado a su fin y que estaba prácticamente muerta. Si bien el programa político e ideológico de la Revolución no siempre se distinguió por su claridad y más bien fue huidizo, se apoyaba en ciertas ideas o intuiciones que marcaron una tendencia programática, que nunca terminó por cristalizarse en un proyecto definido y que incluso acabó por malograrse. De acuerdo con el autor, tales principios con los que intentó fundamentarse un programa eran los siguientes:

Una de las metas principales fue la condenación de la tenencia indefinida del poder por parte de un hombre o de un grupo de hombres; otra, que la suerte de los más debía privar sobre la de los menos, y que, para mejorar aquélla, el gobierno tenía que convertirse en un elemento activo de transformación; en fin, que el país tenía intereses y gustos propios por los cuales debía valer, y, en caso de conflicto, hacerlos prevalecer sobre los gustos e intereses extraños. (Cosío, 1997, p. 16)

De tal manera, para Cosío Villegas las tesis fundamentales sobre las que se perfilaba el “programa” revolucionario tenían que ver con el reclamo democrático, la justicia social y el papel activo del Estado mexicano para garantizar ese ideal, además de una consolidación de la identidad nacional de México.

Dice bien Enrique Krauze en el prólogo a *La crisis de México* que Cosío “pensaba que la revolución había buscado tres objetivos principales: la democratización y la libertad política, la justicia y el mejoramiento social y la consolidación definitiva de la nacionalidad mexicana. En los tres había fracasado” (1997, p. 10). Sin embargo, Cosío también indicaba un cuarto objetivo que muchos cuestionaban como tal, debido a que no se le impulsó con la convicción y el rigor necesario desde el principio: la educación.

De acuerdo con Cosío, “la necesidad de una acción educativa vigorosa por parte del Estado” (1997, p. 16) no se había planteado con denuedo y nunca se llevó hasta las últimas consecuencias, razón por la cual la Revolución mexicana perdió “bien pronto el soporte de la juventud” (1997, p. 16).

Además, la razón principal por la cual el programa revolucionario en su conjunto había terminado por colapsar se debía a que ninguno de los hombres de la Revolución había estado a la altura de su circunstancia; todos, sin excepción, habían sido inferiores a sus expectativas. Sobre esto, Cosío Villegas dictaminaba con severidad:

Desde luego, debe partirse de esta afirmación: sin exceptuar a ninguno, todos sus hombres han resultado inferiores a las exigencias de la revolución;

y si, como puede sostenerse, éstas eran bien modestas, legítimamente ha de concluirse que el país ha sido incapaz de dar en toda una generación, y en el hundimiento de una de sus tres crisis mayores, un gobernante de gran estatura, de los que verdaderamente merecen pasar a la historia. (1997, p. 21)

La crisis de México a mediados del siglo XX se identificaba entonces, de acuerdo con Cosío Villegas, con el fracaso de la Revolución mexicana, con la evidencia de sus promesas no cumplidas y con la ausencia de hombres que estuvieran a la altura de sus exigencias. En suma, la crisis se explicaba por la falta de voluntad de los individuos que habían hecho la Revolución y por su fácil relajamiento y posterior corrupción; con ello, la explicación de Cosío Villegas se quedaba en la mera intención individual y perdía la dimensión histórica y social, como se lo reprochara José Revueltas en su réplica, pero analizaba de manera inmejorable las causas políticas por las cuales el proceso revolucionario se había frustrado.

Decía Revueltas que “las evidencias que de esta crisis ofrece Cosío Villegas en su ensayo son harto superficiales y casi se diría anecdóticas, pues el actual no es el único periodo de la historia del país en que las mismas evidencias se han presentado”. Y añadía: “Existen factores históricos, internos y externos, que han conducido al país y a la revolución mexicana al punto donde ambos se encuentran, y estos factores han obrado independientemente de los deseos, actividades y propósitos de los caudillos, líderes y gobernantes, sin que por ello se exculpe a éstos de las faltas o crímenes de su conducta”. (Revueltas, 1947, pp. 57-58).

Una de ellas tenía que ver con el peculiar sistema político que surgió después de la Revolución y al que Cosío Villegas –en otro libro titulado, precisamente, *El sistema político mexicano* (1972)– calificó como una “monarquía absoluta sexenal, hereditaria en línea transversal” (Cosío Villegas, 1972, p. 31) y que desde luego no identificaba con una democracia política formal.

Sobre este peculiar sistema político, basado en la figura del presidente y en un partido político oficial predominante aunque no

único, Cosío señalaba que si bien había evitado la permanencia indefinida de una sola persona en el poder, no había abierto los canales de participación a la gran mayoría de la población mexicana y, sobre todo, no había evolucionado hacia una democracia política formal de tipo electoral con la que la vida pública se hubiera fortalecido, indudablemente. Le dedicó las siguientes palabras en *La crisis de México*:

No es despreciable conquista el que la renovación de los principales gobernantes se haya cumplido a plazos breves, y muchas veces aun a despecho del deseo y del esfuerzo de quien abandonaba el poder; así se ha evitado la dictadura y hasta la influencia dominante y prolongada de un solo hombre. Pero no puede olvidarse que esa renovación se ha conseguido alguna vez al precio de la violencia y hasta del crimen; tampoco que se ha hecho con un sabor dinástico y palaciego y no propiamente popular: ¡tan estrecho y tan uniforme ha sido el grupo del que proceden los “elegidos”! (Cosío Villegas, 1997, p. 24).

El reproche de Cosío Villegas se dirige hacia el régimen emanado de la Revolución que prácticamente había monopolizado la vida política de México, simulando una alternancia en la Presidencia de la República, y con ello pretendiendo aparentar una democracia, pero que en realidad no se podía asumir como tal debido a la inexistencia de fuerzas políticas organizadas en torno a un programa nacional y con la capacidad de disputarle el poder al PRI —el partido predominante emanado de la Revolución y pieza clave del régimen político— en las urnas. El resultado fue que el objetivo de instaurar la democracia en México se había malogrado, y si antes era esta solo una idea atractiva aunque sujeta a ser pospuesta, en el escenario de una crisis nacional se planteaba ya como una urgencia:

Más significativo todavía es el hecho de que esa renovación no haya sufrido hasta ahora la única prueba que podría darle un carácter genuinamente democrático: el triunfo electoral de un partido o grupo ajeno y, todavía

mejor, opuesto al gobierno. Esto último quizá no fue de una urgencia angustiosa mientras la revolución tuvo el prestigio y la autoridad moral bastantes para suponer que el pueblo estaba con ella y que, en consecuencia, no importaba mucho quién era la persona física del gobernante; pero cuando la revolución ha perdido ya ese prestigio y esa autoridad moral, cuando sus fines mismos se han confundido, entonces habría que someter a la elección real del pueblo el nombramiento de sus gobernantes, pues la duda no recae ya sólo sobre personas, sino sobre eso que se llama esotéricamente “el régimen”. (Cosío Villegas, 1997, p. 25)

Aunque la solución que da Cosío Villegas al final de su ensayo de 1947 era la de esperar de los mismos hombres de la Revolución una renovación moral y una depuración para que retomaran el rumbo de la misma y llevaran a cabo —ahora sí— su programa de manera decidida, ya perfilaba una alternativa más consistente que solo 25 años después la plantearía de manera explícita en *El sistema político mexicano*: construir una democracia verdadera, lo que significaba una democracia política, formal y, sobre todo, electoral.

## II. LA DEMOCRACIA DIFÍCIL Y EL PAPEL DEL INTELECTUAL

Ahora bien, para Cosío Villegas hablar de la democracia implicaba reconocer la dificultad por establecerla en México, además de plantearla como el resultado o la consecuencia de muchas otras acciones que tenían que llevarse a cabo en la esfera pública en un plazo determinado.

Desde esta óptica, la democracia solo podría instaurarse si antes se realizaba cabalmente todo aquel desarrollo económico, político y social que la Revolución mexicana había prometido y que no había cumplido:

Por supuesto que crear en México una democracia con ciertos visos de autenticidad es una tarea que haría desmayar a cualquier hombre sensitivo. La

tarea es tan compleja, tan ardua y tan lenta, que debería concebírsele como consecuencia o término de muchas otras transformaciones, y no como obra en sí, susceptible de ser atacada, diríamos, de frente. (Cosío Villegas, 1997, pp. 22-23)

Entre los obstáculos que dificultaban la instauración plena de la democracia en México, detectaba sobre todo cuatro: primero, la fragmentación de la población en “infinitud de pequeñísimos poblados” (Cosío Villegas, 1997, p. 23), lo que suponía un esfuerzo de homogeneización y auténtica federalización de las regiones de la República; segundo, el aislamiento de esos mismos poblados que impedía el desarrollo de una vida cívica responsable, el cual podría revertirse con una sólida política de comunicaciones: construcción de caminos, puentes, carreteras, telégrafos, por ejemplo.

La otra dificultad estribaba en una mayor densidad de la misma población que, contrario a lo que Octavio Paz plantearía en los años setenta, le parecía urgente al propio Cosío Villegas en 1947 (Paz, 1983, pp. 132-133 y 168-180) y por último, una acción educativa por parte del Estado que no se había planteado con la suficiente energía, al grado de que para muchos ni siquiera era una meta en el programa de la Revolución mexicana. De acuerdo con Cosío, lo que se requería era, “en fin, una acción educativa lenta, consistente, costosísima, para dar a todos los mexicanos una conciencia común de su pasado, de sus intereses y de sus problemas” (Cosío Villegas, 1997, p. 23).

Así, la educación, para el politólogo y economista mexicano, era fundamental en un proyecto de modernización del país, debido a que en ella tenían que sustentarse los otros objetivos de la Revolución mexicana. Dicho en otras palabras, la educación era condición necesaria para que las metas de libertad y democracia política, junto con las demandas de justicia social expresadas en la reforma agraria y el movimiento obrero, y la identidad nacional, pudieran consolidarse y con ello recuperar el rumbo extraviado de la propia Revolución.

Quizá por eso insistía en que la figura del intelectual debía ser predominante en un nuevo contexto político, ya que tenía una

función social muy específica: generar un contrapeso efectivo al poder del Estado para que mediante la conformación de una opinión pública robusta se establecieran, a su vez, las condiciones mínimas para ejercer una pluralidad ideológica hasta ese momento no reconocida, y con ello instaurar una democracia política formal.

Para Cosío, el espacio de intervención política del intelectual —entiéndase el literato, el académico, el filósofo o el artista: “hombre de libros y de preocupaciones inteligentes” (Cosío Villegas, 1997, p. 38)—, no era el poder del Estado, sino el de la opinión pública. Ante una falta de proyecto educativo claro por parte del Estado mexicano, el intelectual tenía la responsabilidad de crearlo desde un campo de independencia y de relativa autonomía, y para crearlo necesitaba fundar los medios de comunicación libres, como los periódicos, las revistas culturales y otros más, para que mediante posiciones políticas e ideológicas claras contribuyera a la formación de esa consciencia cívica en la población.

Esa era la razón por la cual Cosío lamentaba el papel jugado por José Vasconcelos en el proceso posrevolucionario. De él dijo que fue “el único intelectual de primera fila en quien confió un régimen revolucionario, tanto, que a él solamente se le dieron autoridad y medios de trabajo” (Cosío Villegas, 1997, p. 38), solo que una vez que Vasconcelos realizó toda esa extraordinaria labor educativa en 1923, a través de la cual impulsó la alfabetización de la población, fundó bibliotecas y difundió la cultura y el arte como una verdadera misión nacional, en lugar de continuar esa obra educadora por otros medios, sucumbió al poder político al buscar la Presidencia de la República.

Con ello, Vasconcelos, en palabras de Cosío, “no sólo dejó trunca su obra, la más importante y urgente para el país, sino que desprestigió el nombre, la profesión y las intenciones del intelectual, al grado de que la revolución no volvió a confiar plenamente en ningún otro” (Cosío Villegas, 1997, p. 39).

Así pues, a partir del gesto de Vasconcelos de renunciar al saber por la búsqueda del poder, se inició un proceso en el que el

intelectual fue excluido de la toma de decisiones y, ante esa situación, el único camino que le quedaba para influir en la esfera pública era conformar un espacio independiente mediante el cual contribuyera a la construcción de la democracia.

Tales tesis sobre el papel del intelectual en la conformación de la democracia en México resonarán fuertemente en las ideas de Octavio Paz, quien en *El escritor y el poder* –artículo aparecido en la revista *Plural* en 1972– afirmó que su lugar era el de la marginalidad y su función debía ser la crítica: “como escritor mi deber es preservar mi marginalidad frente al Estado, los partidos, las ideologías y la sociedad misma” (Paz, 1972); y posteriormente, en el ensayo *Por una democracia sin adjetivos*, de Enrique Krauze, publicado en la revista *Vuelta* en 1984, donde se ratificaba esa misma idea del intelectual como el individuo cuya responsabilidad era el ejercicio de la crítica independiente frente al poder del Estado.

Grandes cosas pueden predicarse de la mayoría de nuestros intelectuales, pero no su independencia. Por desgracia, es la prenda fundamental para servir democráticamente a la sociedad y no orgánicamente al Estado. La estatolatría es el opio de nuestros intelectuales, su enfermedad profesional. Como el herpes al amor, este mal los inhabilita para la democracia. (Krauze, 1986, p. 13)

Cosío, pues, tuvo la virtud de plantear en 1947 la idea de una democracia política, que si bien la había concebido como la consecuencia o resultado de otras tantas acciones, finalmente en 1972 la planteaba como la única salida real a un proceso de deslegitimación de la Revolución mexicana y del sistema político emanado de ella.

De la democracia decía que tenía que ser política y ello pasaba por reconocer el pluralismo de la sociedad mexicana y generar las condiciones para que esa pluralidad se expresara en organizaciones políticas fuertes, con la capacidad real de disputar el poder del Estado. Para ello tenía que abrirse también la competencia electoral y romper el monopolio político del régimen, además de que se

requerían medios de comunicación libres e independientes en donde se expresaran con claridad las más diversas tendencias ideológicas para que la población tuviera la oportunidad de elegir aquella con la cual se identificara.

A partir de una idea propuesta por Macpherson en su libro *La democracia liberal y su época* (1974) –según la cual existían al menos cuatro modelos teóricos de la democracia desde el siglo XIX: *a)* la democracia como protección, *b)* la democracia como desarrollo de la personalidad, *c)* la democracia como equilibrio o competencia entre élites, y *d)* la democracia como participación (Macpherson, 1977, pp. 33-34)– se puede decir que el modelo de democracia que sugería Cosío Villegas tenía que ver con la concepción de asumirla como un sistema político, mediante el cual se protegía a la población contra los excesos de la concentración desmedida del poder, pero también con la idea de la democracia como desarrollo de la personalidad a través de los medios formadores de opinión, en los que indudablemente tendrían una función que cumplir los intelectuales.

Y decididamente, también Cosío Villegas plantearía que la democracia requiere de elites competitivas para disputar el poder mediante el voto de la ciudadanía, por lo que, de igual forma, se identificaría con el tercer modelo teórico de Macpherson, delineado principalmente por Joseph Schumpeter en su obra fundamental de 1942: *Capitalismo, socialismo y democracia*.

### III. LA DEMOCRACIA EN MÉXICO EN LOS AÑOS SESENTA Y SETENTA

Por otro lado, en 1965, Pablo González Casanova publicó un influyente estudio que marcó un parteaguas en las ciencias sociales y al que tituló *La democracia en México*. En él, González Casanova planteaba que el sistema político mexicano era más bien un régimen apoyado en un Estado fuerte que asumía el papel de empresario

para detonar y dirigir el desarrollo capitalista, además de caracterizarse por un sólido presidencialismo que concentraba el poder en manos del gobierno central y del jefe del Ejecutivo.

A diferencia de Cosío Villegas, González Casanova explicaba que el sistema político mexicano bien podía identificarse con una democracia *sui generis*, ya que si bien rompía con la teoría clásica de la política y la economía para enfrentar una dinámica propia de subdesarrollo y con el objetivo estratégico de abatir la desigualdad social, su funcionalidad radicaba en ser un garante de la estabilidad y un instrumento del desarrollo económico para la industrialización del país.

Además, poco importaba para González Casanova que el régimen se identificara o no con una democracia formal como la planteada por Montesquieu o Madison, ya que de haber seguido puntualmente con sus principios de división de poderes y de respeto a la pluralidad política, eso hubiese significado mantener los intereses del ejército, el clero, los caudillos militares y los caciques locales, y con ello propiciar la ruina misma del proceso revolucionario:

Todos estos hechos y experiencias prueban que habría sido insensato aplicar al pie de la letra la teoría clásica de la democracia y la teoría clásica de la economía. El respeto al “equilibrio de poderes” habría sido respeto a las conspiraciones de una sociedad semi-feudal, el respeto a los partidos habría sido respeto a los caciques y militares que tenían sus partidos; respetar el “sistema de contrapesos y balanzas” habría equivalido a tolerar los caciques y caudillos regionales, y respetar el municipio libre a tolerar la libertad de los caciques locales. (González Casanova, 1967, pp. 86-87)

Según el autor de *La democracia en México*, el verdadero problema del país –su crisis, en términos de Cosío Villegas– no obedecía a la limitada aplicación de la teoría política de la democracia a la realidad nacional, sino a la contradicción entre la eficacia de las instituciones del Estado para limitar la dinámica de la desigualdad externa y “el subdesarrollo como fenómeno interno” (González Casanova,

1967, p. 87) que evidenciaba la incapacidad de esas mismas instituciones para superar la dinámica interna de la desigualdad.

De acuerdo con esta óptica, para González Casanova se presentaba una contradicción entre el desarrollo estabilizador de la economía –potenciado por la función del Estado y el régimen presidencialista que permitía un mayor margen de negociación hacia el exterior– y los enclaves de “colonialismo interno” que prevalecían en el interior de la República mexicana y que impedían que ese desarrollo económico fuera pleno y llegara a todos los sectores sociales:

Y éste es el verdadero problema que se plantea al país, y no el haber violado la teoría clásica de la economía y de la democracia, sino el no haber logrado romper aún la dinámica externa y sobre todo la dinámica interna de la desigualdad, típicas del subdesarrollo; el usar este formidable aparato como parte de una dinámica interna de la desigualdad que, al acentuarse, resta fuerzas al desarrollo nacional y al propio poder nacional. (González Casanova, 1967, p. 88)

Por ello, para González Casanova la democracia política formal podía ser una asignatura prorrogable, ya que para hablar de ella, era condición indispensable un desarrollo económico pleno en el que se integraran todas aquellas expresiones de marginalidad social. Dicho en otras palabras, mientras prevalecieran enclaves de “colonialismo interno” –los cuales González Casanova identificaba fundamentalmente con las zonas marginales del país con fuerte presencia indígena–, no podía existir un desarrollo económico y social adecuado ni mucho menos se podía hablar de democracia en términos estrictos.

Además, de acuerdo con esta concepción de la estructura social del país, México se dividía no solo en dos o más clases sociales, sino básicamente en dos países: uno dominador, desarrollado y “super-participante” (González Casanova, 1967, p. 89); el otro dominado, subdesarrollado y “super-marginal”. El primero: “español, criollo y ladino”; el segundo: “nativo, indio o indígena” González Casanova,

1967, p. 89). Por esta razón, para González Casanova le era legítimo hablar de “colonialismo interno”, ya que él observaba una relación de dominación colonial interna semejante a la que operaba en nuestro país en el siglo XVI, con la diferencia de que esta dominación se ejercía a través de un “grupo socio-cultural” contra otro y ya no de una nación contra otra:

El “colonialismo” no es un fenómeno que sólo ocurra al nivel internacional –como comúnmente se piensa– sino que se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados. Herencia del pasado, el marginalismo, la sociedad plural y el colonialismo interno subsisten hoy en México bajo nuevas formas, no obstante tantos años de revolución, reformas, industrialización y desarrollo y configuran aún las características de la sociedad y la política nacional. (González Casanova, 1967, pp. 89-90)

Al final de su estudio, González Casanova sostenía que más que hablar de democracia en abstracto convendría mejor referirse a procesos de democratización, comenzando por el partido preponderante en México, y después por el resto de los institutos políticos.

Además, la profundización de estos procesos de democratización se tendrían que llevar a cabo también en los sindicatos y uniones obreras para que, mediante una participación mayor de las masas en las decisiones políticas, se contribuyera al desarrollo económico, entendido este como el “incremento del producto y una redistribución del producto” (González Casanova, 1967, p. 224), con la prevención de que “no hay desarrollo cuando no se dan ambos hechos” (González Casanova, 1967, p. 224), pero sobre todo en aquellos enclaves marginales para que la representación política de esos sectores pudiera ser posible, y así fueran integrados al pleno desarrollo del país.

Todo lo expuesto llevaba a plantear una idea de la democracia como instrumento o medio para arribar a dichas metas, y también

como un estado de igualitarismo económico y social pleno. En otras palabras, para González Casanova la democratización era la base y el “requisito indispensable del desarrollo” (González Casanova, 1967, p. 226), es decir, la democracia era condición imprescindible del desarrollo económico no porque fuera un fin valioso en sí mismo, sino porque era un medio para llegar a un mayor igualitarismo social; aunque la fórmula bien podría invertirse, ya que sin igualdad social no se podía hablar de democracia sustancial o efectiva, y todo lo que se dijera en su nombre sería pura retórica:

Nadie puede ocultarse que ni basta con implantar formalmente la democratización en los países subdesarrollados para acelerar el desarrollo, ni éstos tienen por qué imitar todas y cada una de las formas específicas de la democracia clásica para que haya democracia: la democracia se mide por la participación del pueblo en el ingreso, la cultura y el poder, y todo lo demás es *folklore* democrático o retórica. (González Casanova, 1967, p. 224)

De tal modo, para González Casanova no tenía caso hablar de democracia política formal mientras no se resolvieran estas contradicciones internas en el país, incluso pareciera que una vez resueltas se podría ya hablar de una democracia plena, lo que la identificaba con una especie de “democracia social” o “democracia económica”, es decir, con un igualitarismo económico o con una equidad social que se oponía al concepto de democracia como forma de gobierno. Años más tarde, en los ochenta, Carlos Pereyra Boldrini refutaría tal concepción.

#### **IV. LA DEMOCRACIA SOLO ES DEMOCRACIA POLÍTICA, FORMAL, REPRESENTATIVA Y PLURALISTA**

Tenían que llegar los años ochenta para que desde la izquierda se presentara una incipiente pero radical teoría de la democracia que la definía exclusivamente como política, formal, representativa y

pluralista. El autor de tales tesis, donde se delineaba ya una teoría de la democracia que pudiera ser compatible con cualquier postura ideológica, fuera socialista o no, era el filósofo Carlos Pereyra, quien en una serie de artículos publicados en distintos medios reflexionaba lúcidamente sobre el tema.

Para Pereyra, la democracia no era únicamente un medio para llegar a un desarrollo económico o social pleno, ni mucho menos una mera línea estratégica para arribar al socialismo, sino que era por sí misma un fin valioso y una meta que la izquierda política mexicana debía reivindicar para establecer un socialismo democrático en México y no la continuación de un régimen político autoritario, ya fuera en su versión priista o soviética.

Esto lo fundamentaba en la evidencia histórica que mostraba que la democracia no solo era una aspiración por mayores libertades políticas sino la consecuencia misma de la lucha de clases, motivo por el cual resultaba absurdo pretender identificar a la democracia con los intereses de una clase social específica, en este caso, la burguesía:

Se ha difundido en la literatura socialista un concepto monstruoso: “democracia burguesa”. Dicho concepto esconde una circunstancia decisiva de la historia contemporánea: la democracia ha sido obtenida y preservada en mayor o menor medida en distintas latitudes contra la burguesía. El concepto “democracia burguesa” sugiere que el componente democrático nace de la dinámica propia de los intereses de la burguesía como si no fuera, precisamente al revés, un fenómeno impuesto a esta clase por la lucha de los dominados. Desde el sufragio universal hasta el conjunto de libertades políticas y derechos sociales han sido resultado de la lucha de clases. (Pereyra, 1990, p. 33)

Por eso, para el filósofo mexicano, la democracia política formal, los derechos sociales y las libertades políticas eran demandas impulsadas sobre todo por los sectores populares, y no un mero formalismo impuesto por las clases dominantes en turno. Además, el

autor mexicano sostenía que había que restringir el concepto de democracia a un sentido exclusivamente político, ya que emplearlo para referirse a procesos que tenían que ver con el igualitarismo económico o la equidad social, como lo planteaba Macpherson y lo sugería González Casanova en sus respectivos estudios, era tergiversarlo y provocar confusiones innecesarias.

En ese sentido, Pereyra señalaba que la democracia era un concepto que pertenecía a la teoría política y no a la teoría de la sociedad o de la economía, pues aludía a un problema político muy específico que era el de la relación entre el gobierno y la sociedad, es decir, tenía que ver “con el problema de la elección de gobernantes o dirigentes” (Pereyra, 1990, p. 85).

Además, en la medida en que “la democracia, en rigor, sólo tiene que ver con el asunto de cómo los dirigidos eligen dirigentes. Lo que está en juego es la forma que adopta la relación entre gobernantes y gobernados”, por lo que “la democracia es siempre democracia formal” (Pereyra, 1990, p. 85).

Y esta forma de relacionar dirigentes y dirigidos o gobernantes y gobernados necesariamente pasa por mecanismos electivos de representación, sobre todo en sociedades masivas y complejas como lo son las del siglo XXI, motivo por el cual “la democracia es siempre democracia representativa” (Pereyra, 1990, p. 85), ya que plantear lo contrario y argumentar a favor de una supuesta democracia directa no solo implica rechazar a la democracia sino “generar caudillismo, clientelismo, paternalismo, intolerancia” (Pereyra, 1990, p. 85).

Por último, para Pereyra “la democracia es siempre democracia pluralista” (Pereyra, 1990, p. 86) debido a que si bien se puede pensar una sociedad sin clases no se puede concebir una sociedad sin conflictos particulares de cualquier índole. La perseverancia del conflicto en cualquier tipo de sociedad implica el reconocimiento de la pluralidad manifestada en los más diversos proyectos políticos y culturales, los cuales solo pueden procesarse por mecanismos abiertos, formales y democráticos.

De este modo, para Carlos Pereyra la democracia siempre es democracia política, formal, representativa y pluralista, y la cancelación de cualquiera de estos principios implicaría el rechazo mismo de la democracia sin más.

Igualmente, de una manera más general, la democracia se concibe como el conjunto de “formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político” (Pereyra, 1990, p. 31), en donde a través de procedimientos electorales se define la representación popular y se integran los órganos de gobierno. Además, las libertades políticas como las “de opinión, reunión, organización y prensa” (Pereyra, 1990, p. 31) son fundamentales para hablar de manera estricta de un régimen democrático y diferenciarlo de aquellos que no lo son.

Asimismo, para Pereyra “el control democrático del ejercicio del poder estatal no puede restringirse a los procedimientos electorales por óptimo que sea su funcionamiento” (Pereyra, 1990, p. 32), lo que supone generar las instancias de participación para que la democracia representativa se fortalezca, ya que “el control del poder por parte de la sociedad no se agota en la vigilancia de los órganos de decisión política: ha de incluir también el control de las empresas y las instituciones de la sociedad civil” (Pereyra, 1990, p. 32).

De esta manera, se observa en Carlos Pereyra un esfuerzo intelectual por clarificar de manera analítica el concepto de democracia y por establecer los principios constitutivos a partir de los cuales se le pueda definir, además de plantear una serie de problemas que el ejercicio mismo de la democracia implica en una sociedad plural y sumamente compleja en donde la pluralidad es una de sus dimensiones fundamentales. Aún más, la articula de manera estratégica con la lucha por el socialismo como el programa político que debiera impulsar la izquierda en México a finales del siglo XX.

Tales concepciones repercutirán en intelectuales como José Woldenberg y otros más, quienes a partir de esos principios delineados por Pereyra y con el auxilio de otros pensadores y teóricos contemporáneos de la democracia, como Giovanni Sartori y Norberto Bobbio, diseñarán las instituciones políticas electorales para

hacer posible el ejercicio de la democracia en México en los años noventa y subsecuentes.

Desde luego que ese tramo de la historia y los nuevos problemas que presenta, en donde muchos incluso han puesto en duda que se pueda hablar siquiera de una democracia efectiva en nuestro país, o de una transición democrática cumplida, requiere de una mayor profundidad en el análisis que escapa a los límites de este ensayo.

## V. LA DEMOCRACIA POSIBLE Y LA REFORMA DEL ESTADO

Son numerosas las reflexiones que uno puede hacer a partir de lo aquí expuesto sobre tres autores que ya son indispensables en el tratamiento de la cuestión democrática no nada más en México, sino en el resto de América Latina. Valorar críticamente cada una de sus aportaciones o sus insuficiencias, así como profundizar en los problemas que plantearon, es indispensable para comprender la evolución política de México y el estado actual que guarda la democracia en el país y en la región.

Igualmente, asimilar el contexto histórico en el que surgieron estas reflexiones y relacionarlo con la circunstancia actual, señalando sus semejanzas y diferencias, es fundamental para elaborar nuevas conceptualizaciones sobre la democracia que la hagan plenamente realizable.

De la misma forma, si tiene razón Carlos Pereyra al afirmar en uno de sus últimos ensayos que “la ampliación democrática en nuestro país, pasa por la reforma del Estado” (Pereyra, 1990, p. 77), tal vez esa sea la nueva tarea para reflexionar y para plantear como objetivo estratégico en el siglo XXI, sobre todo en un momento en el que el sistema político mexicano ya no opera de la forma en que lo hacía entre los años cuarenta y noventa, pero sigue presentando, en algunos casos, las mismas estructuras jurídicas, simbólicas y operantes que impidieron la democracia política formal en aquellos

años, aunadas a nuevos actores y factores reales de poder que las instrumentalizan para sus particulares intereses.



## **15. DEMOCRACIA EN MÉXICO: PLURALISMO Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

La situación democrática que vive México es el resultado de dos elementos centrales: *a)* un sistema pluripartidista y competitivo, que ha reflejado el pluralismo ideológico de la sociedad mexicana y ha propiciado la inclusión de múltiples sectores de la población en la toma de decisiones a través de la mediación de los partidos políticos; y *b)* la implantación de un sistema electoral confiable, que ha permitido la alternancia en el ejercicio del poder por lo menos desde 1997.

Estos hechos no aparecieron por generación espontánea, sino que han sido la consecuencia de una serie de procesos conflictivos que realizaron una transformación profunda en el mundo de la representación y, con ello, la consolidación en México de una democracia incipiente.

De acuerdo con José Woldenberg, el proceso de la transición democrática en nuestro país se inició con la reforma política encabezada por el secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heróles, en 1977 y que concluyó en 1997 con una conformación plural de la Cámara de Diputados, en donde ninguna fuerza política tenía por sí misma el peso suficiente para imponer decisiones. Con la alternancia en el Poder Ejecutivo con un partido político distinto al PRI en el año 2000,

se ratificó esa tendencia expresada tres años antes y se clausuró de manera definitiva el ciclo de la transición democrática en México (Woldenberg, 2012, pp. 13-18).

Desde esa fecha, el pluralismo político e ideológico de la sociedad mexicana se ha mantenido constante, a tal grado que ninguna de las fuerzas políticas existentes ha logrado obtener el 50 % de los votos en una elección presidencial ni la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados. La consecuencia de ese pluralismo político ha sido, entre otras tantas cosas, la imposibilidad de que algún partido imponga su programa de gobierno a los demás y la necesidad de que estos lleguen a acuerdos para impulsar sus respectivas agendas en las cámaras legislativas.

El pluralismo político, pues, es un elemento constitutivo ya de la muy incipiente democracia mexicana y en su avance ha tenido que coexistir con otro fenómeno igualmente inherente a las democracias políticas contemporáneas, aunque solo en los últimos años se ha hecho plenamente visible en nuestro país: el pluralismo corporativo.

Ya apuntaba Norberto Bobbio en *El futuro de la democracia*, su obra fundamental, que una de las falsas promesas de la democracia era aquella que sostenía que el individuo soberano sería la base de la organización social y política en un régimen de esa naturaleza, por encima incluso de asociaciones o corporaciones; sin embargo, señala Bobbio lo siguiente:

Lo que ha sucedido en los Estados democráticos es exactamente lo opuesto: los grupos se han vuelto cada vez más los sujetos políticamente relevantes, las grandes organizaciones, las asociaciones de la más diversa naturaleza, los sindicatos de las más diversas actividades, los partidos de las más diferentes ideologías y, cada vez menos, los individuos. La realidad es que no son los individuos sino los grupos los protagonistas de la vida política en una sociedad democrática. (Bobbio, 2010, pp. 29-30)

Con este fenómeno, puede observarse que en las democracias políticas contemporáneas los individuos se involucran en la toma de

decisiones a través del sufragio periódico para elegir a los representantes de las distintas instancias de gobierno, pero tienen una escasa influencia en el diseño de las políticas públicas y en la configuración de las decisiones de poder en los niveles legislativo y ejecutivo. Solo pueden intervenir en estos últimos si se involucran de lleno con alguna organización corporativa o confederación política que los represente y aglutine sus intereses y, aun así, siempre se realizará esa participación a través de la mediación de las instancias formales de representación que cada organización establezca para esos fines.

Desde esta perspectiva, no únicamente son los partidos políticos —como bien aprecia Bobbio— los transmisores de los intereses de la sociedad en los sistemas de gobierno democráticos, sino que cada vez más juegan un papel determinante las estructuras corporativas en donde convergen los intereses económicos y políticos de los sectores empresariales, sindicales y de un sinnúmero de organizaciones diversas que mediante la presión directa o indirecta a los mecanismos de gobierno y decisión locales, buscan ser favorecidos o, al menos, tomados en cuenta para la elaboración de las agendas legislativas o programas gubernamentales que regulen sus principales campos de intervención y sus esferas de intereses particulares.

Todo ello nos habla de un complejo mecanismo para la toma de decisiones en las democracias contemporáneas, que ahora mismo se encuentra sometido a la presión de los bloques corporativos de los intereses de la denominada sociedad civil.

Aunque el concepto de “sociedad civil” se encuentre sujeto a un uso indiscriminado, yo lo retomo desde el enfoque de Antonio Gramsci y, particularmente, desde la reformulación que de este realiza Carlos Pereyra, a saber:

Por sociedad civil se entenderá aquí el conjunto de instituciones creadas por diversos sectores sociales para organizar su participación en la vida pública. El rasgo distintivo de la sociedad civil radica en el hecho de que las instituciones incluidas tienen su origen en la sociedad y no en el gobierno

de la misma. El objetivo de su formación –participar de manera organizada en la cosa pública– se traduce en el esfuerzo por ejercer influencia en el proceso de toma de decisiones del poder político. Debido a ello, las instituciones de la sociedad civil son también conocidas con el nombre de *grupos de presión* o *grupos de interés* y, en otro lenguaje, como *organismos intermedios*. Salta a la vista que se trata de un conjunto abigarrado y heterogéneo, donde los intereses promovidos son con frecuencia dispares e inclusive encontrados o contrapuestos. (Pereyra, 1990, p. 239)

Quizá por ello, Juan Carlos Portantiero expresa en su ensayo *La democratización del Estado* que este pluralismo corporativo incide directamente, o busca incidir, en un sistema político cada vez más complejo “montado básicamente sobre el peso de las organizaciones” (Portantiero, 1988, p. 37) y ya no tanto en el Estado como aquella entidad central a través de la cual, a juicio de algunos teóricos, se establecía de manera unívoca la relación entre grupos dominantes y subordinados.

En ese sentido, el pluralismo político corporativo expresa “bases sociales diferentes de las que derivaban del contractualismo clásico”, o sea, “el pacto estatal moderno se presenta como un pacto corporativo y no como un pacto entre ciudadanos” (Portantiero, 1988, p. 39).

De esta manera, para Portantiero será “la noción de sistema político la más apropiada para describir un tipo de interpretación entre mundo de los intereses y mundo de las decisiones” (Portantiero, 1988, p. 39) en el siglo XXI, ya que estas se configuran a través del peso específico de las organizaciones sociales o privadas y ya no de manera exclusiva mediante las voluntades individuales de los electores.

Es importante también advertir que ese pluralismo corporativo, “en situaciones democráticas”, no actúa como alternativa al sistema de representación parlamentaria, sino como “suplemento funcional” del mismo. Es decir, el pluralismo corporativo expresa los intereses de grupos o asociaciones no desde los parlamentos o las instancias de representación popular sino en el ámbito más

amplio de la sociedad civil, y con ello impacta en la toma de decisiones y en la configuración del sistema político mismo.

En esa órbita del pluralismo corporativo, en esta pluralidad de asociaciones u organizaciones de la sociedad civil que defienden intereses de cuerpo, como señalaba desde el siglo XIX José María Luis Mora, se inscribirían lo mismo los organismos empresariales, los medios de comunicación, los sindicatos y los movimientos sociales. Todos ellos, con un peso específico en función de su organización y la madeja amplia de intereses en disputa, buscan incidir, ya sea de manera directa o indirectamente, en el diseño de las políticas públicas y en última instancia en una cierta forma de ejercer el poder o, al menos, de posicionarse ante el mismo.

Frente a ese panorama realista del pluralismo de los intereses corporativos, descrito por Portantiero, y el del pluralismo político e ideológico que vive la nación en el momento actual, lo deseable es que los pactos o acuerdos entre las fuerzas políticas existentes en el Congreso sean la regla y no la excepción. Igualmente, sería de plena utilidad para conseguir ese propósito que los actores políticos y los intelectuales ejercieran la máxima de hacer inteligible lo complejo, es decir, de “hacerse cargo de la complejidad de las sociedades que viven en democracia”.

José Woldenberg, en un artículo publicado en la revista *Nexos*, señala que la función del intelectual en una situación democrática como la que vive México consiste “en hacerse cargo de la complejidad de las sociedades que viven en democracia” (<http://www.nexos.com.mx/?p=20792>), lo que implica abandonar las simplificaciones y los maniqueísmos y hacer explícitos los elementos complejos que permiten una democracia política posible. Pienso que esa función no es exclusiva de los intelectuales, sino también de los dirigentes políticos y demás actores que ejercen alguna responsabilidad en un régimen democrático.

La liquidación del presidencialismo en México, por otro lado, hace que el juego de intereses del pluralismo corporativo no busque ya la incidencia directa en el Poder Ejecutivo, sino que establezca

los cauces de negociación y presión en el Congreso, y es ahí, en esa franja del sistema político mexicano, en donde el pluralismo ideológico y político se podría hacer realmente virtuoso.

Ahí, el pluralismo político representado en el Congreso tiene la capacidad de contener cualquier tipo de reivindicación extremadamente particularista de los grupos de presión, ya que para dar una salida a sus demandas es imprescindible la confluencia de las diversas fuerzas políticas y no de una en especial. Ahora bien, para que esto pueda ser posible es importante que las fuerzas políticas realmente existentes asuman, sin ningún tipo de mezquindades, la novedosa y compleja situación democrática que vive nuestro país.

Así pues, el pluralismo político es deseable frente a la complejidad del pluralismo corporativo y ello enriquece de manera notable el desarrollo de nuestra vida pública, sobre todo en un momento en el que no se vislumbra un cambio abrupto en la dirección y organización del sistema político mexicano, es decir, en la configuración política plural que le da sustento.

## 16. EL SINDICALISMO Y LA CULTURA EN MÉXICO

Las publicaciones periódicas son uno de los principales basamentos en los que descansa la cultura de un país. Cada sociedad, en tiempos distintos, se ve necesariamente impulsada a fundar sus publicaciones, a diseñar sus revistas. Podría decirse que esta necesidad surge de un impulso profundo por demarcar en el vasto territorio de la espacialidad y el tiempo social, un símbolo o gesto con el cual comunicar el acuerdo o disgusto con el presente que se vive, y este impulso por manifestar nuestro sentir es semejante, e incluso más hondo aún, a lo que indicaba Werner Jaeger respecto del fenómeno educativo.

El estudioso de la cultura griega sostenía que “todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación” (Jaeger, 2009, p. 3). En efecto, de la misma manera en que un pueblo o sociedad se ve necesitado de concentrar lo acumulado y buscar las vías para transmitirlo, los distintos grupos que lo conforman también buscan la manera de hacer perdurable su modo de ver el mundo, una perspectiva para afrontar los problemas de su tiempo y su apuesta para transformarlo o enriquecerlo.

De tal modo que las publicaciones también forman parte de ese amplio proceso educativo que una sociedad practica, aunque quizá

sea uno de los momentos culminantes en que realmente se consolida ese desarrollo civilizatorio, ya que permite expresar los desacuerdos entre los grupos, señalar las diferencias entre los individuos y, en suma, madurar y hacer más plural y tolerante a la comunidad de la que se forma parte.

Así como Balzac decía que las novelas son la vida privada de las naciones, igualmente, las revistas son el termómetro de las pasiones de una sociedad. Y desde luego que este fenómeno nunca es homogéneo. Las pasiones, como decía Spinoza, son siempre ese elemento vital por el cual los hombres se vuelven dispares, pero también cercanos. En este sentido, las revistas son el reflejo de los humores, los conflictos y los afectos que integran nuestra vida pública.

El caso de México no es la excepción. Basta con hacer un análisis somero de las publicaciones que han modelado el debate político e intelectual en los últimos 40 años. Desde los suplementos que fundó y dirigió Fernando Benítez, como *México en la Cultura* del periódico *Novedades* y *La Cultura en México* de la revista *Siempre*, hasta las grandes publicaciones teóricas de la izquierda mexicana, como *Coyoacán* (1977-1985) de Adolfo Gilly; *Historia y sociedad*, en sus dos épocas (1965-1970 y 1974-1981), revista ligada al Partido Comunista Mexicano, dirigida por Roger Bartra; y la monumental *Cuadernos Políticos* (1974-1990) publicada por la editorial ERA, y cuya conducción editorial estuviera a cargo de Carlos Pereyra, Neus Espresate, Arnaldo Córdova, Adolfo Sánchez Rebolledo, Rolando Cordera y Ruy Mauro Marini, entre otros, y, en su última etapa, por Bolívar Echeverría; la historia y trascendencia de las publicaciones en nuestro país ha sido de suma importancia para comprender sus transformaciones, sus déficits políticos y los retos por venir y por asumir.

Ese panorama de las revistas teóricas de la izquierda en México lo describe y lo documenta, de manera profusa y detallada, Carlos Illades en su libro *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate político en México 1968-1989* (Océano, 2012). En él se analiza el papel jugado por las tres posiciones políticas existentes en esos años,

en la izquierda en México y expresadas a través de importantes proyectos editoriales. A saber: la posición ortodoxa del comunismo soviético, representado por el Partido Comunista Mexicano a través de *Historia y sociedad*; la postura trotskista que sostenía la tesis de la revolución permanente o interrumpida en voz de *Coyoacán*; y la heterodoxa y crítica –inspirada en la inglesa *The New Left Review*– tildeada de reformista y revisionista en su época por algunas voces, que exploraba otros caminos para pensar la política y la sociedad mexicana a partir de un marxismo crítico y renovado y de un estudio a fondo del fenómeno de la Revolución mexicana: *Cuadernos Políticos*. Quizá la más influyente y, a la larga, más productiva de las tres.

A este universo de publicaciones –a mi juicio– habría que sumar también a la revista *Cuadernos de Pasado y Presente*, particularmente en su tercera época, de 1976 a 1983 y del número 66 al 98, que retomada y editada en México –desde el exilio– por los argentinos gramscianos José Aricó y Juan Carlos Portantiero, propuso nuevos campos para reflexionar la realidad política latinoamericana (recordemos que la revista *Cuadernos de Pasado y Presente* tuvo tres periodos: el primero, de 1968 a 1970, en Córdoba; el segundo, de 1970 a 1975, en Buenos Aires; y el tercero, de 1976 a 1983, en el exilio en México). En ella, igualmente, se muestra la necesidad de pensar la alternativa socialista desde una perspectiva democrática, animando un debate político e ideológico que abrió rutas novedosas para el recorrido de la izquierda y de las fuerzas políticas de la región en general en los años ochenta y noventa.

Así pues, realizar un estudio comparativo entre las principales obras de los autores que formaron parte de los colectivos editoriales de todas esas publicaciones y los artículos que cada uno de ellos escribió en los distintos números de las revistas de las que formaron parte, permitiría ofrecer un panorama global de lo que pensaba y defendía la izquierda mexicana en esos años, con todos sus matices y sus discrepancias, tal como sugiere Roger Bartra en la reseña crítica del libro de Carlos Illades (Bartra, s. f.).

De acuerdo con Bartra, habría que añadir también, para completar ese mosaico intelectual de la izquierda mexicana que ofrece Illades, dos revistas más: *El Machete*, órgano de difusión del Partido Comunista Mexicano, dirigido por el propio Bartra; y *Nexos*, fundada en 1978 también por los integrantes de *Cuadernos Políticos* y que protagonizó el debate de la cultura en México, particularmente con la revista *Vuelta* –heredera de *Plural* (1971-1976) de Octavio Paz– en la década de los ochenta y hasta la muerte del Nobel de Literatura en 1998.

A todo ello hay que sumar también –desde mi perspectiva– las publicaciones de los principales sindicatos en México, sobre todo los que se identificaron y se identifican con una posición de izquierda. Una de ellas es la revista *Solidaridad*, de la tendencia democrática del SUTERM de Rafael Galván, y las otras son las que a lo largo de más 30 años ha cobijado y publicado el STUNAM.

Entre estas últimas destaca la revista *Foro Universitario*, pronta a inaugurar su nueva época, la revista *Legado Sindical*, los *Cuadernos de Comunicación Sindical* y ahora la revista *Consideraciones*. Esta última a través de los cambios y continuidades que presentó en las dos épocas que la conformaron. La primera, dirigida por Gerardo Peláez Ramos y promovida por Alberto Pulido Aranda, cuyo objetivo era “dar a conocer diversos puntos de vista sobre el pasado y presente del quehacer sindical en el país” (Muñoz, 2009, p. 1), pero también la necesidad de la reflexión política y del diseño de un programa de acción con el que se diera presencia nacional al sindicalismo universitario.

Desde Abril de 2009 comenzó la segunda época de la revista *Consideraciones* y terminó en el número 17 del año 2014. La valoración de su legado será el que realicen sus lectores y sus críticos, pero independientemente de cualquier evaluación, *Consideraciones* se caracterizó por proponer una alternativa en el escenario de las publicaciones hegemónicas en México, apostando por los jóvenes escritores y académicos que ofrecieran una perspectiva cultural y política distinta.

Esto también se puede calibrar en el número de colaboradores que escribieron para la revista en los cuatro años de existencia de su segunda época. Al menos se pueden contabilizar unos 185 colaboradores, provenientes todos ellos de distintas tradiciones intelectuales y políticas, y de diversas instituciones de educación superior y educativas en general.

Este es un fenómeno que valdría la pena revisar de manera más detallada, sobre todo atendiendo a la temática de los textos que publicaron y que siempre intentaban analizar y pensar la coyuntura política y cultural a través de enfoques teóricos y creativos muy específicos. Por ejemplo, sería conveniente relacionar cada uno de los temas que trataban con la circunstancia precisa de la que surgían e indagar si fueron capaces de abonar con elementos de reflexión a la discusión pública.

Así, se podría estudiar la pertinencia del tema de las redes sociodigitales y la vida cotidiana, de los jóvenes y su participación política en la actualidad, de la seguridad nacional en el contexto de la “guerra contra el narcotráfico”, de la vigencia o no del concepto de revolución, del elogio de la desobediencia, de los nuevos movimientos sociales, de los nuevos derroteros de la comunicación y de otros tantos más.

De cualquier modo, lo que realmente es un gran acierto es el hecho de que un sindicato de una institución universitaria, y más aún de la universidad más importante del país, contribuya con la reflexión y el análisis al debate político e intelectual en México, y con ello cumpla también una función formativa y educativa con sus agremiados.

Como lo dijo acertadamente Woldenberg en un artículo publicado en *Nexos*, en el año de 1981, en donde se refería justamente a la importancia de la segunda época de la revista *Foro Universitario* en aquella década: “el compromiso sindical debe ir mas allá de lo estrictamente laboral, sobre todo si las organizaciones tienen sus raíces en los centros de enseñanza superior más importantes del país” (Woldenberg, 1981).

Eso es indudablemente lo que merece resaltarse de una publicación apoyada por un sindicato universitario, y es lo que se espera que se siga realizando en el de la Universidad Nacional Autónoma de México. La fuerza de una organización de trabajadores reside no solo en su disciplina y en su capacidad de gestión y operación de sus intereses laborales y salariales, sino fundamentalmente en el compromiso que se tenga con la cultura y la forma en que también pueda ofrecer, a partir de ella, un diagnóstico amplio y estructurado sobre la sociedad y sus problemas.

Con ello se contribuye, indudablemente, no solo a la formación de intelectuales y de cuadros dirigentes que sean capaces de delinear una determinada perspectiva política en una coyuntura determinada y una propuesta programática que pueda orientar incluso al resto de las organizaciones sociales en el país, sino también a proponer salidas o, al menos, elementos para la reflexión en distintos ámbitos de la realidad mexicana.

Así pues, el sindicalismo y la cultura no es un binomio disociado, sino la fórmula indispensable para la construcción de alternativas en un momento tan complejo como el que viven México y la UNAM en pleno siglo XXI.

## 17. EL CONCEPTO POLÍTICO DE LA IZQUIERDA

La izquierda como categoría de lo político remite necesariamente a un espectro ideológico: espectro sumamente complejo que se decanta en variadas tendencias, con múltiples matices que no lo hacen inaprensible, pero sí sumamente impreciso y ambivalente. De acuerdo con Norberto Bobbio en su clásico estudio “Derecha e izquierda”, y retomando a Dino Cofrancesco, uno de los rasgos más definitorios de la izquierda es la lucha contra la opresión de todo orden injusto, es decir, lo que caracterizaría a la izquierda como categoría política sería su centralidad por la cuestión de la emancipación.

Por otro lado, si tomamos la definición marxista de Lenin, por ejemplo, en el sentido de que el izquierdismo es solo una enfermedad infantil del comunismo, la caracterización de este término se complica, ya que supondría el abandono y superación de ese concepto por otro de significación supuestamente más precisa y adecuada.

De la misma forma, Bobbio sugiere otro criterio de distinción para definir a la izquierda, y este es la adhesión por el ideal de la igualdad, lo que permite señalar que asumir una posición política de izquierda implica el reconocimiento de un igualitarismo radical entre los seres humanos y, por lo tanto, la construcción de una sociedad en donde las diferencias, los particularismos y todo tipo de

discriminaciones sean superadas y en la que cada uno de sus miembros pueda realizarse como individuo de manera plena.

Este último criterio –pienso– es un buen punto de partida para reflexionar en torno a la definición de la izquierda como categoría política y, sobre todo, para situar su pertinencia en el mundo contemporáneo a través de los valores y principios que implica asumir una determinada postura y práctica política igualitaria.

Aunque a este principio fundamental del igualitarismo sobre el que se afianza la izquierda, habría que añadir dos vertientes por las que tendría que transitar: la vertiente económica, a través de una política de inspiración socialista que impulse una mejor distribución de la riqueza y tienda hacia un mayor igualitarismo social y económico; y la vertiente política, a través de un claro compromiso con la democracia como la forma de gobierno más óptima para el ejercicio del poder y la toma de decisiones, que repercuta, a su vez, en un pleno igualitarismo político y jurídico de toda la población.

Así pues, en este momento histórico que vivimos en México y en el mundo, al contrario de las voces que pregonan la necesidad de desplazarse a un neutral centro ideológico o que proclaman el fin de todo tipo de ideología, lo más justo y necesario es precisamente lo contrario: que las ideologías políticas se coloquen en el centro de la discusión pública y que sean ellas las que constituyan los principios estructuradores de los discursos, los programas y las prácticas de los partidos políticos, los movimientos sociales y demás actores comprometidos con una visión de lo que puede y debe ser la sociedad.

En México, el debate sobre este tipo de cuestiones lo han dado de manera notable filósofos como Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez desde posiciones distintas. Para el primero, la izquierda es una “actitud vital ante la sociedad, supuesta en un comportamiento” (Villoro, 2007, p. 130.): una especie de disposición a la acción que entraña una inconformidad con la realidad existente por considerarla injusta y una práctica transformadora basada fundamentalmente en una posición moral más que doctrinaria. La izquierda se

define, pues, para Villoro, por una toma de postura frente a la injusticia y por la elección de construir una sociedad fraterna alejada de toda forma de dominación.

En última instancia, para Villoro no es posible concebir a la izquierda como un mero sistema de creencias justificado por una teoría determinada, lo que sería para él una ideología, sino por un conjunto de principios que tienen que ver con actitudes morales que devienen necesariamente en posiciones políticas. El problema con esta definición consiste en no asumir el campo específico de la actividad política y de mantener frente a ella una mera postura moral, además de negar el aspecto ideológico, ya que una teoría o doctrina previa que justifique ciertos principios de acción o creencias, es decir, una ideología determinada –o, al menos, una de sus variantes– implicaría la anulación de la espontaneidad, que para Villoro es el impulso vital de la lucha contra la injusticia y el poder.

Sánchez Vázquez, a diferencia de Villoro, plantea en su libro *Ética y política* que si bien la izquierda –como posición política del espectro ideológico– hace un especial énfasis en valores como la libertad, la igualdad y la solidaridad, lo que esencialmente la distinguiría de otras posiciones políticas como la derecha –que también podrían asumir esos mismos valores como propios–, es el nivel de articulación entre su práctica política y la ética.

Desde esta perspectiva, la izquierda política se diferenciaría de la derecha en la medida en que su práctica política contemple necesariamente dos aspectos indisolubles: la articulación del plano ideológico-valorativo, que tiene que ver sobre todo con los principios y valores de los que parte su acción política, y el plano práctico-instrumental, que se refiere a las acciones y medios de los que se vale para realizarlos.

Tal articulación se debe dar de manera dialéctica, es decir, una se debe realizar sin el menoscabo de la otra, ya que si se compromete de manera exclusiva con la dimensión ideológico-valorativa, el resultado será una práctica política utópica, impotente en la acción, ya sea de signo voluntarista, moralista o radicalizada, que en

nada contribuiría a la realización de los ideales a los que permanentemente dice aspirar.

Por otra parte, si la práctica política no asume una perspectiva ideológico-valorativa y se limita al plano de lo práctico-instrumental, la consecuencia sería un mero pragmatismo político que al identificar medios y fines, o al privilegiar de manera exclusiva el criterio de la eficacia, ya sea electoral o de otra índole, sin la ponderación de los valores o principios que supone la acción política, solo generaría el divorcio de la sociedad y la opinión desfavorable de la política como una acción ajena a los intereses de la población y que no busca sino el poder por el poder mismo.

Pienso que Sánchez Vázquez acierta al poner de relieve la necesaria vinculación entre la acción política y la ética, ya que, efectivamente, la forma más clara de expresar diferencias de posiciones políticas de cara a los ojos de la población es a través de una práctica política consecuente con el programa ideológico que se pregona y con los principios y valores que le anima a luchar por el poder.

Igualmente, el énfasis que hace en la necesaria revisión de los medios estratégicos para conseguir esos fines e ideales y hacerlos realmente posibles, es fundamental para descartar todo tipo de utopismo o de radicalismo despolitizado que, generalmente, tiende a anular la eficacia de la acción política y a limitarla solo a buenas intenciones o a planteamientos imposibles.

Ahora bien, lo que se necesita en México, además de esa básica articulación entre ética y política, es una fuerza política de izquierda que se comprometa claramente con un programa que asuma sin ambages una perspectiva socialista, entendida esta como un igualitarismo económico y social, tal como lo indicara Bobbio en su definición de la izquierda, que tendría que pensar alternativas distintas de crecimiento económico y de distribución de la riqueza. Además, esa izquierda también debería asumir un compromiso radical con la democracia política como el medio más idóneo para arribar a un pleno igualitarismo político y hacer posible y viable también el económico.

Esto tendría, a su vez, que traducirse en un respeto irrestricto por la legalidad, por la observancia y por la construcción de un Estado de derecho que permita visibilizar los problemas a los que se enfrenta la sociedad mexicana en su vida cotidiana, y que sea capaz de resolverlos mediante el diseño de políticas realistas y viables para su adecuado encauzamiento.

Una organización política de esa naturaleza debe ser capaz también de articular los intereses de los grupos populares, pero también de presentar proyectos e iniciativas de ley en las cámaras legislativas para el resto de los sectores de la sociedad y de sustentarlos con argumentos claros, técnicos, coherentes y convincentes. Esto es importante, sobre todo, en una circunstancia nacional sumamente compleja, signada por el contexto global y la necesidad de consolidar los avances democráticos en nuestra sociedad con una visión de Estado alejada de taras discursivas que en nada ayudan a comprender los desafíos del presente y a resolverlos de manera coherente. A esto se debe sumar –desde mi perspectiva– una clara agenda de seguridad nacional que tome en serio el problema del narcotráfico y actúe en consecuencia, sin intentar diluirlo como si nada ocurriera en ciertas entidades federativas de nuestro país.

No estoy hablando de una izquierda moderna, sino de una izquierda radical: socialista y democrática, igualitarista en los dos planos a los que ya se ha aludido, coherente con sus principios políticos, pero lo suficientemente racional para evitar excesos retóricos que la terminen por llevar a callejones sin salida y sin alternativas reales que ofrecer a la población.

México necesita de proyectos, de iniciativas y de partidos políticos con visiones claras sobre los principales problemas del país y con alternativas viables para destrabarlos, no de personajes improvisados ni de demagogos, mucho menos de políticos iluminados o de grupos sectarios con ocurrencias.

Un último requisito es que esa izquierda se construya con fuertes liderazgos, pero sin figuras providenciales, que asuma la complejidad de la política y la responsabilidad de la situación democrática

incipiente que vive nuestro país y, sobre todo, que cuente con la capacidad persuasiva de reclutar a los mejores hombres y mujeres de la sociedad mexicana con la finalidad de que sean ellos quienes afronten desde la inteligencia y la convicción los problemas que vivimos en nuestro presente. Esa izquierda política aún no existe en México; es necesario, como consecuencia de su definición, construirla y hacer de ella una fuerza efectiva que luche sin complejos por el poder.

## 18. LA IZQUIERDA MEXICANA Y LA DEMOCRACIA

La cuestión sobre si la democracia política es un fin o un medio para arribar a objetivos estratégicos más dignos de ser realizados, sigue siendo un problema para una buena parte de la izquierda en México. Algunos grupos de esta, de plano, la desprecian por no ver colmadas en ella sus expectativas frente a la solución de problemas añejos, como la desigualdad social o la ausencia de un igualitarismo económico, pero son incapaces de comprender que sin la democracia política es más improbable que esos problemas se resuelvan o sean visibilizados. Incluso parten de una concepción errónea de la democracia que las hace identificarla con un proceso económico y social, y no con un sistema de gobierno para tomar decisiones que tiene que pasar por la mediación de la representación política. Tal pareciera que, en muchos de sus aspectos, la cultura política de la izquierda mexicana no ha avanzado y se ha quedado petrificada en las mismas inercias de las décadas de los años setenta y ochenta del siglo pasado.

No es que la izquierda sea anacrónica por sostener posturas marxistas en la actualidad: eso ni siquiera está ya en el horizonte del pensamiento y de la visión de las izquierdas políticas más representativas en nuestro país (lo cual es lamentable). Más bien la izquierda es trasnochada porque sigue sin asumir con auténtica

convicción el compromiso con la valoración, construcción y ampliación de la democracia en México.

La democracia, lejos de ser un orden ya constituido –como pensarían algunos sectores de la izquierda mexicana–, es un ámbito que requiere ser profundizado, ya que no se trata de una realidad que no pueda ser transformada o expandida a otros ámbitos de la sociedad, sino de un mecanismo que ciertamente pasa por lo electoral, pero no se detiene ahí.

Por lo contrario, la democracia germinal con que cuenta México es insuficiente en muchos aspectos, si bien debe tomarse como un punto de partida ya que, además de ser el resultado de las luchas sociales de nuestro país, su profundización o expansión no vendrá de lo que algunas voces identifican como democracia directa, sino de la ampliación de los ámbitos de la práctica y la cultura política democrática en diversas esferas de nuestra vida pública.

Tan solo daré unos cuantos ejemplos de lo que aún falta por hacer en México en el rubro de la democracia, y que la izquierda tendría que reivindicar y asumir como parte de un programa mínimo para el planteamiento de una clara perspectiva progresista y, por qué no decirlo, socialista, que integre cabalmente las prioridades de los grupos populares y con ello vuelva a erigirse como un instrumento organizador y articulador de los intereses sociales.

En primer lugar, se encuentran las organizaciones obreras o los sindicatos: estos siguen siendo, en su gran mayoría, centrales autoritarias sin la práctica de la democracia. Estas organizaciones son resabios del viejo corporativismo priista que durante décadas estableció con éxito una relación de tutelaje y acompañamiento de los trabajadores a cambio de apoyo político mediante sus dirigencias. El esquema, que funcionó durante un tiempo prolongado y todavía hoy se mantiene con relativo éxito en ámbitos ya muy acotados y locales, mostró sus límites cuando se dio la alternancia política en el país, ya que los gobiernos panistas de derecha mantuvieron intactas las jerarquías de aquellas centrales, y durante dos sexenios consecutivos no propiciaron la renovación de esas dirigencias obreras ni

instauraron los mecanismos que permitieran la adopción de una nueva cultura política en sus bases.

La paradoja de la alternancia política en México fue que si bien el gobierno panista de Vicente Fox renunció de manera selectiva y ocasional al ejercicio del control político que durante años realizó la figura del presidente de la República sobre las organizaciones obreras, no hizo nada por remover esa vieja cultura política ni por abrir cauces de participación democrática más profundos.

En realidad el panismo abandonó a los sindicatos a su suerte y, en algunos casos, particularmente en el sexenio de Felipe Calderón, los persiguió, pero sin abonar en alternativas ni compromisos con una renovación de la cultura política del sindicalismo en México ni dándole el lugar que merece en la vida nacional.

Peor aún, la izquierda política institucional no planteó un programa de alianzas con los trabajadores ni impulsó una relación que permitiera, paulatinamente, renovar a las dirigencias sindicales en un sentido democrático. La izquierda partidista, y también la apartidista, abandonaron el trabajo organizativo que realizó en los años setenta y ochenta con los obreros, cediendo gran parte de su iniciativa política a la indiferencia gubernamental o, de plano, a la rapacidad de la derecha.

El resultado de todo ese desatino fue que se fortaleció la cultura política autoritaria en el sindicalismo mexicano, de la cual participan hoy día tanto las organizaciones sindicales que pertenecieron al oficialismo cuanto aquellas centrales que asumen una posición de izquierda. La consecuencia de ello es que los representantes o dirigentes de los principales sindicatos en México se han mantenido en sus respectivos cargos durante un tiempo ya prolongado, y no se ve próxima una eventual renovación debido a que las bases políticas se encuentran prácticamente paralizadas o apáticas ante su propio destino.

Mientras esas organizaciones sigan siendo monopolizadas por unos cuantos líderes —de por sí ya eternizados en sus puestos dirigentes—, la reivindicación de los intereses de los trabajadores como

sector estratégico seguirá estando ausente, y eso no se reflejará ni en mejoras salariales ni en un movimiento obrero vigoroso que permita poner en el centro de la agenda de los problemas públicos la cuestión del aumento del salario mínimo o de mejores prestaciones que puedan incidir a su vez en el nivel de vida de todos los mexicanos.

Quizá también una de las consecuencias de esta situación sea la obstaculización para que los sindicatos puedan ser agentes fundamentales en la conformación de un proyecto político nacional que coloque en el centro de la discusión la cuestión laboral. El hecho de que sea el gobierno de la Ciudad de México el que planteara la posibilidad de un aumento del salario mínimo no dejó de ser un acto meramente demagógico, porque su propuesta no se basaba en la articulación efectiva con el movimiento obrero, en ese momento inexistente.

Por estas razones, uno de los retos que la izquierda política debe asumir es el de plantear una relación de acompañamiento con las bases trabajadoras de los principales sindicatos del país, con la finalidad de impulsar una renovación democrática de sus dirigentes y enfilear a las organizaciones sindicales hacia una movilización que permita hacer valer su peso en el rumbo económico de México.

En segundo lugar, se puede decir que hay una gran presencia de la izquierda en las universidades y demás centros escolares, pero todavía sigue siendo un campo en el que no se ha realizado una labor más consistente y, sobre todo, eficaz. En las universidades, principalmente en las agrupaciones estudiantiles, no existe la cultura política que permita construir confederaciones que reivindiquen sus intereses y que de verdad las sitúen en una relación capaz de articular un proyecto y una interlocución con el Estado y los ámbitos de representación y deliberación política de la nación.

Si bien es cierto que muestran una gran efervecencia por participar en los procesos sociales que abre cada coyuntura política en el país, la incidencia de los grupos estudiantiles es sumamente limitada al no contar con organizaciones democráticas capaces de aglutinar en primer lugar sus demandas y, después, plantear un

proyecto para la atención y resolución de diversas problemáticas a nivel nacional.

Mientras las agrupaciones estudiantiles no trasciendan el denominado asambleísmo y activismo espontaneísta que caracteriza sus movilizaciones, no serán capaces de colocar en el centro de la agenda pública sus prioridades como sector social y mucho menos incidir en la toma de decisiones a nivel nacional. Se entiende que la conformación de estas organizaciones o confederaciones tendrá que ser iniciativa de los propios estudiantes, pero, al igual que con el sector obrero, la izquierda tendría que impulsar una articulación decididamente democrática para que estas estructuras organizativas puedan prosperar y conformar confederaciones estudiantiles sólidas y representativas.

Otro ámbito por remarcar es el de las asociaciones de tianguistas, locatarios de mercados públicos, comerciantes en pequeño, entre otros, que si bien se encuentran relativamente organizados en diversas estructuras, en la mayoría de ellas prevalecen cacicazgos que inhiben cualquier tipo de participación política de sus agremiados y, consecuentemente, la renovación en sus respectivas dirigencias.

En estos sectores, la izquierda política tampoco ha realizado ninguna labor de acompañamiento ni ha sido capaz de articular sus demandas y canalizarlas en un amplio programa que propicie la democratización de todas esas organizaciones, con la finalidad de incidir de manera más directa en la vida económica y social de la población.

Hasta este momento, los organismos de la sociedad civil que mejor organizados se encuentran son aquellos que aglutinan a los empresarios y expresan los intereses de la iniciativa privada. Desde muchos años atrás, primero como oposición y luego a través de la red corporativa creada por el Estado emanado de la Revolución mexicana, estos grupos hicieron valer su peso a través de cámaras y consejos coordinadores que fungieron como órganos consultivos del gobierno federal y como mecanismos de presión.

Todos esas organizaciones, como ha descrito Pablo González Casanova en *La democracia en México*, han sido estructuradas a través de mecanismos electivos que han propiciado la representatividad de sus dirigentes y su renovación periódica, de tal manera que los intereses de estos sectores siempre se mantienen fielmente expresados a través de sus líderes electos.

Del lado de los sectores populares no se tiene esa tradición democrática, en buena medida porque el sistema corporativo priista anuló la iniciativa de sus organizaciones e inhibió cualquier acción política independiente y ahora, al quedar desmantelado, o al menos inoperante, han prevalecido las mismas estructuras jerárquicas aunque ya sin un peso específico frente al Estado.

Hoy se requiere, más que nunca, impulsar un proyecto de democratización de la sociedad mexicana para que mediante la organización de sus diversos sectores haga valer su peso en la configuración política del país. Desde luego que para que esto sea posible se requiere de un instrumento político como el eje articulador de todos esos intereses en una dimensión verdaderamente nacional.

Hasta el momento ninguna organización de izquierda ha planteado con energía la necesidad de articular los intereses de todos estos sectores populares y de volver a un proyecto de democratización en cada uno de ellos, que a su vez repercuta en una mayor profundización de la democracia política en México. Si no hay nadie en las fuerzas políticas existentes de la izquierda mexicana que asuma ese planteamiento con plena convicción y arrojo, es hora no solo de señalarlo sino fundamentalmente de impulsar esa tendencia y, si es el caso, construir esa fuerza política para llevarlo a la práctica.

Por todo ello, se puede afirmar que la democracia es el sistema político más óptimo no solo para visibilizar los problemas sociales y permitir su resolución, sino para el establecimiento de las condiciones que permitan la organización de todos los sectores sociales con la finalidad de que puedan hacer valer su peso en el poder político.

En ese sentido, la izquierda en general –pero sobre todo aquellas izquierdas reacias a los moldes institucionales y a los esquemas

partidistas— debería asumir un programa que ratifique su compromiso con la democracia política que necesariamente es representativa, formal y plural.

Se trata, pues, de ampliar los ámbitos de la democracia en México, de extenderla en aquellos lugares en donde se ha ejercido de manera insuficiente o de plano instaurarla en sectores que no han tenido noticia de ella. Todo ello requiere de la acción política de los agremiados de un sindicato, de los miembros de las organizaciones populares, de la iniciativa de los estudiantes y, sobre todo, de un partido de izquierda verdaderamente comprometido con una visión democrática de la sociedad mexicana.

Mientras eso no suceda seguirá siendo un sinsentido hablar de una posibilidad de articulación de la izquierda política con una perspectiva socialista, tan necesaria en México en estos momentos.



## **19. ELECCIONES VS. AUTONOMISMO: ¿EL DILEMA DE LA IZQUIERDA?**

### **I. UN PROBLEMA PARA LA IZQUIERDA MEXICANA**

En las últimas décadas ha surgido en el seno de la izquierda mexicana un discurso pernicioso: el denominado autonomismo. Este discurso se caracteriza, entre otros puntos, por plantear la lucha política como una acción conducente a la construcción de espacios autónomos, exentos del control político del Estado, que en forma paulatina establezcan dinámicas de organización territorial y cuya lógica se rija, supuestamente, por el autogobierno o la autogestión de las propias comunidades asentadas en dichos territorios.

Esta concepción autonomista de la política, de igual manera, plantea una valoración negativa del poder político al que identifica siempre como una mera dominación de clase o de una minoría sobre el resto de la población, por lo que establece la necesidad de llevar a cabo una acción política que no luche por el poder, sino más bien contra él, con la finalidad de eliminarlo o desterrarlo de cualquier dimensión posible de la existencia colectiva.

Esto conduce a problemas de fondo y muy serios que no deben tomarse a la ligera, ya que este tipo de discursos, que ya tienen una implantación en la práctica política en México a través del zapatismo y de distintas expresiones proto-anarquistas, desprecian la

democracia representativa y fomentan una idea utópica en el sentido de que es posible prescindir de órganos de gobierno que regulen las relaciones sociales.

Más grave aún es la tentativa de fragmentación del Estado político nacional que propicia este discurso, ya que al promover focos autonomistas en cada lugar de la República desconocen en los hechos la autoridad legítimamente constituida de las instituciones del Estado mexicano, ignorando además los procesos históricos complejos de unificación e igualación que conformaron a la nación mexicana durante un ciclo aproximado de 200 años y que costó revoluciones, guerras civiles y miles de muertos.

Afortunadamente, estas expresiones están muy bien localizadas en una zona muy específica del estado de Chiapas –también cuentan con simpatía en algunos núcleos urbanos y grupos estudiantiles– y no representan un riesgo real de atentar contra los cimientos del Estado nacional, pero sí es una tendencia que de seguir creciendo afectará drásticamente la posibilidad de la izquierda mexicana de aspirar con seriedad a ser una opción de gobierno viable para México.

## II. EL DESPRECIO A LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

En el fondo, el discurso autonomista cree que es posible vivir de acuerdo con principios armónicos y cooperativos basados en una supuesta bondad natural de los seres humanos, que basta con eliminar las instituciones para que el conflicto entre los hombres desaparezca y que el consenso es el medio más idóneo para tomar decisiones que tienen que ver con la vida de la comunidad.

Desde esta óptica, por ejemplo, la discusión sobre la mejor forma de gobierno o la manera en que pueda reformarse o transformarse la relación entre gobernantes y gobernados no son temas prioritarios porque, para esa lógica, toda forma de gobierno reitera la dominación sobre los hombres y la relación entre gobernantes y gobernados más bien debe desaparecer.

De esta manera, pues, el desprecio del autonomismo por la democracia representativa muchas veces lo lleva a privilegiar mecanismos de toma de decisiones sumamente cuestionables –como el asambleísmo– que no solo anulan la verdadera deliberación de los problemas complejos que atañen a una comunidad determinada, sino que termina imponiendo los puntos de vista de una facción y poco a poco liquida la posibilidad de ejercer el derecho a la libertad de expresión de los demás miembros que integran a la comunidad.

Por otra parte, la identificación que realizan del poder político con una forma de dominación que debe eliminarse invalida la posibilidad de construir una alternativa ideológico-política a nivel nacional que sea capaz de aglutinar a diversos sectores de la población mexicana en torno a un proyecto que los cohesione y que tenga como principal finalidad el acceso al ejercicio del poder político para instrumentarlo y, por lo tanto, a la indispensable dirección del Estado.

Para el discurso autonomista, el Estado es tan solo un aparato o un mecanismo de control que reproduce de manera mecánica los intereses de una clase social o de ciertos grupos privilegiados y que tiene como objetivo fundamental la dominación del resto de la población. Además, para el autonomismo el Estado representa un modelo de homogeneización que ha anulado las supuestas diferencias culturales y, por lo tanto, debe resistírsele mediante la reactivación de dichos núcleos identitarios, obliterados de su lógica de control y sujeción.

Como se puede observar, el discurso autonomista plantea una concepción harto simplista del Estado, al que concibe como un mero instrumento de los intereses de los grupos dominantes, e ignora la dinámica compleja que alienta su configuración y que se basa en la tensión de las relaciones sociales y políticas que se expresan en un momento histórico determinado; apela a una supuesta singularidad o diferencia que debe ser resguardada para que, desde su núcleo cultural y singular, reproduzca una lógica que lleve a confrontar y resistir al Estado político nacional.

### III. LOS ANTECEDENTES DEL DISCURSO AUTONOMISTA EN MÉXICO

Los antecedentes del discurso autonomista en México se pueden rastrear desde los orígenes del denominado “indigenismo” en nuestro país, que tuvo un momento importante de reactivación e implosión en las décadas que siguieron al triunfo de la Revolución mexicana. Ante la confusión por determinar aquello que la retórica del nacionalismo revolucionario exaltaba como lo propio o lo verdaderamente mexicano o nacional, surgió una tendencia que identificaba a lo mexicano con el pasado indígena, generando un discurso que lo idealizó y catapultó como una identidad política y cultural que debía ser recuperada.

Desde un principio, hubo pensadores como José Vasconcelos y Samuel Ramos, que se opusieron a esa falsificación que identificaba lo mexicano con lo indígena e incluso la descalificaron como un “egipticismo” que más bien promovía el inmovilismo y el tradicionalismo en el carácter nacional. Para Ramos, por ejemplo, no existía una verdadera cultura nacional –condición indispensable para hablar de un auténtico nacionalismo– y ante ello, la principal tarea del proyecto revolucionario consistía en construirla a partir de una asimilación creativa de lo mejor de la cultura europea, puesto que México era una variación de la civilización occidental y la conformación de la cultura mexicana debía realizarse sobre las bases del humanismo clásico.

Entre los años 1947 y 1948, el grupo Hiperión, conformado por profesores y estudiantes de filosofía bajo la dirección de José Gaos, retomó las reflexiones sobre lo mexicano y uno de sus integrantes, el joven Luis Villoro, publicó en 1949 un libro que fue fundamental para su línea de investigación teórica y para el desarrollo de la corriente del indigenismo en el país: *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El libro recupera, en su último capítulo, la experiencia y las reflexiones del grupo de antropólogos mexicanos que conformó el Instituto Nacional Indigenista y que se caracterizaron

por radicalizar la reivindicación de las “culturas indígenas” más allá del discurso nacionalista oficial.

En 1967, Pablo González Casanova publicó *La democracia en México*, su obra clásica, donde vuelve a las reflexiones de los antropólogos mexicanos y establece la tesis del colonialismo interno, que plantea que México es un país y una sociedad dual, en donde un grupo sociocultural ejerce la dominación económica, política y cultural sobre otros grupos socioculturales, particularmente los indígenas, de la misma manera en que se ejercía la dominación en la época de la Colonia (siglos XVII y XVIII).

Con la irrupción del movimiento zapatista en 1994, ambos pensadores se convirtieron en simpatizantes primero, e ideólogos después, de dicha corriente política. Incluso Villoro reanudó las reflexiones realizadas en su etapa del Hiperión y publicó los libros *Los retos de la sociedad por venir* (2007), donde hace una defensa más teórica del zapatismo y del autonomismo y, de manera póstuma, *La alternativa* (2015), donde su identificación con el zapatismo es total.

También habría que mencionar la manera en que el llamado “discurso de la diferencia”, surgido en Francia como consecuencia de las movilizaciones estudiantiles de 1968 y alentado sobre todo por filósofos como Foucault, Deleuze, Derridá y otros, fue plenamente asimilado en México por ciertos grupos de la izquierda universitaria y cultural en los años noventa –justamente en el momento en que el marxismo declinaba– y la forma en que coincide teóricamente con ciertos planteamientos del zapatismo e incluso del pensamiento de Villoro.

Como ejemplo podemos revisar la noción de poder en Foucault, quien la concibe como una relación de fuerzas a la que debe siempre resistírsele en cualquier espacio social en el que se visibilice, o la concepción negativa que Deleuze tiene del Estado como un aparato de control que anula las diferencias, entendidas siempre como “singularidades”, que deben ser restituidas y reactivadas como una multitud, para oponerse a la maquinaria estatal.

Tales corrientes de pensamiento son ahora las bases teóricas en las que se sustenta el discurso autonomista, que tiene como principal punto de inflexión al neozapatismo y a todas aquellas expresiones políticas que se oponen con similares argumentos a la lucha por el poder político, al Estado y, en última instancia, a la democracia representativa, que tiene en el método electoral la principal vía para renovar los órganos de gobierno y alentar la participación de la sociedad.

#### IV. EL MOMENTO MEXICANO ACTUAL

El momento mexicano actual reclama una plena comprensión de la coyuntura política que vive nuestro país. La incipiente democracia, que se ha conquistado por la acción de numerosas fuerzas sociales, populares y políticas a lo largo de por lo menos tres décadas continuas, establece condiciones para la organización política mucho más ventajosas que en los años setenta u ochenta. Suponer que en México no se ha avanzado en cuestiones políticas y electorales es ignorar la realidad política plural, que impide que en el Congreso de la Unión una fuerza política tenga mayoría absoluta para imponer su visión del país sobre las demás.

Por el contrario, en la actualidad ninguna fuerza política tiene la capacidad de aprobar una iniciativa por su propio peso en los órganos legislativos y esto supone, a su vez, un mayor contrapeso al Poder Ejecutivo, aunado a la presión que realizan las confederaciones y organismos sociales de diverso signo ideológico en cada una de las cámaras de representantes y esferas de la vida pública.

La complejidad de la situación política mexicana, visibilizada ahora más que nunca por la novedosa coyuntura democrática, plantea también la responsabilidad de hacerse cargo de ella y, sobre todo, la necesidad de aprovechar esos espacios democráticos conquistados por la misma sociedad mexicana para construir alternativas políticas verdaderamente nacionales, que se asuman con

genuina vocación de poder y con la suficiente potencia ideológica para atraer y sumar a las capas más numerosas de la población.

Ciertamente, edificar una fuerza política con un proyecto nacional bien definido y articulado con las necesidades reales de los sectores populares –o fortalecer a las opciones partidistas de la izquierda mexicana ya constituidas, para la lucha por el poder o la construcción de la hegemonía en la sociedad civil– implica una labor hercúlea que atormentaría a cualquier individuo o grupo interesado en la construcción de tal opción de cambio; pero la misma realidad abre distintas formas de incidencia y participación, como las candidaturas independientes y el registro de nuevas opciones partidistas, que paulatinamente están renovando la vida pública y ampliando las posibilidades de una transformación social a través del método democrático que busca no solo la democratización de la sociedad civil, sino fundamentalmente la democratización, no la extinción, del Estado mexicano.

Por esa razón, la izquierda mexicana debiera seguir apostando por la organización política y la ampliación de la lucha democrática a través de los procesos electorales que, es cierto, no deben ser exclusivamente los centros de articulación de un programa político, pero sí los momentos detonantes en donde se está en condiciones de valorar si el programa ideológico de la izquierda ha sido capaz de hacerse de verdad hegemónico y significativo para los intereses de la población mexicana.



**TERCERA PARTE**

**RETRATO DE UN PAÍS CON ELECCIONES:  
EL TIEMPO MEXICANO EN EL SIGLO XXI**



## 20. TRIUNFALISMO MESIÁNICO Y OPORTUNIDADES

Leer un libro que es sobre todo un panegírico a una gestión gubernamental cuestionable, como el caso de la administración que encabezó Vicente Fox Quesada del año 2000 al 2006, es reiterar la idea que tiene gran parte de la población de un gobierno arrogante, soberbio, obcecado, cuyo máximo representante no tiene empacho en afirmar en el prólogo del estudio aquí reseñado, que dicho ensayo servirá para dar ejemplos de “buen gobierno no solo en América Latina sino en otras latitudes del mundo” (Guízar, 2009, p. 9).

El carácter mesiánico del prólogo al libro de Carlos J. Guízar escrito por el propio Fox –un estilo que revela nuevamente ese populismo de derecha que caracterizó de manera íntima e inequívoca su gestión–, sin el menor viso de autocrítica o rectificación, habla de la mentalidad tozuda, más que dogmática, del pintoresco personaje que encabezó el gobierno federal.

La imagen soberbia, autosuficiente, agraviada cuando se le cuestiona o se le hace ver las contradicciones de su discurso, a la que nos tiene acostumbrados el expresidente en las entrevistas televisivas que ha concedido en los últimos años, demuestra además de la intolerancia congénita a una personalidad mesiánica –que en verdad cree que trajo la democracia a México–, la incapacidad de

cierto sector de la derecha mexicana a reconocer errores e insuficiencias, por no decir el fracaso de su experiencia de gobierno.

Para nadie resulta asombroso el hecho de que el denominado gobierno de la alternancia dejó más saldos pendientes que logros efectivos: el combate a la corrupción fue aplazado de manera indeterminada, mientras la desarticulación de los cacicazgos regionales o sindicales fue pospuesta o llevada a cabo de manera selectiva. La única certeza es que la tan llevada y traída transición democrática a la que alude el libro es todavía hoy una asignatura pendiente.

Así pues, *Transición democrática y política social en México* es el título del estudio que realizó Carlos Jesús Guízar Rivas para explicar, más que fundamentar, las políticas públicas para el combate a la pobreza que se operaron desde la Secretaría de Desarrollo Social en el primer gobierno de la llamada alternancia. En él se traza de manera general las bondades y los logros que generó la instrumentación del programa Oportunidades –continuidad del PROGRESA, puesto en marcha en el sexenio de Ernesto Zedillo, que permitió desarrollar un modelo de medición de la pobreza en México y un instrumento de política social para contrarrestarla– en un ambiente de extrema pobreza y de imperfección democrática.

Se ofrecen datos duros sobre la situación de la pobreza en México y una clasificación de ella que no debería entusiasmar a nadie, a saber: los grados en los que se clasifica la pobreza en nuestro país, así como la manera en que se proyectan y que nos hace pensar en la idea de una pobreza permanente e inevitable que no deja de tener un sesgo ideológico.

El libro se divide en tres secciones: I. El camino hacia los ideales y principios del Partido Acción Nacional; II. Transición democrática; y III. Implementación del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades.

Quizás una de las fallas conceptuales del trabajo reside en identificar un proceso todavía inacabado, como lo es el de la transición democrática en México, con uno de sus momentos constitutivos, pues como el propio autor admite y siguiendo en esto las tesis del

estudioso alemán Wolfgang Merkel, para que una democracia sea reconocida como efectiva es necesario que cumpla con ciertas condiciones, como la implantación de un régimen electoral que genere certezas y confianza respecto a los resultados finales de una elección; que existan condiciones para el ejercicio efectivo de libertades políticas y civiles sin ningún tipo de consecuencia física, moral o jurídica; que se ejerza un poder efectivo para gobernar y que se establezca una adecuada división de poderes. Aún en nuestros días no es posible afirmar que estos requisitos se cumplan de manera adecuada, e incluso podemos hablar de un retroceso en algunos de ellos en el momento en que la administración foxista deja el poder.

*Transición democrática y política social en México* es “un recuento de los logros del programa OPORTUNIDADES” (Guízar, 2009, p. 22), pero sobre todo es un instrumento de propaganda del panismo para persuadir a cierto sector militante o académico, de que sus acciones de gobierno lograron reducir la pobreza extrema en México. Mejor sería que asumiera una actitud menos triunfalista y se señalaran las insuficiencias y los fracasos de una experiencia de gobierno y de la instrumentación de una política social a la que se le califica de “humanista”; pero esto es tarea de los estudiosos críticos y no necesariamente de los militantes de Acción Nacional.



## 21. CONTRA LA REPÚBLICA INEXISTENTE

En medio de un panorama desalentador, pero principalmente desolador, en el que la recién nacida patria mexicana se resquebrajaba entre dos proyectos políticos antagónicos para la organización de la República, José María Gutiérrez de Estrada escribió un documento titulado *Carta dirigida al excelentísimo señor presidente de la república, sobre la necesidad de buscar en una convención el posible remedio de los males que aquejan a la república; y opiniones del autor acerca del mismo asunto*, que con el paso del tiempo fue conocido como la famosa “Carta monárquica”.

La publicación de este documento histórico por parte de la colección *Summa Mexicana* del CONACULTA, bajo el título de *La república herida de muerte*, casi 150 años después de haber sido redactado, muestra la indignación de un hombre frente a su circunstancia, pero sobre todo plantea la necesidad histórica y moral de tomar partido ante la realidad política y social cuando las alternativas están colapsadas.

Gutiérrez de Estrada, político y diplomático de origen campesino nacido en 1800, no temió ser etiquetado bajo cualquiera de los epítetos simplificadores con los que de manera corriente se ha reducido la complejidad de su pensamiento, sino que con absoluta soltura y libertad desarrolló un posicionamiento crítico frente a su

realidad y lo defendió con argumentos históricos que deben ser valorados en el mismo contexto en el que surgieron.

Aunque su planteamiento sea polémico, y por qué no decirlo, impensable e inviable para toda conciencia verdaderamente nacionalista, el hecho de proponer en 1844 –como lo hace en la carta dirigida al presidente Anastasio Bustamante– una forma monárquica de gobierno encabezada por un príncipe extranjero es un ejemplo de entereza crítica, sobre todo porque a pesar de ser un interlocutor político idóneo de todas las fuerzas políticas existentes en la primera mitad del siglo XIX mexicano, decidió plantear un posicionamiento nada cómodo y mucho menos políticamente correcto para su circunstancia.

En verdad, con la aparición de la carta de Gutiérrez de Estrada culmina la querrela entre los centralistas y los federalistas, y se inicia la lucha entre los liberales y los conservadores que definiría de manera contundente los rasgos elementales de la nación política mexicana a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

Por esa razón, la lectura y el análisis de *La república herida de muerte* es imprescindible para comprender cabalmente las razones y los motivos de una generación de mexicanos que, desde una postura conservadora, intentaron planear un horizonte político específico para el desarrollo de la vida nacional.

## **22. EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD POLÍTICA FRENTE A LA VIOLENCIA GENERALIZADA**

Es un hecho –lamentable y preocupante, pero un hecho al fin y al cabo– que la violencia permea gran parte de las relaciones sociales en México. Una sociedad signada por las relaciones que establecen sus individuos a través del factor de la violencia es una sociedad que muestra síntomas de descomposición, o por lo menos indicios alarmantes de desajuste y de anormalidad que no van de acuerdo con la realidad deseable de una sociedad democrática, y este fenómeno no es nuevo, no es algo que haya sido generado por la lucha ideológica y militar en contra del narcotráfico –que marcó, indudablemente, la gestión política del gobierno encabezado por Felipe Calderón–, sino que es un fenómeno que se agudizó con esa línea política en los últimos años, pero que ya venía incubándose desde tiempo atrás.

Nadie pretende negar la relevancia que ha tenido la violencia en el proceso de configuración de las sociedades a lo largo de la historia de la humanidad, pero ciertamente, aceptar en la actual circunstancia mexicana como único destino a la violencia social, es algo más que repulsivo.

La violencia se ha tornado un fenómeno omnipresente en nuestra sociedad, sobre todo porque fue la manera más recurrente de

dirimir los conflictos sociales por el sistema político priista en la pasada mitad del siglo XX, y también porque se convirtió en un espectáculo que se encargaron de difundir los medios masivos de comunicación en las últimas dos décadas de manera complaciente.

En ese espectáculo de la violencia asistimos a la degradación de las formas democráticas de construir el Estado y reconocimos como algo absolutamente normal el hecho de resolver cualquier tipo de problema desde una visión verticalista y autoritaria. Esto se fue revirtiendo en los últimos años, pero siguieron subsistiendo diversas formas de plantear la resolución de los conflictos desde la violencia: desacatos, plantones sin razón de ser, machetes, incursiones militares en comunidades marginales sin la suficiente eficacia y mesura en sus acciones, atentando contra los derechos humanos y las garantías individuales, impunidad... Enumerar todas las formas de la violencia procreadas e impulsadas en el espacio público desde la política sería, además de ocioso, improductivo, porque se ha convertido en el pan nuestro de cada día.

Hay quien podría decir que no hay mayor violencia que la falta de respeto a la ley, o que la inoperancia de las instituciones supuestamente democráticas genera una insatisfacción que se traduce en acciones individuales o colectivas irracionales, apáticas o cínicas. Lo cierto es que el contexto de una desigualdad social permanente e incluso incrementada con el paso de los años y de falta de oportunidades laborales y económicas, pareciera no dar más alternativas que el desaliento, la desesperación o las posiciones radicales. Esto desde luego que no es una justificación de la violencia social o política en sí misma, sino que es un esfuerzo por comprender las causas de un fenómeno que se ha arraigado, consciente e inconscientemente, en la cultura y en la práctica de nuestra población.

El recurso de la violencia nos habla también de la manera de entender, desde una perspectiva solipsista y autoritaria, al espacio social y al tipo de relaciones entre los individuos que lo conforman. Nos habla además de una degradación en la que todos por igual, en mayor o menor medida, participamos y fomentamos, ya que

estamos ante un círculo vicioso que parecería no tener más salida que la de consolidar y continuar su dinámica.

Ante ello, nuevamente el binomio entre la ética y la política se instala como un horizonte de necesaria mediación para plantear una alternativa desde el espacio de la ciudadanía, pero también desde el espacio de la política que quizás es la única vía para revertir eficazmente esa cultura autoritaria que hemos heredado sistemáticamente de nuestras formas políticas de afrontar los conflictos.

Un ejemplo más que pertinente e ilustrativo, tanto por los principios en los que se funda como por las consecuencias que muy previsiblemente se seguirán de él, es la aprobación —el martes 22 de diciembre de 2009, en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal— de una ley que permite el matrimonio entre individuos del mismo género, y que además abre la posibilidad para que también puedan adoptar un niño con la finalidad de conformar una familia.

Si bien es cierto que se debe garantizar los derechos fundamentales para la convivencia de aquellas minorías que buscan una igualdad efectiva ante la ley, también hay que tomar en consideración el hecho de que la sociedad mexicana, además de ser esencialmente conservadora, es reacia ante medidas de esa naturaleza.

La iniciativa aludida fue aprobada por la mayoría legislativa en la Asamblea, conformada por el grupo político identificado con la izquierda en la Ciudad de México, que además era el bloque gobernante y hegemónico en la capital: el PRD y el PT. El PRI se abstuvo en su mayoría, mientras que el PAN se opuso de manera clara ante tal iniciativa de ley.

La cuestión estriba en que este tipo de temas además de polémicos son polarizantes en nuestra sociedad, es decir, generadores de conflictos y por lo tanto, potencialmente capaces de degenerar en mayor violencia. No apelo tampoco a la inacción ni mucho menos al desdibujamiento de las posiciones políticas que sostienen cada una de las fuerzas políticas representadas en la Asamblea, pero sí a la sensibilidad de una realidad que requiere medida en los planteamientos y responsabilidad en la toma de decisiones.

Cuando hablo de la necesidad de repensar nuevamente el binomio entre ética y política, como la posibilidad de generar mediaciones que permitan revertir el estado de violencia latente y efectiva en el que se encuentra nuestra sociedad, me refiero precisamente a explorar esos conceptos fundamentales que entrañan dinámicas y comportamientos específicos.

La ética plantea siempre un horizonte de responsabilidad, es decir, una forma de responder individual y colectivamente frente a nuestra sociedad y a los problemas que la aquejan, y la mejor manera de ser responsable es realizando un diagnóstico lo más objetivamente posible de esa realidad y del tipo de sociedad en la que vivimos.

Ya hemos dicho que en los últimos años la espiral de la violencia se ha agudizado, y también hemos tratado de señalar algunas de sus causas, pero igualmente deberíamos decir que si de por sí ya nos encontramos en una situación de violencia generalizada, que se ha convertido en la forma dominante de procesar los conflictos tanto en el plano del espacio público como en la esfera de lo privado, una actitud ética, es decir, responsable frente a nuestra realidad, implica no agudizar más ese ambiente de crispación social en el que ya nos encontramos, sino asumir una serie de actitudes que permitan dismantelar los conflictos y no profundizarlos.

Por otro lado, la pluralidad de nuestra sociedad se expresa en la amplia y diversa gama de fuerzas políticas que constituyen su entramado. Nadie pide que las fuerzas políticas renuncien a sus posicionamientos ni a sus diagnósticos sobre nuestra realidad: a mí, como a una parte de la sociedad mexicana, no le satisface el activismo de los conservadores, pero esa es la realidad de nuestra sociedad y nada podemos hacer para modificarla en lo inmediato, mucho menos por decreto.

Ahora bien, la política se comprende como el espacio en el que diversas fuerzas y corrientes de opinión luchan por persuadir a la mayoría de la población de que sus diagnósticos y sus propuestas para dirigir al país son mejores que las que sostienen el resto de las fuerzas políticas, y lo deseable es que eso se lleve a cabo de

manera democrática y pacífica. Tampoco es algo pretendido el hecho de que en aras de mantener a toda costa una supuesta armonización política o gobernabilidad, se renuncie a marcar posicionamientos e impulsarlos en los espacios de representación que se obtuvieron por mandato popular.

Dicho en otras palabras, renunciar a impulsar agendas políticas por cálculos pragmáticos o por el temor de crear conflictos, además de ser una posición claramente conservadora, es también una postura que lleva a la parálisis y al quietismo, cuando lo que se tiene que hacer son precisamente acciones que reviertan de manera paulatina la realidad indeseable que padecemos, la cual presenta una gran dosis de intolerancia. Toda sociedad conservadora es intolerante en muchas cosas, en primer lugar con la posibilidad de ser modificada.

Con los antecedentes que tenemos en México, y particularmente en nuestra ciudad, de crímenes de odio contra los homosexuales o con aquellos que llevan una vida sexual más activa y diversa, y envueltos en esta espiral de violencia generalizada, lo responsable consiste en asumir una actitud política coherente y sensible a los datos duros de la realidad. Estoy de acuerdo en que una posición política plantee la necesidad de regular mayores espacios de convivencia en beneficio de las minorías, que también forman parte de nuestra sociedad, y en esa medida busque garantizar sus derechos fundamentales; pero de ahí a imponer a toda costa una visión que no comparte el resto de nuestra sociedad, lejos de ser una actitud valiente y coherente, es una abierta provocación que solamente revela la irresponsabilidad e inmadurez política.

La izquierda debe aprender a defender posiciones con tenacidad, pero también a flexibilizarlas cuando se requiera, pero sobre todo debe aprender a ser responsable, en primer lugar con la posición que defiende y con los sectores a los que dice representar: impulsar reformas que ayuden a dismantelar de manera paulatina el conservadurismo de la sociedad en la que vivimos es plausible, pero también se debe tomar en cuenta que esa realidad no se va a

modificar de la noche a la mañana debido a la cultura autoritaria y paternalista en la que vivimos.

Plantear el todo o nada a cualquier precio lo único que genera es mayor crispación y, con ello, los objetivos por los que se lucha se desdibujan e incluso se ponen en riesgo de manera innecesaria.

Con ese tipo de medidas se genera el caldo de cultivo para las actitudes más irracionales de fanáticos que seguramente se sentirán agraviados por las leyes aprobadas, y dado el clima de violencia social en el que vivimos lejos de aportarle una reforma de fondo a la sociedad, se agudiza su polarización.

Si ya se tenía el apoyo del PRI para la aprobación del matrimonio entre homosexuales, qué necesidad había de ignorarlo y de irse con toda la aplanadora para permitir también la adopción de los niños por parte de individuos del mismo género.

No cabe duda que replantear el binomio entre la ética y la política es más urgente que nunca, ya que en la ausencia del principio de responsabilidad, tal y como lo enarbolaba el filósofo Hans Jonas, toda acción política es ciega, mientras que ignorando el principio de esperanza para transformar una realidad indeseable que toda acción política lleva consigo, toda actitud ética es vacía, o al menos ingenua.

### **23. EL SME Y LA IZQUIERDA POLÍTICA EN LA ENCRUCIJADA**

La liquidación de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro no puede calificarse sino como un intento desesperado del gobierno de Felipe Calderón por obtener una legitimidad que nunca tuvo de manera clara y contundente desde los comicios presidenciales del año 2006, y que tampoco alcanzó aun después de haber tenido la ocurrencia de lanzar una guerra contra el narcotráfico con la única finalidad de buscar agrupar a la población en torno a su figura después de un proceso de polarización política que en gran parte él mismo se encargó de generar.

El fiasco que ha resultado la guerra fallida contra el crimen organizado, y que derivó en la derrota de Acción Nacional en las elecciones para renovar la Cámara de Diputados, evidencia, además de una estrategia errática, una incapacidad para posicionar un proyecto político sin la necesidad de recurrir a la fuerza pública y a decisiones de carácter golpista.

La torpeza con que fue conducido al Estado mexicano, exponiéndolo abiertamente en una pelea que no podía ganar porque tampoco iba a garantizar la más elemental de las necesidades de una población que es la seguridad, colocó a la sociedad en un malestar generalizado y en el dilema de malvivir o abatirse ante el embate

de la aprobación de nuevos impuestos que habrían de mermar aún más la ya depauperada capacidad adquisitiva de los mexicanos.

En esa tesitura se inscribe el golpe al Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) y la liquidación de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro como organismo público descentralizado, ya que aun cuando son dos aspectos distintos de una misma problemática, el gobierno federal los metió en el mismo saco, planteando como condición necesaria el desconocimiento de la dirigencia sindical para después tomar las instalaciones de Luz y Fuerza con la Policía Federal Preventiva y, posteriormente, publicar su extinción por decreto presidencial en el *Diario Oficial de la Federación*.

Para la mayoría de los expertos en materia laboral, el presidente de la República se extralimitó en sus funciones, ya que la decisión de extinguir a la Compañía de Luz y Fuerza del Centro, heredera de las empresas extranjeras expropiadas por López Mateos en 1960, tenía que haber pasado por una deliberación de todas las fuerzas políticas representadas en el Congreso de la Unión.

Además, la negativa a dar la toma de nota a la dirigencia sindical es un protocolo espurio heredado del viejo régimen corporativo para palomear a las organizaciones obreras afines al priismo y tachar a aquellas que mostraran el mínimo indicio de disidencia. Un protocolo que han aprovechado los gobiernos panistas sin atreverse a impulsar una auténtica reforma laboral que fortalezca a los sindicatos promoviendo formas de organización auténticamente democráticas.

Por el contrario, han puesto en una posición de vulnerabilidad a las clases trabajadoras y a sus organizaciones, rompiendo los frágiles equilibrios que se habían establecido en los gobiernos de la Revolución mexicana y que expresaban las conquistas de derechos laborales, producto de importantes e históricas luchas sociales.

El gobierno federal, en su premura por acabar con uno de los sindicatos más independientes y combativos de la izquierda mexicana, liquidó a la empresa pública encargada de abastecer de energía eléctrica al centro de la República, desconociendo los acuerdos

a los que había llegado la gerencia con el sindicato para impulsar una modernización del sector que garantizara una mayor eficiencia en el servicio.

Sin embargo, se propagó de manera insistente en los medios de comunicación masiva que la causa de la liquidación obedecía a la improductividad de la empresa pública, ya que según el corifeo mediático, el sindicato con sus sueldos “privilegiados” de seis mil pesos y sus “escandalosas” prestaciones eran el principal obstáculo para una mayor eficiencia en la proveeduría del servicio. A ese tamaño llegaría el absurdo y el cinismo en un país en donde la pobreza acabó por ser el estado de normalidad de todas las cosas.

Nada se dijo del abandono sistemático en el que se tuvo a la Compañía de Luz y Fuerza del Centro a lo largo de 20 años por parte del Estado mexicano y de los sucesivos gobiernos neoliberales, o de la falta de inversión en mantenimiento e infraestructura de las propias redes eléctricas e instalaciones de la compañía.

La estrategia fue clara: dejar que la fatalidad alcanzara a las empresas públicas, para entonces declararlas en bancarrota y venderlas al mejor postor, pretextando su improductividad y la supuesta ineficiencia de los trabajadores, que cuando son progresistas e independientes como en el caso del SME, representan un auténtico peligro y una razón más para su privatización.

Lo cierto es que Luz y Fuerza gastaba gran parte de su dinero en comprar electricidad a la misma Compañía Federal de Electricidad que, a su vez, subrepticia e ilegalmente había entregado contratos a empresas extranjeras para producir la energía eléctrica en nuestro propio país.

Lo que está debajo de todo es la eventual privatización del sector eléctrico nacional y la concesión de la estructura de fibra óptica con que cuentan la Comisión Federal de Electricidad y la Compañía de Luz y Fuerza, para ofrecer servicios de internet, televisión por cable y telefonía celular.

Ante todo esto, el SME se encuentra en una encrucijada, lo mismo que el resto de las fuerzas progresistas del país y de la izquierda

mexicana en su conjunto, ya que ante el embate que se ha dado en contra de los sindicatos democráticamente constituidos y representativos de los intereses de la clase trabajadora, y ante la eventual privatización del sector eléctrico nacional, deberá definirse un programa de acciones políticas que reviertan esa tendencia conservadora y que defiendan con inteligencia el patrimonio que le pertenece a todos los mexicanos.

## **24. ELECCIONES Y USO POLÍTICO DE LA IMPARTICIÓN DE JUSTICIA EN MÉXICO**

El uso político de la impartición de justicia en México es una práctica recurrente del sistema político, agudizada particularmente durante la administración encabezada por Felipe Calderón.

Es una práctica que tiene como finalidad incidir políticamente en el desarrollo de los comicios mediante la judicialización de los actores políticos involucrados, pero que tiene también por objeto descalificar mediáticamente a los adversarios, generando la percepción pública de que sus gestiones y su honorabilidad son cuestionables por los más diversos y excéntricos delitos por los cuales se les acusan.

El objetivo último del uso político de la impartición de justicia, al menos en la modalidad calderonista, no es tanto ajustar cuentas con un antecesor en el cargo presidencial para tomar la sana distancia necesaria que marque el comienzo de una gestión nueva, ni para legitimarse desde la práctica por el motivo de una elección presidencial cuestionada —como pudieran ser los casos de judicialización de la política en el régimen priista—, sino para conseguir el triunfo electoral en los comicios que se lleven a efecto y asegurar con ello el control político e ideológico de la población.

Tan solo recordemos los casos más emblemáticos del uso político de la justicia en los sexenios priistas: el de Miguel de la Madrid con Jorge Díaz Serrano, quien fuera director general de PEMEX en el sexenio de José López Portillo, para hacer efectivo su famoso *slogan* de la “Renovación moral de la sociedad” y cuyo encarcelamiento le sirvió para tomar distancia de la supuestamente corrupta gestión de su antecesor; o de Salinas de Gortari con la *Quina*, líder sindical de los trabajadores petroleros, con quien pretendía legitimarse desde la presidencia, y que al consumir su aprehensión realizó una operación que llevaba una doble intencionalidad política: dar el mensaje a la “sociedad civil” de que estaba dispuesto a desarticular los cacicazgos tradicionales del sistema priista y, por otro lado, escalear a los sectores afines al nacionalismo revolucionario que desde adentro del PRI apoyaron la candidatura opositora del ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas.

Así pues, la finalidad de la estrategia calderonista no fue el encarcelamiento como medida política para escalear a opositores ni mucho menos un medio para legitimarse ante la población, sino que consistió fundamentalmente en la mera exhibición mediática de los indiciados para desprestigiarlos públicamente, y con ello a su opción partidaria, con el objetivo último de generar una percepción negativa en la población que tendría como consecuencia el retiro del voto o del apoyo político a la opción partidaria judicializada.

En ese sentido, los procesos judiciales en contra de funcionarios públicos o figuras políticas relacionadas con partidos muy específicos no son más que exhibiciones mediáticas, meras acusaciones simbólicas que desde luego se basan en una acusación judicial, pero que al estar fundadas en expedientes mal hechos su finalidad no es tanto encarcelar al adversario, sino generar las condiciones de su desprestigio mediante su uso mediático.

De esta manera, los casos de Jorge Hank Rhon y de Pablo Salazar Mendiguchía tuvieron como finalidad incidir políticamente en los procesos electorales del estado de México y de Chiapas. No fueron encarcelados dada la inconsistencia de los expedientes y la forma en

que se llevaron a cabo las aprehensiones, pero eso es indiferente en la estrategia de judicialización seguida por el gobierno de Calderón debido a que ese no es el objetivo principal, sino infligir el mayor daño político y electoral posible a la opción partidaria descalificada.

Cabe mencionar que no eran nada nuevo ese tipo de prácticas en la administración calderonista, tenemos por lo menos dos referentes que ilustran perfectamente la hipótesis sostenida: el primero de ellos es el famoso caso del “Michoacanazo”, cuando se ordenaron en 2009 –justamente el año de las elecciones intermedias para renovar el Congreso– las órdenes de aprehensión contra alcaldes y presidentes municipales de Michoacán, todos ellos provenientes de las filas del PRD, acusados de tener vínculos con el narcotráfico.

Después de tres años se demostró que ninguno de los funcionarios públicos acusados por la administración federal tenía esos supuestos vínculos con la delincuencia organizada, y finalmente después de un largo proceso en donde nunca se presentaron pruebas suficientes y con expedientes incompletos, fueron puestos en libertad; pero el daño político ya estaba hecho y la exhibición mediática fue particularmente ostentosa: los funcionarios fueron trasladados de Michoacán a centros penitenciarios de máxima seguridad, en un operativo ostentoso y todos ellos portando una camisa amarilla, el color emblemático del Partido de la Revolución Democrática.

También hay que recordar el fallo del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal en contra de Clara Brugada como candidata del PRD a la jefatura delegacional en Iztapalapa y la reposición indebida de esa candidatura a Silvia Oliva, esposa de René Arce, quien junto a su hermano Víctor Hugo Círiga, se sumaron a la campaña de Eruviel Ávila Villegas, candidato a la gubernatura del PRI en el estado de México.

Por otro lado, la ostentación mediática con la que se exhibió el cuerpo masacrado de Arturo Beltrán Leyra, líder del Cártel del Golfo, como si fuera una presa de guerra, también es un ejemplo del uso político de las imágenes que el gobierno federal realiza en su afán por mantenerse a toda costa en el poder.

Una cosa es clara: el uso de la judicialización para descalificar a adversarios políticos es una práctica desesperada, producto de la imposibilidad crónica de Felipe Calderón por establecer un auténtico proyecto hegemónico que articule a la población mediante un programa político.

Ante su incapacidad para legitimarse desde la práctica mediante la fracasada estrategia de guerra contra el narcotráfico, Calderón recurrió de manera casi exclusiva a la exhibición mediática y a la preparación de expedientes judiciales mal hechos para mantenerse a toda costa en el poder. Y esto habla, justamente, de un individuo que ha reducido su capacidad política a la expresión mínima.

## **25. DEL REALITY SHOW A LA CLEPTOCRACIA: LA PODREDUMBRE POLÍTICA DE PEÑA NIETO**

Por las páginas de *Si yo fuera presidente. El reality show de Peña Nieto* se hace un recorrido a las entrañas mismas de la corrupción del sistema político mexicano y a la genealogía de una casta política, casi dinástica, que buscó consolidar su hegemonía en el estado de México y recuperar para el PRI la Presidencia de la República en 2012.

Este objetivo lo buscaron impulsando a Enrique Peña Nieto, sobrino de Alfredo del Mazo González, protegido de Arturo Montiel y aliado de Carlos Salinas de Gortari, mediante una estrategia mediática que, además de ser altamente costosa y con cargo directo al erario, mostraría el contubernio del gobierno estatal con el poder fáctico en el que se ha convertido Televisa en los últimos años.

Además, el libro nos entrega una descripción inmejorable del autoritarismo que caracterizó la gestión de Peña Nieto durante todo su gobierno –y que se ha mantenido constante a lo largo de décadas de hegemonía política priista en la entidad, marcando también una particular forma de gobierno a nivel nacional–, siendo quizás el caso más representativo la brutal represión a los pobladores de San Salvador Atenco en mayo de 2006.

El trabajo de Jenaro Villamil muestra de manera clara el rastreo de una red de complicidades políticas y familiares que tuvieron su

origen el día en que el presidente Manuel Ávila Camacho impuso al abogado Isidro Fabela como gobernador mexicano, con la finalidad de estabilizar políticamente a la región y de echar a andar un proceso de pacificación entre los distintos grupos que se disputaban violentamente el poder del estado. Pero no es sino hasta la llegada a la gubernatura de Carlos Hank González, en 1969, protegido de Fabela, que se inicia una era de cacicazgos, corruptelas y de hegemonía política a toda costa de un grupo que se convertiría en una auténtica leyenda negra: el grupo Atlacomulco.

Lo que llama la atención con la lectura del libro es precisamente eso que Julio Scherer García plantea en el prólogo: “No se abre a ninguna forma del optimismo este libro de Jenaro Villamil. Los hombres y mujeres que disponen de los bienes de todos, no existen como políticos apasionados por el bien público y el noble avance de la nación. Su vida es la del poder y la riqueza, armas de la manipulación” (Villamil, 2009, p. 13).

Ciertamente no se desprende ningún optimismo con la lectura de este trabajo de investigación, que condensa un cúmulo de informaciones vitales para comprender la podredumbre de una clase política que todavía hoy sigue ostentando el poder para su rapaz beneficio, pero sí un halo de indignación que puede evolucionar hacia formas de organización también políticas, que pasen por la toma de conciencia histórica de un fenómeno solo explicable por la discrecionalidad con la que se ejerció durante gran parte del siglo pasado el presupuesto público —que hoy por demás todavía prevalece— y de un sistema político autoritario basado en prebendas, acuerdos cupulares y una rapacidad congénita.

Hoy por hoy, la opción política que encabezó Enrique Peña Nieto ha implicado la continuidad de un régimen de privilegios que ha empobrecido a la población de manera sistemática por lo menos durante medio siglo, y que ahora —aliado a los grandes intereses de las empresas transnacionales y de los oligopolios mediáticos— está llevando a una alarmante concentración de la riqueza, cuyas consecuencias sociales se reflejan en el incremento de la delincuencia, el

crimen organizado, la industria del secuestro, el ambulante y los millones de migrantes que se han ido del país a buscar mejores oportunidades de vida para sus familias a los Estados Unidos de América.

Por si eso fuera poco, el estudio revela el desmantelamiento del Estado mexicano y el ascenso y la consolidación de los poderes fácticos como la televisión, los cárteles delictivos que se pelean los espacios de la distribución de la droga y la iglesia católica, revelando en el caso particular de Televisa que con jugosos contratos a través de su filial TV PROMO, ha pasado de ser de un soldado del PRI a su comandante en jefe.

El libro se divide en seis capítulos: I. El góber en campaña; II. Un candidato de pantalla; III. Tras las pistas del imperio hankista; IV. Arturo Montiel: el aeropuerto y las ratas; V. Peña Nieto: carisma sin maquillaje; y VI. Los expedientes X. Todos tienen como eje de articulación mostrar la manera en que la política degeneró en mera mercadotecnia para impulsar un producto mediático que se ofrece como carne fresca, supuestamente renovada del priismo más corrupto y entreguista, al que no se le despeina el copete ni con la ráfaga de un *spot*.

El trabajo de Villamil traza la trayectoria de este joven amparado por el escudo protector de su familia, cuyos miembros más destacados han ocupado puestos claves en las administraciones públicas local y nacional en los últimos 70 años, pero sobre todo evidencia los vínculos de poder y complicidades que se han tejido en el estado de México desde que Carlos Hank González asumió la gubernatura y definió en esencia lo que sería su concepción del quehacer político, con frases hartamente conocidas como: “Un político pobre es un pobre político”, “La amistad no es complicidad... es pureza de afecto humano”, o “Mientras más obra, más sobra”.

El paso de Hank González por la gubernatura estatal dejó una impronta que hizo mutar el paradigma del político culto e ilustrado—cuya figura más emblemática fue quizá la de Isidro Fabela, quien además de ser representante de México ante la Sociedad de las Naciones en el gobierno de Lázaro Cárdenas, también fue fundador

de la Sociedad de Conferencias en 1908, en donde se agruparon los más destacados intelectuales de la primera mitad del siglo XX mexicano, como José Vasconcelos, Antonio Caso y Alfonso Reyes, y que pronto se constituyeron en el importante movimiento cultural del Ateneo de la Juventud— al del político empresario que no duda un segundo en aprovechar su red de relaciones y su posición privilegiada de poder en la administración pública, para lucrar en su propio beneficio y el de su camarilla: “A mí que no me den, que me pongan donde hay y yo me despacho solito”.

Villamil también hace un recuento de los escándalos más indignantes del estado de México, como la explosión de San Juanico en pleno gobierno de Alfredo del Mazo —tío de Peña Nieto e hijo de otro exgobernador: Alfredo del Mazo Vélez— que mostró el contubernio y la corrupción del gobierno estatal con las empresas gaseras y la manera en que 658 millones 871 mil pesos destinados para los damnificados de la explosión prácticamente desaparecieron y nunca llegaron a los pobladores.

Igual de indignante es la rememoración que hace Villamil de la forma en que fue torturado y asesinado Telésforo Morales, uno de los líderes más visibles de los damnificados de San Juanico, por denunciar que “la ayuda popular no había sido entregada y que una política de terror se había impuesto a los moradores del lugar”, y cuya paralela se puede apreciar en la manera en que el gobierno de Peña Nieto reprimió al Movimiento de los Pueblos en Defensa de la Tierra, asesinando a dos jóvenes y encarcelando a sus dirigentes como si fueran narcotraficantes o multihomicidas.

A eso hay que sumarle los expedientes abiertos en la entidad: la impunidad del exgobernador Arturo Montiel, quien con su dispendio y saqueo del erario vive retirado de la política, en un exilio impuesto por aquellos que lo exhibieron públicamente para que se retirara de la contienda por la candidatura presidencial del PRI en 2006, así como la creciente muerte de mujeres en el municipio de Chimalhuacán; o las contrataciones millonarias con Televisa para que las acciones de gobierno de Peña Nieto tuvieran una

importante difusión en los horarios estelares de su programación; o la eventual privatización de la zona arqueológica de Teotihuacán; la extraña muerte de la esposa de Peña Nieto, Mónica Pretelini; los desastres en el manejo de la crisis epidemiológica de la influenza, o el fiasco del tren suburbano.

En efecto, la lectura no deja lugar al optimismo, y todo esto se agudizaría con Enrique Peña Nieto como presidente de México, como reza el título; pero ya lo señaló Antonio Gramsci, cuando hacía un estupendo análisis sobre las condiciones que debiera asumir toda acción política coherente y alternativa para transformar la realidad: lo primero es aceptarla desde el pesimismo de la inteligencia bien informada, aunque con el optimismo de la voluntad. Una voluntad que sea capaz de impulsar un programa político que transforme –en nuestro caso– las estructuras económicas y políticas de la catastrófica realidad mexicana.



## 26. COLOSIO: EL ASESINATO. CRÓNICA DE UNA IMPOSICIÓN ANUNCIADA

*Colosio: El asesinato* es una película del cineasta mexicano Carlos Bolado, quien ya antes había realizado trabajos de una textura densamente poética, como *Bajo California*, y un documental transmitido por la televisión oficial sobre el movimiento estudiantil de 1968, entre otras entregas.

Bolado incursiona de manera destacada en el *thriller* político y lo hace con una película bien planteada y documentada, pero sobre todo, bien dirigida.

La obra de Bolado refleja la turbulencia y las intrigas palaciegas de la época del priismo neoliberal de los años noventa, y plantea una hipótesis perturbadora: la violencia que tiene a nuestro país sumido en un baño de sangre comenzó en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, y lo hizo con un magnicidio.

Fue entonces, en 1994, cuando se decidió desde las esferas más altas del poder en México asesinar al candidato a la Presidencia de la República del partido oficial, y con ello liquidar al Estado mexicano, o al menos, establecer las condiciones fácticas para su debilitamiento, ya que para consumar tal acción se pusieron en crisis los sistemas de seguridad y se relajó el control que el sistema político tenía sobre el narcotráfico y las cámaras empresariales,

entre otros actores que paulatinamente se entronizaron como poderes fácticos.

Antes ya, en el sexenio de Miguel de la Madrid, había comenzado el proceso de dismantelamiento del Estado mexicano mediante la implantación de un modelo económico que impulsó la venta de las principales empresas estratégicas para el desarrollo del país y abrió el comercio al vaivén de la oferta y la demanda del capital global, aunado al descuido de la planta productiva y del fortalecimiento interno de la industria nacional.

Con esos hechos se inició la imposición de los poderes informales en la agenda de la vida política de México y, como han demostrado los años, lejos de irse, se han fortalecido y han promovido la imposición de un candidato presidencial que les garantice la continuidad de un régimen de privilegios en donde el Estado se encuentra imposibilitado para hacerles frente.

En *Colosio: El asesinato*, Bolado, con una gran fuerza dramática, muestra una conspiración para asesinar al candidato presidencial del PRI planeada e impulsada desde la Oficina de la Presidencia de la República, en donde un siniestro funcionario –interpretado magistralmente por Daniel Giménez Cacho– persuade, opera, intimida y decide qué es lo que se tiene que hacer para consumir la ignominia y no dejar huellas del crimen de Estado.

Nadie duda de que la identidad de ese funcionario sea la de José María Córdoba Montoya, quien se desempeñó como el poderoso jefe de la Oficina de la Presidencia en el sexenio salinista y del que se decía era la “eminencia gris”.

Asimismo, se muestra a un confundido José Francisco Ruiz Massieu –El Licenciado–, en ese momento secretario general del CEN del PRI y cuñado de Salinas –interpretado por Odiseo Bichir–, a quien se le encomienda una investigación paralela a la que lleva a cabo la Fiscalía Especial de Investigación creada para resolver el crimen, pero con la finalidad real de hacerlo a un lado de la coyuntura política debido a que podía ser un fuerte aspirante a la candidatura presidencial; y a un experimentado “Don Fernando” –clara

alusión al primer secretario de Gobernación del sexenio de Salinas y después desplazado del círculo del poder político cercano a él: Fernando Gutiérrez Barrios, quien, personificado por el primer actor Emilio Echevarría, conjetura que la estrategia que se siguió en el asesinato de Colosio fue la de relajar los sistemas de seguridad y hacer que todos, simultáneamente, intervinieran para conseguir el objetivo. El resultado: Fuenteovejuna. Nadie mató a Colosio, pero en realidad todos contribuyeron a asesinarlo.

Así, una compleja red de intereses político-financieros y una diversidad de actores involucrados como políticos, empresarios y narcotraficantes en una suerte de trenza sórdida de relaciones de poder fueron alentados desde el Estado para intervenir y consumir la ignominia.

¿Cuál era la finalidad de semejante concertación de intereses? Frenar un cambio de rumbo que le arrebatara el control del país a la élite política que en ese momento se convirtió en la facción dominante y articuladora de ese complejo bloque de intereses oligárquicos.

La imagen con la que termina la película de *Colosio: El asesinato*, refleja el estado en el que se encuentra nuestro país a partir de ese magnicidio, que marcó una inflexión en su vida pública: un río de sangre avanzando en medio de la inmundicia, en donde se alcanzan a ver los cuerpos mutilados que se pudren lentamente en sus aguas revueltas. Tal ha sido la imagen persistente de México desde entonces.



## **27. IDENTIDAD FRAGMENTADA: MÉXICO TRANSFRONTERIZO, SICARIOS POS-MEXICANOS Y LA CONCIENCIA DEL AGRAVIO**

En el segundo centenario de la nación mexicana, la identidad, que se suponría elemento cohesionador del Estado, se encuentra fragmentada, derruida, dispersa a lo largo de un territorio nacional cada vez más extraño para sí mismo. El país se ha dividido en pequeños feudos que cuando no son controlados por los capos del narcotráfico, son dominados por caciques estatales que imponen su ley, sin contrapeso alguno que les haga frente.

En efecto, vivimos una era signada por la proliferación de los poderes fácticos, y este hecho plantea no nada más un elemento contradictorio en el discurso político que intenta demostrar, fehacientemente, que vivimos en un supuesto régimen democrático, sino que evidencia también el fracaso de un Estado que ha fallado en el objetivo fundamental de garantizar la seguridad a su población y de ejercer el monopolio legítimo de la violencia y del territorio.

Los orígenes de esta descomposición podemos rastrearlos a principios de los años noventa, cuando en un contexto de triunfalismo económico y de panegírico de las bondades de una posible integración norteamericana, se planteaba la necesidad de aprovechar la cercanía con los Estados Unidos de América para alentar un

crecimiento económico y dotar de oportunidades a la población empobrecida de la frontera.

Ciudad Juárez se erigió entonces como el prototipo de una urbe que sería el centro de una recomposición cultural y económica, que pasaba por la implantación de centros de trabajo permanentes denominados “maquiladoras”, que a pesar de haber surgido a mediados de la década de los sesenta como un sustituto ante la desaparición del programa *Bracero* —que ofrecía un empleo temporal en EE. UU.— para los campesinos migrantes, tuvieron una reimplantación significativa y simbólica en la era del Tratado de Libre Comercio.

Las maquiladoras tenían la función de ofrecer trabajo a las mujeres de la frontera para que, mediante su mano de obra barata, confeccionaran distintos tipos de artículos domésticos, como radios portátiles y prendas de vestir, que posteriormente serían comercializados por las empresas transnacionales en el extranjero. A la par, la idea de asentar maquiladoras en la zona fronteriza del territorio nacional buscaba detonar la productividad tecnológica en el país, así como detener la migración a Estados Unidos e impulsar el desarrollo regional: al día de hoy ninguno de los objetivos se ha cumplido.

Así pues, comenzó a permear en el imaginario de la población un nuevo prototipo de héroe mestizo: el chicano, transfronterizo, pos-mexicano. El ideal encarnado de una modernidad que muy pronto anunció sus pesadillas.

Justo cuando la novedad de las literaturas transfronterizas colapsaba, el rostro de la vida real de la frontera, sobre todo la experimentada del lado de acá comenzaba a mostrar su faz sombría: las mujeres de Juárez hicieron su aparición en la conciencia nacional, desdibujando un proyecto de modernidad que mostraba ya su primera grieta y con ella la arruga de su vejez prematura.

La otra fue la irrupción zapatista que desde el sureste mexicano recordaba el olvido al que el sueño moderno, pronto convertido en festín alcoholizado y violento, había confinado a las comunidades campesinas y pobres de México.

Hubo muchas especulaciones sobre las causas de los asesinatos de las mujeres de Ciudad Juárez. La única certeza fue que se organizaron pronto los familiares agraviados por las desapariciones de sus hijas, hermanas, primas, amigas o novias, y la indignación alcanzó un clamor popular que erigió una nueva identidad basada en la conciencia del agravio.

Asimismo, tras los asesinatos impunes de las mujeres, aparecería una grieta más profunda que desdibuja el rostro carcomido de una modernidad impuesta: los 30 jóvenes asesinados en la misma ciudad por una banda de sicarios que vestían como “cholos”, esos otrora prototipos de la mitología moderna de la frontera –los nuevos prometeos que traerían el fuego de la civilización transfronteriza y la integración norteamericana–, aparecen reducidos a seres desarraigados que lo mismo les vale matar o violar de un lado de la frontera que del otro, con la única prevención de que en EE. UU. sus crímenes no quedan impunes, cosa que no sucede en México.

Esos seres desarraigados, sin identidad, errantes, expulsados de sus lugares de origen por estar de sobra y por no tener condiciones mínimas para sobrevivir en un territorio hostil, sin oportunidades, migraron al otro lado de la frontera y en ella adquirieron una peculiar conciencia del odio, pero sobre todo de la indiferencia. Al regresar, en mera calidad de mercenarios, de sicarios que se alquilan al mejor postor –ya fuera con los señores feudales o con los cárteles de la droga en turno–, les da lo mismo hacer el trabajo sucio aquí o en cualquier otra parte.

Ante estos hechos, podríamos decir que la identidad mexicana como elemento cohesionador de una comunidad política ha quedado diluida, pero sería desde luego una exageración: el vínculo identitario prevalece entre nosotros bajo una conciencia mediocre que lo acepta todo en aras de aplazar su presente y evoca un pasado supuestamente glorioso que en nada se asemeja a la podredumbre que tenemos enfrente.

Tal conciencia, desde luego, es pura y llana ideología: una representación falsa de nosotros mismos y de nuestro pasado que ha sido

conformado con base en una serie de mitologías que la mayoría de las veces rayan en lo ridículo o en lo inverosímil.

La mentira se instaló desde siempre como el elemento ordenador de una identidad nacional descompuesta y que nació muerta en 1821. Ahora ese mito, que ha quedado derruido en esos seres desarraigados de la frontera, auténticamente pos-mexicanos, se arrastra con la inercia propagandística que lo mismo habrá de celebrar la guerra contra el narcotráfico o los 200 años de historia apócrifamente mexicana.

Sin embargo, a partir de los fragmentos identitarios y de la mitología ramplona de una identidad mediocre, está emergiendo, desde hace mucho tiempo, una nueva identidad, basada en la conciencia del agravio que busca recuperar el sentido de una nación política y de un Estado que ahora se encuentra impotente y debilitado.

## 28. LA GENERACIÓN DE LOS DESESPERADOS

Un famoso periodista, *Ciro Gómez Leyva*, hablaba en una emisión de su programa radiofónico de la revista *Líderes Mexicanos*. Ahí hacía notar la carencia de líderes jóvenes en un número especial de la citada revista, dedicada a la difusión de las trayectorias de los 300 hombres y mujeres más influyentes del país: no se mencionaba a ningún líder político joven o intelectual o empresario prometedor que tuviera menos de 35 años.

El director de la publicación explicaba que los procesos de maduración en los que un líder político se forja llevan un poco más de tiempo y dedicación que en otro tipo de áreas, pero si esa percepción de los ciclos generacionales ya es en sí misma escandalosa para aplicarla a un campo determinado, como lo es el caso de la política, más escandaloso resulta aún aplicarla al resto de los campos: ni siquiera en el campo intelectual o empresarial aparece alguna joven promesa. La generación nacida en los años setenta y qué decir de la de los ochenta estaban prácticamente obliteradas de la publicación.

Estos datos desde luego que son sintomáticos: vivimos un envejecimiento de la sociedad que, paradójicamente, contrasta con la mayor cantidad de jóvenes que ha tenido México en toda su historia. Más de 20 millones de jóvenes –según datos arrojados por el Consejo Nacional de Población (CONAPO)– conforman esa

población en México que además de ser el presente real del país, se encuentra también marginada de la toma de decisiones y excluida del desarrollo económico y social.

No exagero si afirmo que los jóvenes mexicanos de hoy son la generación de los desesperados, una generación que fue esperada, casi mesiánicamente –como señalara Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*–, para erigirse en la “generación redentora” –en este caso no para vengar a todas las generaciones de vencidos por la maquinaria aplastante del sistema capitalista, sino destinada a romper con las inercias políticas de un pasado perpetuo que se repite de manera tragicómica en el presente con sus mismos errores y con las mismas indignidades– pero fue parada en seco, frenada en su dinámica de ascenso y consolidación social.

La generación destinada a impulsar el desarrollo político y civil del país cuando llegó a la mayoría de edad, y aun antes de ello, se enfrentó a un panorama sombrío y desalentador en el que toda oportunidad real de desarrollo se encontraba desvanecida, y la única respuesta que provino de los resortes de la sociedad cómodamente establecida fue ignorar a los jóvenes abiertamente y marginarlos, impidiendo que se integraran a la toma de decisiones.

Muchos de estos jóvenes tuvieron como única salida la de incorporarse a las filas del crimen organizado, en donde ahora son la carne de cañón de una guerra fallida contra el narcotráfico.

Desde esta perspectiva, la ya célebre categoría mediática de los *ninīs* –aquellos jóvenes que *ni estudian ni trabajan*– es una artimaña que oculta el sentido real de la desesperación en la que vive esta generación. Esos jóvenes entre 15 y 24 años que *ni estudian ni trabajan*, no lo hacen porque les plazca o porque hayan decidido hacerlo de manera deliberada, sino que son jóvenes que han sido relegados a esa categoría poblacional porque no les ha quedado de otra: no se les ha dado ni los instrumentos ni las palancas educativas para que se hagan de un lugar y un nombre en la dinámica social.

La causa de toda esta ominosa situación apareció cuando la generación de los sesenta, esa que pregonaba en las calles la famosa

consigna de “la imaginación al poder”, o al menos pretendía “la democratización de todos los espacios de la vida pública”, se convirtió en la generación hegemónica y fue copando todos los sectores y ámbitos de la vida nacional: el campo intelectual, el sector privado, los puestos del gobierno y cada uno de los entresijos imaginables en el armazón de las estructuras institucionales de México.

Con la llegada a la Presidencia de la República de Carlos Salinas de Gortari, en 1988, esa generación de los sesenta también arribó al poder y, paulatinamente, fue desplazando a la generación del nacionalismo revolucionario que lo detentaba. Con 40 años de edad, Salinas de Gortari tomó el control político e institucional del país y delineó una política económica que, hasta el día de hoy, sigue empobreciendo sistemáticamente a la gran mayoría de la población y orillando a la marginalidad a millones de jóvenes.

Esta generación neoliberal se fue enquistando en sus respectivas posiciones y desde hace aproximadamente 25 años no hay una renovación drástica de los cuadros dirigentes en todos los sectores de la sociedad. Eso ha generado como consecuencia que la sociedad se haya envejecido velozmente, y que se mantenga paralizada ante los rebotes cíclicos de las múltiples crisis que atraviesan a la nación.

La expresión política de esta contienda generacional ya agotada, es la lucha abierta entre aquellos que defienden con la más nostálgica retórica los postulados del nacionalismo revolucionario y los que reivindican la mano invisible del libre mercado.

Hoy, los jóvenes de México viven frustrados, sin oportunidades, y habría también que decir que sin presente, y esto sucede en todos los niveles y en todos los sectores sociales. La sociedad envejeció de manera prematura, y sus mandarines nunca se plantearon en serio el problema del relevo generacional. Eso habla de la descomposición de un país acostumbrado a agruparse en mafias, y en no distribuir de modo equitativo los pocos recursos que aún le quedan.

¿Hacia dónde se dirige todo esto? Es acaso una de las preguntas que no tarda en responderse. Lo único que puedo afirmar es que esa misma atmósfera de desesperación y nihilismo se respiraba en la

Rusia de Dostoievsky a principios del siglo XX, y no tardaría en gestarse una de las revoluciones sociales que modificó drásticamente los modos de pensar y comprender la realidad y el sentido del mundo.

## **29. PRIMAVERA MEXICANA #YOSOY132: DE LAS REDES A LAS CALLES**

El reto principal del movimiento #MarchaYoSoy132 es la organización, pero para que esta se convierta en un objetivo asequible y perdurable se tienen que comprender muy bien sus orígenes. La denominada “primavera mexicana” nació fundamentalmente de las redes sociales. El evento que la detonó surgió de la difusión que se hizo en Twitter y Facebook del repudio generalizado de la comunidad estudiantil de la Universidad Iberoamericana al candidato presidencial del PRI: Enrique Peña Nieto.

En tiempo real se difundió por esos medios de comunicación alternativos las protestas contra el candidato del PRI, además de la ira estudiantil que provocó Peña Nieto al asumir personalmente la represión en San Salvador Atenco.

Rápidamente los mismos estudiantes de la *Ibero* tuitearon lo que sucedía en su universidad, hasta el grado de que en pocos segundos ya se sabía que el candidato del PRI se hallaba literalmente atrapado en los baños del centro universitario ante las protestas estudiantiles que lo interpelaban.

Por la tarde de ese “viernes negro” de Peña Nieto ya había en YouTube una gran cantidad de videos que atestiguaban la protesta generalizada y los aprietos que tuvo el candidato del PRI para salir

de la Universidad Iberoamericana. En Twitter la visita de Peña Nieto a la *Ibero* era un tema dominante, mientras en Facebook circulaban fotografías e imágenes que caricaturizaban al candidato.

La indignación creció cuando en el noticiario de Joaquín López Dóriga no apareció entre las noticias más relevantes la protesta contra el candidato puntero y, en cambio, se transmitieron imágenes que sugerían que había sido un evento orquestado no por los estudiantes, sino por grupos políticos cercanos al PRD. Además, se privilegió una entrevista con el coordinador de la campaña del candidato del PRI, Luis Videgaray, quien se refirió a las protestas estudiantiles como actos no espontáneos e incluso impulsados por actores ajenos a la casa de estudios.

En respuesta, 131 estudiantes de la Universidad Iberoamericana sacaron un video en el que se mostraban con sus respectivas credenciales de la institución y manifestaban que habían protestado por convicción propia, sin que nadie les hubiera dicho lo que tenían que hacer. Paralelamente se convocaba a una manifestación contra la manipulación informativa frente a Televisa.

Otros actores con un papel relevante en Twitter, como Anonymous, convocaron a una gran manifestación contra Enrique Peña Nieto para que se asentara que existía entre los jóvenes y los usuarios de las redes sociales un rechazo generalizado al candidato del PRI, y que esas muestras de rechazo eran reales. Se convocó a la Marcha Anti-Peña Nieto, que partió del Zócalo al Ángel de la Independencia, el sábado 19 de mayo; MORENA convocó a una manifestación de jóvenes a favor de Andrés Manuel López Obrador en la Plaza de la Constitución, el domingo 20. Ambas manifestaciones fueron masivas, exitosas y pacíficas.

El miércoles 23 de mayo, los alumnos de la *Ibero* convocaron a una manifestación contra la manipulación informativa y por la democratización de los medios de comunicación masiva en la Estela de Luz, pero el evento pronto se convirtió en una marcha de protesta contra Peña Nieto y Televisa que se sintetizó en las consignas: “¡Aquí se ve, aquí se ve, que Peña Nieto presidente no va a ser!” y

“¡Si hay imposición, habrá revolución!”. Además, la movilización se caracterizó por su carácter multitudinario, energético, festivo y sobre todo espontáneo.

El sábado 28 se llevó a cabo la primera asamblea en la UNAM para intentar darle una organización a la movilización convocada por las redes sociales. Toda esta cronología de los principales sucesos del movimiento #YoSoy132 lleva a realizar las siguientes reflexiones: la espontaneidad del movimiento convocado por las redes debe intentar organizarse en cada centro universitario manteniendo la horizontalidad y el carácter democrático de aquel.

Para llevar a cabo una organización eficaz se debe reivindicar a las asambleas como espacios históricos de deliberación y generación de estructuras organizativas, pero estas asambleas deben adecuarse a los nuevos tiempos de las redes sociales, es decir, deben adoptar su lenguaje y generar la misma dinámica de interactividad, simultaneidad y de concreción con el que se ha convocado a la movilización.

Esta tarea no es fácil debido a que no se tiene una cultura política que haga prevalecer la argumentación y la concreción en las mociones. El riesgo de que no se instrumenten esas dinámicas en las asambleas es que los jóvenes que han salido a las calles abandonen esos espacios históricos de deliberación y organización y, en consecuencia, establezcan a las redes como el único canal válido para convocar a una movilización, perdiéndose con ello una oportunidad histórica de organización efectivamente política.

Las redes sociales y las redes de afuera, pues, deben trenzarse en una sola red y, entonces sí, retuitear la revolución.



### **30. TUTEA TU MOCIÓN. EL #YOSOY132 Y LAS ASAMBLEAS**

Una vez conformada la Asamblea General Universitaria, el miércoles 30 de mayo de 2012 en Ciudad Universitaria y frente a la necesaria organización del movimiento #YoSoy132, es necesario reivindicar a las asambleas como espacios históricos de deliberación y organización política, aunque no debemos confundir esta reivindicación de las asambleas con el asambleísmo.

Es importante que estas asambleas se adecuen a los nuevos tiempos, y los tiempos de hoy son los tiempos de las redes sociales.

El Movimiento #YoSoy132 fue posible debido, en gran medida, a Twitter, Facebook y YouTube. Sin estas nuevas herramientas de comunicación alternativa, el movimiento no hubiese prosperado de la manera en que lo hizo. Además, la espontaneidad, la imaginación, la frescura y la fuerza de la movilización se explica por la convocatoria igual de lúdica que se hizo desde esas redes descentralizadas.

Por esa razón, las asambleas deben adaptarse al lenguaje de las redes virtuales y propiciar mecanismos democráticos que agilicen la discusión y la planteen en términos que permitan más que mantener la pluralidad, posibilitar el diseño de un mensaje que permita articular acciones a corto y a largo plazos.

Coincido con Alan Grabinisky en que lo único que tiene de semejante el #YoSoy132 con la “primavera árabe”, el movimiento de los indignados en España y el Occupy Wall Street en EE. UU., es la convocatoria descentralizada desde las redes, y que en lugar de estar discutiendo una agenda temática que defina una postura política, primero deberíamos reflexionar sobre la naturaleza misma de la movilización; sin embargo, tampoco debemos olvidar que una vez que se transita del espacio virtual de las redes sociales al ámbito de la organización política la aparición de actores y estructuras ya constituidas es inevitable.

El reto de una organización como el movimiento #YoSoy132 es mantener la horizontalidad democrática y generar una estructura sólida que se caracterice por su capacidad de discusión y por su voluntad de generar consensos en un contexto de pluralidad, pero para que esa horizontalidad democrática se haga verdaderamente efectiva debe fomentarse instancias como la representatividad. El hecho de que en México vivamos una crisis de representatividad no desecha la idea misma de representatividad política y de la necesidad de replantear sus fundamentos.

El Movimiento #YoSoy132 nació con un carácter profundamente democrático, recogiendo fundamentalmente la experiencia de la interacción y simultaneidad que propicia Twitter. La democracia –como decía Carlos Pereyra– es política, formal, plural y representativa. Las asambleas bien podrían retomar ambas enseñanzas.

## 31. CRISIS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y DEMOCRATIZACIÓN DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVA

### ENTREVISTA CON IVÁN VÉLEZ SOBRE EL #YO SOY 132

Alfonso Vázquez Salazar (Ciudad de México, 1978) es licenciado en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en cuyo Colegio de Filosofía se desempeña profesionalmente. También ha sido editor de la sección cultural “Misil” de la revista *Consideraciones*, y participó en el libro colectivo *Cámara nocturna. Ensayos sobre Salvador Elizondo* (CONACULTA, 2011). Formó parte de la asamblea #YoSoy132 Académicos, integrada en la parte orgánica del movimiento #YoSoy132. Esta, al margen de los méritos señalados, es la razón por la que se habría prestado a responder, para *Junio7*, a una serie de preguntas relativas a tan célebre fenómeno político y social.

### **¿Podría describirnos la génesis y objetivos de #YoSoy132?**

El movimiento #YoSoy132 surge a partir de las muestras espontáneas de solidaridad de los usuarios de las redes sociales para con los estudiantes de la Universidad Iberoamericana en protesta contra

Enrique Peña Nieto, candidato presidencial priista, durante su visita a ese centro de estudios, el 11 de mayo de 2012.

Ese día fue conocido como el “viernes negro” de Peña Nieto, por marcar un punto de inflexión en la dinámica de la campaña electoral por la Presidencia de México, debido a que por primera vez el candidato puntero se enfrentaba a una protesta de los estudiantes universitarios, que le reclamaban, entre otras cosas, la represión en San Salvador Atenco durante su gestión como gobernador del estado de México y la corrupción de su partido.

Pronto las protestas se difundieron a través de Twitter, Facebook y YouTube, y como iban en ascenso, el candidato del PRI tuvo que refugiarse en los baños de la Universidad Iberoamericana hasta poder salir del campus apoyado por sus escoltas.

Por la noche, el noticiario principal de Televisa, conducido por Joaquín López Dóriga, minimizó las protestas y mediante una manipulación de las imágenes sugirió que habían sido encabezadas por integrantes de grupos sociales y partidarios ajenos a la Universidad Iberoamericana. Lo mismo hizo Luis Videgaray, coordinador de la campaña de Peña Nieto, quien afirmó que los estudiantes fueron manipulados por grupos ajenos a ese centro educativo, señalando que la visita de su candidato había sido un éxito.

A raíz de la manipulación informativa de Televisa y las declaraciones de los voceros del PRI, 131 estudiantes de la Universidad Iberoamericana que participaron en las protestas contra Peña Nieto realizaron un video en donde, con credencial en mano, manifestaban que ellos habían participado por convicción propia, sin que nadie los hubiera obligado o manipulado.

El video se difundió por las redes sociales y, en respuesta, los usuarios de las mismas crearon el *hashtag* #YoSoy132, solidarizándose y apoyando a los 131 estudiantes de la *Ibero* que aparecían en el video. Después, otros actores de las redes sociales, como Anonymous, convocaron a una gran marcha contra Peña Nieto, del Zócalo al Ángel de la Independencia, el sábado 19 de mayo, con la finalidad de que se evidenciara que el rechazo a Peña Nieto entre los usuarios de las

redes sociales y los jóvenes era real; MORENA (Movimiento Regeneración Nacional), la organización que impulsó junto a los partidos de la Revolución Democrática, del Trabajo y Movimiento Ciudadano, la candidatura presidencial del izquierdista Andrés Manuel López Obrador, se deslindó de la marcha por considerarla ambigua e hizo una convocatoria para otra en apoyo a AMLO el domingo 20 de mayo. Ambas manifestaciones fueron masivas, exitosas y pacíficas.

El miércoles 23 de mayo, los alumnos de la *Ibero* convocaron a una manifestación contra la manipulación informativa y por la democratización de los medios de comunicación masiva en la Estela de Luz –monumento construido por Felipe Calderón para conmemorar el Bicentenario de la Independencia de México, que ha sido apropiado de manera simbólica como el monumento a la ignominia por las decenas de miles de muertes por la guerra contra el narcotráfico del sexenio calderonista–, pero el evento se convirtió en una marcha de protesta contra Peña Nieto y Televisa que se sintetizó en las consignas: “¡Aquí se ve, aquí se ve, que Peña Nieto presidente no va a ser!” y “¡Si hay imposición, habrá revolución!”. Además, la movilización tuvo un carácter multitudinario, enérgico, festivo y sobre todo espontáneo.

El sábado 26 de Mayo se realizó la primera asamblea interuniversitaria en la UNAM para intentar darle una organización a la movilización convocada por las redes sociales y que se centraba en el rechazo a la imposición de un candidato en cualquiera de sus formas y por la democratización de los medios de comunicación.

### **¿#YoSoy132 tiene conexiones con partidos políticos, o pretende ser una alternativa?**

Desde su arranque, #YoSoy132 se manifestó como un movimiento social, político y apartidista. El movimiento asume el horizonte de la organización y la acción política para impulsar transformaciones sociales, pero se desmarca de cualquier partido político mexicano.

Cabe mencionar que en México se vive una crisis de los partidos políticos, sobre todo los que se denominan de izquierda. Esto ha propiciado una crisis de la representatividad y de la legitimidad institucional que solo es el reflejo de una más severa: la crisis orgánica del Estado mexicano, motivada por múltiples factores, aunque particularmente atizada por la adopción del neoliberalismo desde 1982.

Es sano que el movimiento #YoSoy132 se encuentre alejado de los partidos políticos, pues con ello se posibilita la organización de una fuerza política alternativa que podría replantear el debate ideológico que la izquierda mexicana ha abandonado en los últimos 30 años y construir un programa político centrado en la necesidad de reformular la democracia en México, esto es, de pensarla más allá del paradigma electoral, y de abatir la desigualdad social.

De lo que debe cuidarse el movimiento es de rechazar la figura misma del partido político, que sigue siendo el instrumento organizativo más eficaz para disputar el poder del Estado a través de un programa ideológico claro, coherente y puntual capaz de construir un proyecto hegemónico en la sociedad. El concepto de “apartidismo” solo quiere decir independencia de los partidos políticos existentes en México, que han impedido el ejercicio efectivo de la democracia en nuestro país, pero no rechaza, o al menos no se ha planteado hasta el momento, la figura del partido político como un instrumento de la sociedad para organizarse y disputar el poder.

### **Con respecto a la llamada primavera árabe, ¿qué juicio le suscitan tales movimientos desarrollados en el mundo musulmán?**

Son expresiones políticas de gran complejidad, pero que se han inscrito en una recuperación de la tradición islámica frente a procesos de modernización política tan necesarios en esos países. Parecería que, lejos de ser revoluciones políticas, comprendidas en clave

marxista como procesos históricos de transformación de las relaciones sociales, más bien son revueltas políticas o teocráticas que comportan elementos sumamente conservadores. A mi juicio, esas revueltas se emparentarían más con los procesos de implantación de regímenes islámicos en Oriente medio, como fue el caso de la Revolución iraní de 1979, que con procesos revolucionarios de transformación social.

#YoSoy132 tiene una dinámica propia, inscrita en un reclamo político: aspirar a una democracia efectiva en un país en donde ni siquiera se cumplen las condiciones mínimas para su implementación meramente procedimental y en señalar que para que una democracia sea auténtica, y no un mero simulacro, tienen que existir medios de comunicación que transmitan de una manera veraz la información. Lo único que quizá tengan en común ambas movilizaciones son el uso de las redes sociales como instrumentos de comunicación alternativa y que ambas surgieron en la “estación violenta”, como diría Octavio Paz, de la primavera; pero fuera de eso, yo no vería más similitudes.

**¿Existen, por el momento, paralelismos entre #YoSoy132 y el movimiento español 15M?  
¿Ve en ellos algún peligro o deriva?**

Ahí creo que existen más paralelismos. Ambos movimientos le dan un peso sumamente importante a las asambleas. Esto no me parece negativo en un principio. Pienso que el movimiento #YoSoy132 ha tenido la virtud de reivindicar a las asambleas como espacios históricos de organización y deliberación política, sin olvidar que las asambleas son un medio para avanzar en la edificación de una estructura cada vez más eficaz que debe trazar una línea ideológica clara, articulada con un discurso político estratégico definido y muy acotado, acompañado a su vez de un programa con objetivos muy precisos.

El riesgo del #YoSoy132 es que no sea capaz de darle a las asambleas su justo papel como instrumentos de organización y deliberación, y que se pierda en el asambleísmo, es decir, en pensar que las asambleas son el fin del movimiento y no el medio para la construcción de una estructura organizativa más sólida. Una estructura con esas características, a su vez, permitiría que las acciones contra la imposición de Peña Nieto sean en verdad contundentes y efectivas.

Otro de los riesgos o peligros para el #YoSoy132 –en realidad no puedo opinar mucho sobre el 15M– es la dispersión: que no sea capaz de leer adecuadamente la coyuntura política y que se extravié en una ampliación de objetivos que en realidad no forman parte de su agenda.

Su lucha nació para rechazar la imposición de un candidato presidencial apoyado por las televisoras y demás poderes fácticos, en una coyuntura muy específica: la electoral. Por ello, su discurso político tiene que ser coherente e inscribirse en el rechazo de esa imposición hasta las últimas consecuencias, con plena conciencia de la correlación de fuerzas y de las posibilidades reales para impulsarlas. Debe prevalecer la racionalidad y la viabilidad política en las acciones, y rechazar todo voluntarismo.

El peligro es que se aleje de ese objetivo –rechazar e impedir la imposición de Peña Nieto mediante la exigencia de anulación de las elecciones– que consiguió atraer a gran parte de la sociedad mexicana, y comience a dispersar sus objetivos hacia demandas múltiples y en el afán de oponerse a todo termine por no combatir ni transformar nada.

Por eso, debe cuidarse de asumirse como un movimiento antisistémico, esa es una deriva que al parecer también presenta el 15M. Los movimientos antisistémicos se caracterizan más por su voluntarismo que por la construcción de una organización política fuerte, incluso partidista; por su dispersión más que por la acotación estratégica de objetivos; por la retórica altermundista más que por la teoría explicativa de la realidad social. De todo ello debe prevenirse el #YoSoy132.

## ¿Qué futuro o final prevé para #YoSoy132?

El final es de pronóstico reservado. Como dije, el movimiento surge de una coyuntura política muy específica, que es la electoral. Su importancia radicó en la eficacia que demostró para insertarse con arrojo, frescura e imaginación en dicha coyuntura. #YoSoy132 puede evolucionar hacia una gran estructura político-partidaria que genere nuevos cuadros dirigentes para México.

El detonante puede ser un gran foro o congreso universitario, como el surgido en la ciudad de Córdoba en 1918 cuando se peleaba por la autonomía de aquella universidad argentina, que siente las bases de una gran confederación universitaria que establezca lazos con otras centrales estudiantiles en América Latina y demás países, pero para ello debe establecer con claridad sus objetivos: una reforma política que transforme en profundidad la vida pública de México, es decir, plantear una reforma del Estado que vaya más allá de las reformas electorales que han sido diseñadas para impedir el acceso de la izquierda al poder del Estado, y que esa reforma establezca las reglas de regulación de los medios de comunicación, como las televisoras. Su agenda es fundamentalmente democrática y sobre ese punto se tiene que avanzar, ya después veremos lo que sigue.

El porvenir de #YoSoy132 depende de su imaginación política, pero sobre todo de la consciencia del papel histórico que en este momento le toca desempeñar en México. Quizá la generación del #YoSoy132 no sea la generación de la revolución en México, pero sí puede serlo de la gran reforma que necesita nuestro país. No es poca cosa, si tomamos en cuenta que los liberales de la segunda mitad del siglo XIX, encabezados por Benito Juárez, lucharon por fortalecer el Estado y limitar los poderes fácticos de esa época —la milicia y el clero—, que intentaban rebasarlo e imponer su agenda.

Ahora le corresponde a esta generación luchar por limitar estos poderes que se concentran en los medios de comunicación masiva, como son las televisoras. El futuro, de cualquier modo, es de pronóstico reservado porque la historia no ha terminado.



## 32. EL “ELBAZO” Y SUS CONSECUENCIAS PARA EL SINDICALISMO MEXICANO

La detención de Elba Esher Gordillo, exdirigente del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, el 26 de febrero de 2013, en el aeropuerto de la ciudad de Toluca, cumple dos objetivos de manera simultánea. Primero, obtener una legitimidad mediática para que el gobierno de Enrique Peña Nieto impulse las denominadas reformas estructurales en clave neoliberal; y, segundo, disciplinar políticamente a todos aquellos grupos dentro del régimen y fuera de él para que esas reformas se aprueben sin oposición alguna. El mensaje es que nadie puede estar por encima del poder del Estado, y particularmente que no hay grupo político alguno que ose desafiar al gobierno de Peña Nieto.

Muchos analistas ya han señalado que hay que encontrar un paralelo en el caso del encarcelamiento del exlíder petrolero Joaquín Hernández Galicia, la *Quina*, quien fue aprehendido en 1988, unos días después de haber asumido Carlos Salinas de Gortari la Presidencia de la República, pero aunque los dos hechos tienen semejanzas, son radicalmente diferentes.

La *Quina* había apoyado decididamente la candidatura del ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, postulado por el Frente Democrático Nacional (FDN) –coalición de las izquierdas que logró constituir

un amplio frente para disputar el poder del Estado en las elecciones de ese año— y se había opuesto al proyecto económico neoliberal salinista. Su aprehensión fue un escarmiento y un mensaje para que todos aquellos grupos dentro del régimen que no estuvieran de acuerdo con su viraje en la política económica se disciplinaran, y si no, asumieran las consecuencias. De paso, Salinas obtenía una legitimidad ante su cuestionado triunfo electoral.

Elba Esther Gordillo no se opuso a la candidatura de Peña Nieto en 2012, incluso buscó impulsar una alianza electoral que finalmente fue desechada. Después, cuestionó la reforma educativa por ser excluida de su diseño e intentó hacer valer la fuerza política del sindicato de maestros para obtener canonjías y privilegios. La negociación se obstaculizó y, al final, fue sacrificada en un procedimiento en el que de nuevo se presentó el uso político de la impartición de justicia, tan exhibido en los últimos 25 años en nuestro país.

Las consecuencias del denominado “Elbazo” para el sindicalismo mexicano fueron graves: nuevamente se le asestó un golpe en el que desde el poder se descabezaron las dirigencias y se impusieron a otras en una organización gremial sin el consenso ni la participación de los trabajadores de base.

Se ratifica también el control político de estas organizaciones para que no se conviertan en obstáculos para los planes de la facción oligárquica gobernante y se repliega cada vez más a las centrales obreras a buscar la interlocución política con el poder en turno, en lugar de volver la cabeza hacia sus agremiados y representar efectivamente sus intereses.

No es alentadora la situación en la que se encuentra la clase trabajadora y sus organizaciones, pero es fundamental impulsar un programa mínimo de lucha que intente avanzar hacia la democratización real de las centrales obreras, con la finalidad de fortalecerlas y convertirlas en instrumentos de transformación de la realidad económica y social del país.

La tesis es clara: sin democracia sindical no hay posibilidad de luchar efectivamente por los intereses de clase y por un proyecto

nacional. Los tiempos serán oscuros, pero más vale comenzar ese trabajo ya.



### 33. ENVEJECIDOS DE NOVEDAD

Daniel Cosío Villegas lamentaba en su ensayo *La crisis de México*, publicado en 1947, que el periodismo hubiera degenerado en un mero compendio de notas informativas cuya finalidad era la sola reproducción de los acontecimientos, alimentando una idea falsa de la cotidianidad entendida como normalidad, y desechando toda posibilidad de sostenerse en posiciones ideológicas.

Echaba de menos al periodismo doctrinario que se había realizado en nuestro país, sobre todo entre 1867 y 1869, cuando la generación de los liberales encabezados por Benito Juárez logró restaurar la República, y con ello, en palabras del sociólogo mexicano, la posibilidad de dar un giro completo a la vida pública nacional.

Cosío Villegas veía el ocaso de ese tipo de periodismo como el síntoma de un panorama nacional sombrío y raquítrico, intelectualmente hablando. No solo se trataba de un rasgo más de la por él mismo anunciada muerte de la Revolución mexicana, sino que ese periodismo envejecido de novedad, en realidad era el principal obstáculo para el cumplimiento de una de las promesas postergadas de la Revolución: la construcción de una democracia auténtica en México.

El economista y sociólogo mexicano, miembro destacado de la generación de 1915, era partidario del debate ideológico, y de que aquello que se pudiera discutir editorialmente fuera consecuencia

de posiciones teóricas y políticas definidas, o en su defecto, abordado desde esas perspectivas.

En gran medida Cosío Villegas, quizás, hubiese estado de acuerdo con Karl Marx cuando este afirmaba que solo se puede interpretar a la realidad a partir de un esquema de categorías abstractas construidas sobre lo real, pero alejadas y separadas de él para regresar a esa tierra nutricia con mayor precisión y poder explicativo.

Ahí radica, de alguna forma, la potencia del pensamiento: en la capacidad de elaborar modelos teóricos o esquemas conceptuales que se constituyan en las herramientas indispensables para analizar la realidad social y el devenir del desarrollo político.

Digamos que para Cosío Villegas la condición indispensable para construir una democracia verdadera en México pasaba por la formación de una opinión pública robusta e inteligente, y esta no se alcanzaría sin medios periodísticos conformados en función de proyectos ideológicos claramente diferenciados.

En la era de la supuesta posmodernidad y del regreso del PRI al poder, las cosas no son tan distintas a 1947, año en que Cosío Villegas realizó estas reflexiones. Desde ese año se ha asentado ya una larga hegemonía del “periodismo informativo” que se re-crudece ante el mentado, y por lo demás improbable, fin de las ideologías.

Por ello, ante una banalidad que se impone sin ton ni son, es indispensable reivindicar la necesidad del periodismo ideológico o doctrinario que tanto echaba de menos Cosío Villegas ya desde el lejano, pero muy presente, 1947.

La tarea no es fácil, muchos prejuicios penden sobre la misma palabra “ideología” a la que rehúyen la mayoría de las principales fuerzas políticas e incluso los intelectuales más destacados de nuestro país. La mayoría de estos actores ven a la ideología como un factor que contamina o empaña sus respectivas actividades, cuando en realidad es una dimensión inevitable de cualquiera de ellas, ya que todas son prácticas sociales que impactan en un terreno que nunca es neutro.

Por ello mismo, la tarea pedagógica de formar políticamente a la opinión pública vuelve a ser impostergable para todo proyecto editorial que no se conforme con ser el mero reproductor de acontecimientos, “meras plantas armadoras de noticias”, las llamaría Cosío Villegas. El reto es volver a reivindicar un periodismo político, doctrinario e ideológico a través del cual se renueve el debate intelectual tan necesario en nuestro país.

De paso es importante señalar, como ya lo han hecho antes pensadores como Adolfo Sánchez Vázquez y Carlos Pereyra, que la neutralidad ideológica a la que aspiran algunos estudiosos de las ciencias sociales y los representantes del periodismo informativo, es imposible y, como apuntaba Cosío Villegas, indeseable.



### 34. SOBRE LA VERGÜENZA

Javier Sicilia, en uno de sus artículos en la revista *Proceso*, señala la fuerza que tiene la vergüenza como motor de cambio en las sociedades. Citando a Giorgio Agamben, plantea que la vergüenza es en sí misma una revolución porque genera un estado de ánimo en el cual el ser humano se subleva contra un orden injusto.

Más allá de estar de acuerdo o no con la tesis de Agamben, en el sentido de que la vergüenza es en sí misma una revolución, habría que recordarle a Sicilia que no tenía que irse tan lejos para buscar un referente teórico que justificara a la vergüenza o a la indignación como principios de los cambios sociales.

Alfonso Reyes sentencia en la *Cartilla Moral* que la gran aportación del catolicismo a la cultura universal es el sentimiento de la culpa, y la culpa, más que la vergüenza, plantea no solo la necesidad sino la urgencia de responsabilizarnos frente a un estado de cosas intolerable del cual inevitablemente se forma parte.

La vergüenza, dice Reyes, “parece sernos impuesta desde fuera”, pero la culpa “es el sentimiento mucho más íntimo” que nos aporta el coraje “para reconocer y rectificar los propios errores morales, aun cuando no tengan testigos” (Reyes, 1962, p. 28).

Además, la vergüenza tiene su origen en la “némesis” de los antiguos griegos que, de acuerdo con Reyes, es el “sentimiento de justa

indignación ante las indignidades ajenas (y no a la ‘venganza’, como suele decirse)” (Reyes, 1962, p. 27), pero a ello el cristianismo le añadió el sentimiento de la culpa.

La culpa, pues, se comprende fundamentalmente como ese sentimiento de indignación que hace que se tenga el coraje para superar un orden de cosas establecido como injusto.

Pero este coraje al que hace alusión Alfonso Reyes no depende de una situación externa, es decir, no busca su legitimación a través de un testigo o de la aprobación de algún sector social, sino que es la fuerza interna que nos impulsa para superar esas situaciones de injusticia sin la necesidad de que sea valorada por alguien más.

Si frente a una situación injusta todos somos culpables de ella, y por lo tanto todo lo que hacemos o dejamos de hacer influye en su modificación o en su consolidación, plantear las cosas desde esa perspectiva cancela toda idea de superioridad moral entre quienes pueden experimentarla y entre quienes no, puesto que todos somos responsables de la modificación o consolidación de ese estado de injusticia.

Vistas así las cosas, la culpa, como fuerza interna para superar lo intolerable nos ata a la comunidad política y nos obliga a compenetrarnos con ella para transformarla, y no nos da una supuesta superioridad moral entre quienes sí sentimos vergüenza y entre quienes no.

Parecería ser este un matiz insignificante, pero en el momento histórico que vivimos, creo yo, plantea una gran diferencia, ya que esta valoración que hace Reyes entre la vergüenza y la culpa puede sentar las bases de una nueva ética civil sin protagonismos ni superioridades morales, y sobre todo sin la fastidiosa distinción entre Estado y sociedad civil.

### 35. CRÓNICA DE UNA REVOLUCIÓN DESDICHADA

Hay pocos libros que nos logran situar de una manera tan inmediata en la médula viva de un proceso histórico, pero más difícil aún es hallar alguno en donde además de meternos en la carne de los acontecimientos, se plantee una perspectiva, efectivamente histórica, pero sobre todo genealógica –en el sentido filosófico de Friedrich Nietzsche–, para comprenderlo en sus tendencias más representativas y en sus rasgos constitutivos.

Eso es justo lo que hace Luis Villoro en su libro *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, publicado por el Fondo de Cultura Económica en ocasión del bicentenario del inicio de la Independencia de México, aunque datado de hace casi 60 años.

Luis Villoro, filósofo mexicano nacido en 1922, detecta en su libro las dos tendencias interpretativas que con mayor peso se han impuesto en la historiografía mexicana respecto al proceso de la lucha libertaria del país, pero plantea con claridad que ninguna de ellas puede asumirse como la única, y mucho menos como la definitiva, debido a que el movimiento independentista presenta distintos momentos en su desarrollo.

Así pues, para Villoro no puede hablarse de una ideología que haya dado sustento a la Independencia de México –como el

movimiento de la Ilustración en la Revolución francesa, por ejemplo—, sino que más bien el movimiento independentista tuvo distintas ideologías que fueron conformando en su conjunto el proceso revolucionario: primero, como una mera reacción hispanista ante la invasión napoleónica impulsada por los criollos, luego como una revuelta popular animada por ideales ilustrados, para terminar siendo una “revolución desdichada” que en nada se aproximó a los ideales con los que se luchó en su etapa más lúcida: la de Morelos.

Este libro fundamental del pensamiento contemporáneo mexicano, y también un clásico ya —como se indica en la solapa— de la historiografía mexicana, publicado en el año de 1953 por la UNAM —justo cuando Luis Villoro tenía 31 años de edad— fue escrito bajo el influjo de la corriente filosófica del historicismo en México, que propició estudios tan indispensables como los de la primera etapa del propio Luis Villoro, así como ensayos decisivos de importantes pensadores mexicanos como Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Emilio Uranga, Santiago Ramírez y Fausto Vega, ente otros, unidos en torno al grupo Hiperión.

Esta fructífera etapa de la historia de la filosofía en México duró aproximadamente 17 años, y fue continuada o desarrollada a la par por el pensamiento marxista de Eli de Gortari y de Adolfo Sánchez Vázquez y sus discípulos, quienes también intentaron responder a los problemas del presente desde otro tipo de acercamientos y propuestas metodológicas en los años setenta y ochenta.

Por todas estas razones, *El proceso ideológico de la revolución de independencia* es un libro indispensable para aquel que, en la actividad política o intelectual, decida entrar de lleno a la comprensión de los principales problemas que perviven en México desde su origen como nación.

### 36. RETRATO DE UN PAÍS CON ELECCIONES

En el libro *Historia mínima de la transición democrática en México*, editado por El Colegio de México, el sociólogo mexicano José Woldenberg traza un lienzo histórico que comprende de 1977 al año 2000. De acuerdo con la hipótesis que plantea el autor, en ese tiempo se cumplió un ciclo en el que formalmente se consumó la transición democrática en nuestro país, ya que se consolidó un sistema político pluripartidista y un sistema electoral confiable.

A pesar de que Woldenberg no desconoce las versiones de quienes sostienen que la transición democrática fue meramente electoral, o que se ha regresado al mismo punto del que se partió en nuestro país en los años setenta, las rechaza por ignorar la centralidad de las elecciones en un régimen político democrático.

Además, señala que estas se pudieron desarrollar con la concurrencia de partidos políticos competitivos y en un ambiente de confianza y equidad plena en 1997, cuando fue electo el primer jefe de Gobierno de la Ciudad de México, procedente de un partido distinto al PRI. Asimismo, ese proceso se consolidó con la alternancia en la Presidencia de la República en el año 2000.

En *Historia mínima de la transición democrática en México*, el autor describe los procesos de auscultación y negociación política que se iniciaron en 1977 con la iniciativa del entonces secretario de

Gobernación, Jesús Reyes Heróles, para realizar una amplia reforma política que reconociera la participación electoral de organizaciones partidistas hasta ese momento excluidas, como el Partido Comunista Mexicano.

Igualmente, reconoce que todas esas reformas fueron la consecuencia de la conflictividad social y política del país, que desde 1968 –aunque antes ya existían importantes brotes de descontento– había puesto en crisis al sistema político mexicano. En ese sentido, refiere por lo menos ocho reformas políticas y electorales que se llevaron a cabo en un lapso aproximado de 20 años y que sentaron las bases de la pluralidad política y de un sistema electoral confiable: la de 1977, que permitió el ingreso al sistema político de fuerzas partidistas marginales o mantenidas en la ilegalidad, además de incorporar el principio de la representación proporcional en la conformación de las cámaras legislativas; la de 1986, que incrementó el número de diputados plurinominales y reguló las prerrogativas a los partidos políticos; las de 1989-1990, que se llevaron a cabo después de las cuestionadas elecciones de 1988 y establecieron la figura del Instituto Federal Electoral; la de 1993, que revisó la compra de publicidad y el comportamiento de los noticieros; las de 1994, que se impulsaron a partir del levantamiento zapatista en Chiapas y del asesinato del candidato presidencial del PRI y, finalmente, las de 1996, que garantizaron la equidad de las contiendas electorales y le dieron plena autonomía al IFE.

La transición de un sistema político de partido hegemónico –como lo definió Giovanni Sartori– a un sistema plural de partidos políticos competitivos y de unas elecciones sin competencia –en donde de antemano se sabía ya el ganador– a unas elecciones cada vez más competidas, propiciaron una transformación profunda en el ámbito de la representación, en palabras del autor, que inyectaron una pluralidad política inédita y, con ello, mayores opciones con las cuales identificarse a la sociedad mexicana.

*La historia mínima de la transición democrática en México*, escrita por quien fuera uno de sus principales protagonistas, ya que

se desempeñó como consejero presidente del IFE de 1997 a 2003, es una obra indispensable para todo aquel que quiera comprender la trayectoria política de nuestro país en los últimos 35 años y busque analizar tanto los déficits de nuestra transición, cuanto las asignaturas pendientes de la democracia en México.



### 37. ASOMARSE A TRAVÉS DE LAS GRIETAS

Cualquier concepto tiene grietas: el concepto del comunismo, el de la ideología, el del capitalismo, e incluso el de la lucha de clases. Cualquier realidad igualmente puede ser pensada desde sus fisuras, porque ninguna realidad es homogénea: en ellas hay resquicios, resquebrajaduras y grietas por las que se asoman sus contradicciones, sus fragilidades y sus posibles metamorfosis. De hecho, debería ser un imperativo hacerlo de esa forma: pensar de esa forma.

En *Pensar crítico y crítica del pensar: Coordenadas de una generación* (2014), primera publicación de la Colección Cuadernos de Consideraciones, editada por el STUNAM y Yod Estudio, se ratifica este imperativo de pensar no desde las ruinas ni desde los márgenes, sino desde las grietas, como lo sugiere John Holloway en *Crack Capitalism* y lo retoma Gavin Arnall, uno de los autores de la compilación realizada por dos jóvenes académicos de la UNAM: Rafael Mondragón y Diana Fuentes.

El libro ofrece seis lúcidos ensayos teóricos que nos invitan a asomarnos a los intersticios de los conceptos: a aquellas hendiduras por las cuales se pueda atisbar un mecanismo que permita desencadenar procesos y prácticas revolucionarias, haceres y quehaceres, en suma, acontecimientos, como lo formularía el filósofo francés Alain Badiou, para actualizar conceptos y transformar realidades.

Precisamente una de las virtudes de los ensayos es la de plantear conceptos como el del comunismo ya no como una mera hipótesis, tal y como lo sostiene el mismo Badiou, sino como una realidad que se manifiesta en diversas prácticas “de resistencia contra la apropiación privada y en toda acción de reapropiación colectiva” (pp. 89-90).

Por ejemplo, cuando Arnall recupera al pensador hegeliano Bruno Bosteels se propone “una visión del comunismo no como una utopía lejana para la cual la realidad inevitablemente fracasa en ofrecerle un complemento adecuado, sino como algo que ya está dado aquí y ahora” (p. 89). Y en esa facticidad, el comunismo se cumple como actualidad política, como realidad efectiva capaz de expandirse y de trastocar los principios de la sociedad establecida.

Claro que la sola acción desde la cotidianidad marca límites a la *praxis* –concepto que, por otro lado, Arnall no recoge en su estudio y que es fundamental para la articulación de una teoría política desde el marxismo–, pero al menos coloca el dispositivo del comunismo en la cotidianidad y lo liga con otro tipo de haceres e intervenciones que lo pueden potenciar y complementar con la práctica política.

Igualmente, Yeyetzi Cardiel, otra de las autoras del libro, en su respuesta a Arnall justamente señala la tensión entre el hacer concreto y el trabajo abstracto, y propone retomar la lucha de clases a partir del vínculo entre fuerza de trabajo y relaciones de producción, recuperando el potencial subversivo del hacer humano. Además, indica que “la tradición crítica –que no se reduce a la academia– sigue apostando, en contraposición al cinismo posmoderno, al fatalismo, y al decreto del ‘fin de las ideologías’, por la esperanza, la revolución y la actualización del comunismo” (p. 101).

La articulación dialéctica de estos dos ensayos es lo que se echa de menos en el resto del libro, a pesar de que el Comité Editorial de Cuadernos de Consideraciones –integrado por Octavio Solís, principal impulsor del proyecto, Heriberto Mojica y los compiladores– indique en la “Introducción” que este tipo de ejercicios serán fomentados en

las próximas publicaciones de la Colección para organizarse “como una red de réplicas y contrarréplicas, conversaciones y preguntas” (p. 12). Y este ejercicio se echa de menos porque el diálogo entre Arnall y Cardiel es sumamente provechoso por las perspectivas teóricas y políticas que abre en torno al concepto de ideología que, por otro lado, ha sido ampliamente trabajado y discutido en el pensamiento mexicano de los últimos 40 años, a cargo de filósofos como Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez y Carlos Pereyra. Una lectura atenta de los ensayos de estos pensadores, junto con los de Gavin Arnall y Yeyetzi Cardiel, indudablemente contribuirá a trazar una línea de continuidad en la reflexión teórica sobre el concepto de ideología y a ampliar el campo problematizador del mismo en sus vertientes epistemológicas y políticas.

También se echa en falta esa conversación entre más autores, porque hay dos ensayos problemáticos que requerirían de mayor atención y análisis, y también de posibles respuestas. Son los casos de los textos de Cintia Martínez Velasco y de Gustavo Roberto Cruz, los cuales abundan en torno al “feminismo” y al denominado “indianismo”, respectivamente.

En el ensayo de Martínez Velasco se realiza un formidable repaso por la historia del feminismo: desde Olympe Gouche y “su reclamo al sexismo que acompañó a la Revolución francesa en 1791” (p. 51), hasta Simone de Beauvoir y la distinción que llevó a cabo entre sexo y género, así como las transformaciones del feminismo teórico o “posfeminismo” que impulsaron Judith Butler y Eve K. Sedgwick en los años noventa. A partir de esa tradición de pensamiento, la autora intenta embonar en ella al “movimiento de mezquitas” hecho por mujeres musulmanas en Egipto, quienes buscan recuperar la identidad de la mujer musulmana en su propio contexto, asumiendo libremente distintas prácticas de esa tradición e incluso reivindicándolas como “virtudes islámicas”. De acuerdo con la autora, esta resignificación de la tradición islámica y la revaloración del papel de la mujer en ella, abre una perspectiva diferente que trastoca de manera profunda el sentido del feminismo y posfeminismo teórico

y lo cuestiona severamente, ya que “el feminismo en su pluralidad es una de las muchas corrientes de pensamiento que nos deja ver la urgencia de comprender las teorías en su contexto” (p. 50).

Sin embargo, esta tentativa debiera ser profundamente revisada y analizada para determinar sus alcances reales, ya que el hecho de que algunas mujeres musulmanas asuman libremente el lugar que el Islam les confiere –en donde se les pide que tienen que ser tímidas para ser dignas del profeta Mahoma y que deben esforzarse para alcanzar plenamente esa “virtud”– no suprime la verdadera sumisión que viven las mujeres en los países islámicos ni la inconformidad de otras tantas por estar sujetas a ese modelo religioso.

Lejos, pues, de intentar defender la tradición del feminismo teórico –corriente intelectual que, por otro lado, parte de muchos supuestos igualmente problemáticos, como aquel que sostiene que el concepto de “mujer” es una categoría con un “carácter represivo” (p. 53) o una mera construcción cultural realizada a lo largo de la historia, criterio que también se aplicaría al concepto de “hombre” y, en cualquier caso, a todos los demás conceptos posibles–, solo plantearé algunas preguntas. La primera es: ¿qué tanto el despliegue de una práctica determinada desde la tradición misma, en este caso la islámica, no es más bien un repliegue en un neoconservadurismo teológico y religioso? ¿Acaso el hecho de replantear el uso del “hijab” (velo) por parte de las mujeres musulmanas como una virtud “islámica” no es más bien reiterar la tradición religiosa en aras de un obsesivo afán identitario, en lugar de cuestionarla y mostrar sus verdaderos límites?

¿Apelar a la identidad singular o particular –la tradición musulmana– en aras de una refutación de un supuesto universalismo dominante –la cultura “occidental”– no es salirnos de ciertos modelos de racionalidad, ciertamente universales, que han permitido la convivencia y el desarrollo de las perspectivas críticas en el mundo?

Tan solo hay que recordar que a los primeros individuos que exterminaron en Irán una vez que la revolución conservadora islámica triunfó para imponer un Estado teocrático en 1979, con el

ayatola Jomeini, fueron los militantes comunistas. Igualmente, los actos terroristas de fundamentalismo islámico en París, en los que fueron asesinados periodistas y cartonistas del semanario *Charlie Hebdo*, así como policías franceses, son indicadores de ciertas prácticas de violencia política cada vez más frecuentes en las que se evidencia el papel que está jugando la religión islámica con el extremismo político. Ciertamente el fundamentalismo no se reduce al Islam, pero como lo ha señalado el filósofo Gustavo Bueno, tampoco se puede entender sin él.

Por esa razón, la intención de reivindicar la tradición, la religión islámica o la identidad particular no puede ser, a mi juicio, el resorte de una auténtica acción política revolucionaria ni tampoco el impulso de un ejercicio de reflexión crítica en el plano teórico. En ese sentido, la misma tentativa de partir de un horizonte contrario al “eurocéntrico” –así denominado por la “filosofía de la liberación”– lleva a Gustavo Roberto Cruz a reivindicar al “indianismo” como una alternativa frente a lo que él juzga como el dominio de Occidente sobre los “pueblos indios”.

En su ensayo reconoce que el indianismo es una ideología política, es decir, un determinado tipo de discurso que articula la acción organizativa de ciertos grupos en función de determinados objetivos o intereses políticos. En la perspectiva del indianismo esos intereses u objetivos políticos no son otros más que los de la liberación de los “pueblos indios” del dominio occidental.

Pero el indianismo no solo es una ideología política, sino que fundamentalmente es una elaborada construcción discursiva realizada por intelectuales universitarios, como Fausto Reinaga en los años sesenta –es decir, “el indianismo existe por obra de universitarios que se afirman a sí mismos como indios” (pp. 138-139)–, según lo reconoce el propio Gustavo Roberto Cruz, que reivindican una supuesta identidad india con la que aparentemente un grupo numeroso de bolivianos se diferenciaría radicalmente de Occidente y lograrían su liberación completa a través de la fundación de una nación india.

El propio autor reconoce límites a esa ideología por su carácter esencialista o su “racismo invertido”, pero termina por justificarlos a través de argumentaciones que siempre parten del discurso de la diferencia y de la radical otredad del “indio” frente a Occidente.

Nuevamente este tipo de ideologías políticas como el indianismo y aquellas otras ideologías religiosas que buscan reivindicar la tradición islámica con la finalidad de trazar una línea de demarcación entre Occidente y su “otro”, no solo se caracterizan por la común obsesión de cuestionar la cultura occidental –de la cual los hispanoamericanos necesariamente formamos parte–, sino que también confunden las inevitables insuficiencias de esa cultura con los valores éticos y políticos sobre los que se ha erigido y que han permitido el desarrollo de una civilización racionalista que posibilita la crítica, el disenso y el libre examen.

La tradición del pensamiento crítico debería, entonces, ser la primera en asumir y defender esos valores de la cultura occidental porque son los que han permitido el desarrollo de una racionalidad política que se expresa en la laicidad, la libertad de expresión y en la posibilidad de evidenciar y cuestionar de manera radical las deficiencias de ese mismo proyecto civilizatorio.

*Pensar crítico y crítica del pensar* es un libro que obliga al debate, que nos hace reflexionar sobre todos estos temas y percatarnos de otros más, como el papel de los afectos en la conformación de los procesos organizativos en los movimientos sociales, tal como lo ilustra Rafael Mondragón, o a tomar consciencia del desarrollo del marxismo en América Latina, desde el pensamiento de José Carlos Mariátegui hasta la teoría de la dependencia –de André Gunder Frank y de Fernando Henrique Cardoso–, como lo muestra David Gómez Arredondo.

Pero también es un libro doble o acaso hasta triple. En él hay intercalados con los ensayos teóricos, trabajos de los poetas mexicanos más jóvenes, como Miréia Anieva, Lauri García Dueñas, Mara Pastor, Javier Raya, Yaxkin Melchy y Emmanuel Vizcaya. Precisamente, el poema “Disentimientos de la nación (spoken remix)”, de

Javier Raya, es el texto con el que se abre la compilación, con versos tan provocadores como estos: “Cuando veo que es más fácil en este país / conseguir mota, perico, pastas, polvo, piedra / que una hoja rosa del IMSS, / que una ficha para la universidad, / yo disiento. / Yo disiento de tu versión de la salud / como enfermedad que se cura a balazos. / Yo disiento de tu versión de la educación que deja a las mentes más brillantes / de mi generación / condenados a empleos de telemarketing / o viviendo con sus padres hasta los 30, / cogiendo sin hacer mucho ruido, / ” (pp. 19-20).

Es también un libro triple porque tiene la intención de anudar teoría, poesía y acción, es decir, de volver a articular la dimensión intelectual, estética y política –la teoría y la *praxis*, pero también la *poiesis*– en los movimientos sociales y políticos que buscan asomarse a las grietas del capitalismo del siglo XXI y, desde ahí, construir alternativas radicales que transformen el mundo.



**CUARTA PARTE**

**EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA EN MÉXICO**



### **38. CARLOS PEREYRA: LO RADICAL ES LA POLÍTICA**

#### **I. MARX NO ERA MARXISTA. EN RIGOR, NADIE DEBERÍA SERLO**

Quizás a Pereyra le hubiera disgustado ser identificado como un pensador de la izquierda radical, pero si él mismo afirmaba no ser marxista –del mismo modo en que Marx lo había hecho cuando le preguntaron su opinión sobre los que decían ser sus seguidores–, y pedía además tomarse en serio dicha aseveración debido a que arrojaba un tufo de secta religiosa tanto a la actividad intelectual como a la lucha política, eso no implicaba que su pensamiento no estuviera impregnado profundamente por el del filósofo de Tréveris, ni que no reconociera lo que a su juicio constituía la principal aportación de su obra: un determinado modo de pensar la realidad, es decir, un cierto tipo de “actividad intelectual”, por supuesto radical y crítica, pero que iba más allá de meras tentativas dogmáticas o de cierto tipo de modelos teóricos abstractos sin ningún tipo de mediación con la existencia concreta de las formaciones sociales.

El modo de pensar planteado por Marx, pues, suponía sumergirse en las profundidades de la realidad histórica no solo para dar cuenta de los complejos y variados procesos que la conformaban, sino también para desde ahí socavar todas las petrificaciones ideológicas que de ella se hacían, y que reclamaban la necesidad de su

comprensión efectiva para desmontarlas y actuar conscientemente sobre ellas.

Por esa razón, Pereyra señalaba la principal insuficiencia del pensamiento de Marx y de ahí también la necesidad de la crítica de sus planteamientos: la carencia de una reflexión más profunda y minuciosa sobre el fenómeno de la política. Pereyra detectaba en Marx una “insuficiencia en su elaboración discursiva de un espacio para pensar la política” (Pereyra, 2010, p. 629). Era sumamente duro: le llamó a ello la “ceguera política de Marx” (Pereyra, 2010, p. 629), la cual consistía en haber logrado, paradójicamente, dar cuenta de manera formidable del complejo mecanismo de la reproducción del capital y de la modernidad capitalista, y simultáneamente plantear un esquema demasiado simplista para conseguir el propósito de su cancelación definitiva, con lo cual no solo limitaba sino que incluso negaba las posibilidades para entender el lugar de la política en ese proceso.

Dicho en otras palabras, Marx había relegado lo político a un plano secundario, meramente superestructural, que se explicaba por la simplificadora fórmula economicista o el reduccionismo sociológico de la lucha de clases. La política para Marx, pues, era un epifenómeno del que solo se podía dar cuenta a través de la estructura económica de una sociedad determinada.

Esta tosca concepción de la política, a la que siempre sometió a crítica Pereyra, solo podía conducir a un radicalismo despolitizado o a la impotencia en la acción, además de que no podía desligarse del tipo de instituciones que precisamente habían surgido en los denominados países del socialismo real y que también ya habían entrado en crisis por devenir en meros regímenes despóticos, tomando al marxismo como su doctrina oficial.

Tal concepción de la política en Marx, de acuerdo con Pereyra, partía de una serie de presuposiciones que no se encontraban suficientemente fundamentadas: en primer lugar, la afirmación de que la lucha de clases llevaba a una práctica política supuestamente revolucionaria significaba partir de la idea de que la estructura social

y las clases en las que se expresaba bastaban por sí mismas para caracterizar casi de manera directa e inmediata a la lucha política; es decir, partía del supuesto de que las clases sociales ya eran en sí mismas sujetos políticos plenamente constituidos, conscientes de sus intereses, y a los que no hacía falta más que darles un cauce espontáneo a través de un partido de vanguardia —en el caso de la clase obrera— para que acometieran la lucha final contra la explotación capitalista.

Además, también abonaba a esta concepción reduccionista de la política el hecho de que la teoría social de Marx partiera de un determinismo teleológico que conducía, de manera inevitable, hacia una meta histórica preestablecida —el fin del capitalismo— y a una especie de escatología en la que dicha meta debiera ser consumada por un acto necesariamente revolucionario.

De esta manera, se cancelaban las vías para pensar con mayor rigor el lugar de la política en el espacio social, el cual no se reducía de forma exclusiva a la acción de las dos clases fundamentales de las que hablaba Marx en su obra, ni mucho menos al estallido revolucionario último con el que se transitaría de manera definitiva hacia otro tipo de sociedad; por el contrario, la acción política tenía que ser pensada a partir de una complejidad social mayor donde interactuaban también otro tipo de agrupamientos sociales y otras clases que se derivaban de las fundamentales, y tenía también que tomar en cuenta las condiciones históricas en las que se desarrollaban las distintas realidades sociales que se buscaba transformar, ya que la realidad europea era diferente a la de América Latina y, dentro de esta, el contraste y el nivel de desarrollo histórico entre los países de la región también era sumamente variado.

Todo ello llevó a Pereyra a explorar, primero en la filosofía de Louis Althusser y después en el pensamiento de Antonio Gramsci, las claves para pensar con mayor rigor el ámbito de la política, pero no de manera indeterminada sino a través de las condiciones históricas concretas de la realidad social mexicana, la cual era atravesada por dos aspectos que habían sido igualmente relegados de la obra teórica de Marx: la dimensión nacional y la cuestión democrática.

**II. PUNTO CRÍTICO, LA CULTURA EN MÉXICO,  
SOLIDARIDAD, CUADERNOS POLÍTICOS, NEXOS:  
LA CARTOGRAFÍA DE UNA INTELIGENCIA MILITANTE**

Pereyra perteneció a una generación intelectual que se desplegó a partir de la aparición del primer número de la revista *Punto Crítico*, en 1972. Dicha publicación fue dirigida en su primera época por Adolfo Sánchez Rebolledo, hijo del decano del marxismo en México y maestro de Pereyra: Adolfo Sánchez Vázquez. En el primer número se advierte ya el principal objetivo de la revista: constituirse en un órgano de información y análisis político, con la finalidad de brindar un diagnóstico de la situación nacional a partir de la crónica de los principales movimientos sociales de la época, además de que la propia revista simbolizaba la convergencia y la unión entre un grupo de jóvenes intelectuales –Adolfo Sánchez Rebolledo, Carlos Pereyra y Rolando Cordera, entre otros– y un grupo de dirigentes políticos del movimiento estudiantil de 1968 que habían estado reclusos en Lecumberri por casi cuatro años y que concibieron la idea de fundar la revista desde la cárcel, como Raúl Álvarez Garín, Gilberto Guevara Niebla, Roberto Escudero, Luis González de Alba, Salvador Martínez della Rocca y Eduardo Valle. A ellos se sumaron otros tantos que regresaron del exilio justo a mitades de 1971.

La revista partía de una tesis sostenida por los dirigentes estudiantiles: la generación universitaria que protagonizó el movimiento de 1968 pronto transitaría al mundo del trabajo, y era allí donde tenía que poner todos sus esfuerzos para activar una movilización política que hiciera avanzar un proyecto distinto al del oficialismo priista en la sociedad mexicana. No se trataba de realizar una nueva e improbable puesta en escena del movimiento estudiantil de finales de los sesenta, sino de impulsar una corriente de pensamiento y acción política claramente basada en ese diagnóstico de la situación nacional para buscar la forma más eficaz de conectar con los intereses de la población y no cometer los mismos errores de la movilización estudiantil.

El proyecto de la revista se oponía a los supuestos culturalistas y espontaneístas que algunos intelectuales como José Revueltas observaban y exaltaban como la esencia del movimiento estudiantil, y más bien encaminaron sus análisis hacia la comprensión del vasto crisol político que otorgaban las distintas movilizaciones populares que despuntaban en la década de los setenta para la elaboración de un programa mínimo de acción. Sin embargo, las diferencias internas de la revista comenzaron a surgir cuando irrumpieron las organizaciones guerrilleras en el horizonte nacional, ya que con ello se trazaron dos posiciones políticas claramente opuestas: por un lado, la justificación e incluso simpatía por la violencia armada de parte del grupo de los activistas, y por el otro, la crítica incisiva a las acciones de aquellos organismos que eran consideradas por el grupo de los intelectuales como contrarios al proceso de organización política de la izquierda que se buscaba construir en México a mitades de los años setenta.

Esa crítica al radicalismo despolitizado de las guerrillas urbanas se muestra de manera contundente y lúcida en el libro *Política y violencia*, de Pereyra, publicado en 1974, y en algunos artículos firmados por él en el suplemento *La cultura en México*, de la revista *Siempre*. Ahí fue cuando este grupo de intelectuales y el propio Pereyra comenzaron a madurar una concepción distinta del Estado mexicano que pasaba por la comprensión de la dimensión nacional-popular que lo configuraba y la caracterización de uno de esos movimientos sociales de los que dio cuenta *Punto Crítico* y que atrajo la simpatía del grupo: la Tendencia Democrática del SUTERM (Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana), dirigida por Rafael Galván.

La Tendencia Democrática planteaba la necesidad de reorganizar democráticamente a los sindicatos de industria del país, incorporados en los hechos al Estado mexicano, con la finalidad de obtener una mayor autonomía política y con ello, mediante una amplia movilización nacional-popular, tener la capacidad suficiente de influir de manera sustantiva en las decisiones y en la orientación

social del sistema político y contribuir a un proceso de democratización de la sociedad mexicana. Mientras que para los exdirigentes estudiantiles la Tendencia Democrática era considerada como un movimiento nacionalista, burgués y reformista, para el grupo de los intelectuales representaba la cristalización de todo un programa político basado en las condiciones históricas de la realidad mexicana y no en una demanda estafalaria proveniente de algún modelo teórico abstracto. Esa caracterización de la Tendencia Democrática los llevó a romper con el grupo de los ex dirigentes estudiantiles y a fundar el Movimiento de Acción Popular (MAP), que después se unió al Partido Comunista Mexicano (PCM) y otras organizaciones de izquierda en 1981, para formar el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) y del que finalmente, al fusionarse con el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), emergió el Partido Mexicano Socialista (PMS) en 1987.

En todas esas organizaciones políticas militó Carlos Pereyra hasta su prematura muerte, en 1988, cuando contaba tan solo con 47 años de edad. Paralelamente colaboró en la revista *Solidaridad* de la Tendencia Democrática del SUTERM, fundó la revista teórica *Cuadernos Políticos* –con Adolfo Sánchez Rebolledo, Arnaldo Córdova, Rolando Cordera y Neus Espresate– y fue miembro del consejo editorial de la revista *Nexos*, entre otras publicaciones. Su labor teórica e intelectual se condensa en *Política y violencia* (1974); *Configuraciones. Teoría e historia* (1979); *El sujeto de la historia* (1984); y en el póstumo *Sobre la democracia* (1990). Todavía falta por hacerse la compilación completa y la valoración crítica de sus artículos periódicos, publicados en distintos medios impresos, como *La cultura en México*, *Novedades*, *Excélsior*, *Unomásuno* y *La Jornada*.

### III. LO RADICAL ES LA POLÍTICA

El principal legado de Carlos Pereyra, a mi juicio, es la realización de una obra que se plantea siempre como intervención política. Un

determinado modo de pensar la realidad social a través de las distintas encrucijadas y momentos significativos de su despliegue. La de Pereyra es una reflexión que no puede desligarse del momento histórico en el que se realiza, pero que justamente por su clarificación y precisión conceptual es no solo un registro de la circunstancia histórica nacional en un momento determinado, sino una lúcida y rigurosa puesta en acción de la teoría sobre la coyuntura que pone las bases de un agudo análisis que, además de hacer visible la complejidad histórica de nuestra realidad social, otorga también las claves imprescindibles para dar cuenta de su devenir político.

Justo en un momento en el que un vigoroso movimiento nacional-popular encabezado por Andrés Manuel López Obrador triunfó de manera contundente en las elecciones presidenciales del primer día de julio de 2018, es fundamental regresar a Pereyra para comprender los retos y las claves históricas y políticas en las que tal movimiento se desenvuelve. Con ello se podrían obtener las categorías y los elementos teóricos indispensables no únicamente para determinar los límites y las posibilidades reales de la incidencia de dicho movimiento en la vida pública de nuestro país, sino incluso para potenciarlo y hacerlo avanzar de manera viable y paulatina hacia las grandes transformaciones sociales que busca concretar en México.

Hoy como ayer, tal y como lo sugería Pereyra, lo verdaderamente radical sigue siendo la política, a la que el filósofo mexicano siempre reivindicó por encima de voluntarismos ingenuos y de modelos teóricos abstractos.



### **39. EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA EN MÉXICO: BOBBIO, SCHMITT Y SPINOZA FRENTE A LA 4.<sup>a</sup> TRANSFORMACIÓN**

El sentido del presente ensayo es el mismo que le confirió Norberto Bobbio al suyo y que presentó en 1983, hace ya casi cuatro décadas, ante un público universitario ávido de saber sobre el porvenir de la democracia en el mundo y de participar en ella, y que aun con sus limitaciones, sigue siendo una lectura actual por la pertinencia de su reflexión, la lucidez de sus observaciones y la prudencia de sus conclusiones provisionales.

En *El futuro de la democracia*, Bobbio señala que hablar del futuro no es competencia de los intelectuales ni de los filósofos, acaso es un ámbito propio para los clarividentes o los demagogos, pero no es materia para ser discutida en las aulas. Si tiene algún sentido hablar del futuro de un asunto en específico, como sería el caso de la democracia, será para realizar algunas observaciones que contribuyan a describir el fenómeno, con la finalidad primero de comprenderlo y –de esta manera– extraer de aquellas alguna tendencia que permita establecer una previsión razonable sobre su posible desarrollo.

La tesis central que estructura esta reflexión, pues, es que para el fortalecimiento de la democracia en nuestro país es indispensable comprender su desarrollo histórico e institucional para valorar

el momento actual en el que se encuentra. Aunado a esto es fundamental –para el cabal cumplimiento de este propósito– la conformación de una cultura política que se impulse desde la escuela, en la enseñanza básica y el sistema educativo en su conjunto, ya que si la democracia, como apunta Bobbio, se identifica con valores como la paz y la no-violencia, la única forma de contribuir al desarrollo de una cultura de la paz –y con ello a una cultura democrática– es a través de una robusta formación o cultura política que clarifique y establezca el significado de conceptos básicos como “política”, “cultura”, “paz”, “ciudadanía” y “democracia”, con la finalidad de que sean términos plenamente asimilados y operables por el grueso de la población mexicana.

De tal manera que lo primero que tenemos que exponer en este trabajo es la definición mínima que ofrece Bobbio sobre la “democracia” y las distintas observaciones que hace sobre lo que él mismo identifica como las “democracias realmente existentes”, contrastando sus promesas no cumplidas con los ideales en los que se han inspirado y que a pesar de que acentúan sus contradicciones o sus tensiones, el incumplimiento de las mismas no desvirtúa el sentido mismo de los regímenes políticos democráticos, aunque abre la posibilidad de reflexionar sobre ellos y buscar la forma de consolidarlos mediante la ampliación de la democracia en distintos sectores sociales, y sobre todo a través del impulso de valores que hagan posible la anhelada cultura de la paz a la que se refiere Bobbio como un ideal político de la democracia que, a su vez, abreva del pensamiento de diversos autores que van desde Spinoza a Kant, y de las teorías del Estado democrático explícitas, como las del propio Spinoza en el siglo XVII, hasta las del republicanismo y de la filosofía moral atravesadas por el principio prescriptivo de lo que “debe ser” planteadas por el racionalismo ilustrado del siglo XVIII, por solo referir algunas de ellas.

Aquí es conveniente indicar que otro de los objetivos de esta comunicación es señalar que la única manera de conformar una cultura de la paz en México es a través de una robusta cultura política,

y que para estos efectos es necesario establecer un concepto preciso sobre ella que dé cuenta de sus alcances y de su significado, además de sostener que dentro de esa cultura política no es posible determinar el alcance de un concepto como el de “paz” sin dar cuenta de aquel que lo niega, o al menos que se le opone y que no puede pensarse adecuadamente sin él y que es necesario explicar en su determinación esencial: me estoy refiriendo al concepto de “conflicto”, “hostilidad” o “guerra”.

En última instancia, el propósito de esta reflexión es acercarnos a la idea de una cultura política de la manera más realista posible e indicar la función que tendría el sistema educativo mexicano para lograrlo, y dentro de él, los docentes de educación básica, de educación media superior y superior, y también los distintos actores y fuerzas políticas que al mostrarse abiertamente como opciones para la población mexicana, tienen la principal responsabilidad de asumir ese papel formativo y educativo que en este momento se encuentra ausente de sus estructuras organizativas, de sus programas y, sobre todo, de sus intenciones y objetivos estratégicos.

## I. ¿QUÉ ES LA DEMOCRACIA?

Para Norberto Bobbio, la democracia se define como un conjunto de reglas procesales, esto es, un conjunto de reglas primarias o fundamentales que establecen con claridad quiénes son los individuos autorizados para la toma de decisiones colectivas y bajo qué tipo de procedimientos pueden hacerlo. Si no existen estas reglas claras, mediante las cuales se faculta a cierto tipo de individuos para tomar decisiones que tienen que ver con la colectividad, no hay posibilidad de considerar democrático a un determinado régimen político y de distinguirlo ante un gobierno que no lo es, es decir, de contrastarlo con un gobierno autocrático.

De esta manera, para el pensador italiano, la democracia establece, en primer lugar, quiénes son los individuos facultados para

la toma de decisiones colectivas, puesto que en cualquier tipo de gobierno toma las decisiones un grupo determinado de individuos, ya sea la mayoría de la población, un segmento de ella o uno solo de esos individuos y en ese sentido, la democracia es la forma de gobierno en la que las decisiones son tomadas por un número muy elevado de los individuos que conforman el grupo social.

Otro criterio para definir si un régimen es democrático –o no lo es– hace referencia al principio de mayoría, o sea, establece con claridad que aquellos que están facultados para la toma de decisiones tienen que basarse en dicho principio para que el procedimiento político sea valorado como efectivamente democrático, lo que supone que todo aquello que lo contradiga cae necesariamente en una caracterización no democrática de ese procedimiento y de ese tipo de gobierno.

Así pues, para Bobbio es importante no nada más que se cumplan esas dos reglas fundamentales –a saber, la de que un número elevado de miembros del grupo social sean los que tomen las decisiones y que estas se lleven a cabo bajo el principio de mayoría–, sino que también es importante el cumplimiento de una tercera que tiene que ver con la garantía efectiva del respeto a los derechos de las libertades políticas, tales como la libertad de opinión, la libertad de expresión, la libertad de asociación y la libertad de reunión, con la finalidad de que las decisiones sean tomadas en condiciones de pluralidad que permitan la auténtica deliberación.

Por esa razón, para Norberto Bobbio:

El Estado liberal no solamente es el supuesto histórico sino también jurídico del Estado democrático. El Estado liberal y el Estado democrático son interdependientes en dos formas: 1) en la línea que va del liberalismo a la democracia, en el sentido de que son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático; 2) en la línea opuesta, la que va de la democracia al liberalismo, en el sentido de que es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales. En otras palabras: es improbable que un Estado

no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y por otra parte es poco probable que un Estado no democrático sea capaz de garantizar las libertades fundamentales. La prueba histórica de esta interdependencia está en el hecho de que el Estado liberal y el Estado democrático cuando caen, caen juntos. (Bobbio, 2010, pp. 26-27)

Más allá de la identificación que hace Bobbio entre el Estado liberal y el Estado democrático, o al menos de su relación de interdependencia y la cual podría ser cuestionada, como lo han señalado diversos autores, entre ellos Carlos Pereyra, quien sostiene que no hay identificación entre democracia y liberalismo, ya que la democracia fundamentalmente es consecuencia de las luchas populares y que si bien el liberalismo es una de las corrientes ideológicas de las que ha abrevado el pensamiento democrático, en realidad desde un principio se opuso a ella:

En la tradición liberal se produjeron los más ingeniosos argumentos en favor de la idea de que sólo las minorías habrían de ser habilitadas para elegir gobernantes. La preocupación por la libertad se traducía en una reflexión seria sobre los derechos individuales, pero ello no bastaba para abrir paso a la sensibilidad democrática. (Pereyra, 1990, pp. 33 y 84)

Incluso, el propio Bobbio en uno de los ensayos del mismo libro, *El futuro de la democracia*, realiza una comparación entre el viejo y el nuevo liberalismo y plantea una diferencia entre los dos tipos de liberalismos y la democracia, ya que supondrían corrientes ideológicas y prácticas políticas diferentes. (Bobbio, 2010, pp. 138-140)

Lo que resalta de esta definición mínima de la democracia es la de concebirla como la forma de gobierno que parte de un conjunto de reglas fundamentales que deben ser cabalmente observadas para su plena efectividad, ya que si alguna de ellas se incumple, la caracterización de un determinado régimen o Estado político como democrático, necesariamente se invalida.

Por tal motivo, una vez que se parte de este acuerdo mínimo –o definición mínima– en torno a lo que debe ser considerado como democrático, se pueden analizar diferentes ideales u objetivos asociados con la democracia que en el plano de la realidad efectiva han sido incumplidos, pero cuya falta de realización no desvirtúa la esencia de los gobiernos democráticos, puesto que aquello que los caracteriza de modo fundamental prevalece sustancialmente a pesar de todo.

Tales falsas promesas o expectativas incumplidas son, entre otras: 1) la de que el individuo sea el fundamento de la toma de decisiones y no las asociaciones de intereses o las corporaciones, como sucede en la realidad; 2) la que sostiene que en la democracia se tienen que eliminar los intereses particulares por la idea de un interés colectivo o bien común, aunque en los hechos los primeros sigan prevaleciendo e incluso sean los dominantes; 3) la que insiste en la desaparición de las oligarquías o de las élites decisorias; 4) la que plantea que la democracia debe extenderse a todos los campos del espacio social y no exclusivamente al ámbito político; 5) la que identifica a la democracia con la supresión del poder invisible; y 6) la que anuncia el fin del ciudadano no educado.

Estas seis falsas promesas de la democracia, a pesar de su incumplimiento en la realidad efectiva, no desvirtúan la esencia de los regímenes políticos democráticos, ya que cada una de ellas parte de un hecho concomitante a todo sistema político, pero que solo en las democracias puede reconocerse abiertamente y procesarse mediante canales institucionales que eviten hasta donde sea posible la violencia en cualquiera de sus variantes: el conflicto.

Así pues, para Bobbio lo esencial de un sistema político democrático es el consenso colectivo que le otorga plena legitimidad cuando “se verifica periódicamente por medio de elecciones libres por sufragio universal” (Bobbio, 2010, p. 77), y aunque el parámetro para valorar qué tan democrático es un determinado sistema político tiende a plantearse en términos del cumplimiento o no de las denominadas “falsas promesas”, lo cierto es que mientras no se suprima

ninguna de las reglas fundamentales del juego político democrático ni se interrumpa el ciclo de la periodicidad electoral mediante el cual se legitima, ese determinado régimen seguirá siendo considerado como democrático, aunque sea incipiente, limitado, insuficiente o plenamente vigoroso.

Dicho esto, la democracia para Bobbio no solo es el cumplimiento de las reglas procesales que la definen, sino que también se identifica con ciertas ideas valoradas como positivas que funcionan como reguladoras de su ejercicio. Estas ideas o valores positivos, que son mucho más que falsas promesas, son los principios a partir de los cuales las democracias políticas paulatinamente se fortalecen y logran atraer mayores voluntades, sobre todo de los más jóvenes de sus miembros.

En última instancia, asumir la perspectiva axiológica para complementar la definición formal que plantea Bobbio sobre la democracia, implica la posibilidad de pensarla no únicamente como una forma de gobierno, sino como un “modo de convivencia que está regido por reglas tales que permiten resolver los conflictos sociales sin la necesidad de recurrir al uso de la violencia recíproca, es decir, al uso de la fuerza entre las distintas partes contrapuestas” (Bobbio, 1995/2007, p. 82).

Por esa razón, los valores plenamente identificados con la democracia que posibilitan ese modo de convivencia son los ideales de la “paz”, la “no violencia”, la “tolerancia” y la “fraternidad”. Todos ellos son fundamentales para que la democracia se vigorice como forma de gobierno y modo de convivencia social, debido a que funcionan como ejes rectores de su desarrollo o como principios regulativos. De tal manera que fomentar valores como los de la “paz” y la “no violencia” contribuyen a cimentar una dinámica social en la que tanto los individuos como los distintos sectores y agrupaciones a los que pertenecen están en posibilidades de reconocer que la mejor forma posible de resolver sus conflictos es a través del diálogo y la negociación.

Asimismo es imprescindible partir del ideal de la “tolerancia” para que se tenga plena consciencia de que los intereses de los

demás son tan legítimos como los propios, y buscar con ello un mayor acercamiento y apertura hacia la problemática que los otros individuos plantean para llegar a una resolución en la que todos queden, en la medida de lo posible, mínimamente satisfechos.

Por ello, el ideal de la “fraternidad” también es un valor principalísimo que posibilita al resto debido a que a través de él se fomenta el sentimiento de pertenencia a un género más amplio, que es el humano y por el cual se toma la conciencia de que hay un destino común que une a todos los hombres más allá de sus intereses particulares y sus conflictos.

En suma, con todo lo expuesto anteriormente, Bobbio plantea también una concepción distinta de la política en la que los principios de los que parte no son de manera exclusiva los conflictos antagónicos, sino que antes de ellos incluso es necesario establecer las reglas procedimentales a partir de las cuales se van a dirimir o resolver, y a su vez ese conjunto de reglas mínimas del juego político son determinadas en función de cada contexto histórico.

En este sentido, para Bobbio el conjunto de procedimientos que nuestra actual circunstancia histórica establece no son otros que los que apuntan al método democrático como medio para resolver las diferencias y, sobre todo, para deshacerse de gobernantes sin recurrir a la violencia y al derramamiento de sangre:

Jamás he olvidado la enseñanza de Karl Popper, de acuerdo con la cual, lo que esencialmente distingue a un gobierno democrático de uno no democrático es que solamente en el primero los ciudadanos se pueden deshacer de sus gobernantes sin derramamiento de sangre. Las frecuentemente chuscas reglas formales de la democracia introdujeron, por primera vez, en la historia de las técnicas de convivencia, la resolución de los conflictos sociales sin recurrir a la violencia. Solamente allí donde las reglas son respetadas el adversario ya no es un enemigo (que debe ser destruido), sino un opositor que el día de mañana podrá tomar nuestro puesto. (Bobbio, 2010, p. 47)

Así pues, esta concepción de la política que propone Bobbio a pesar de que no deja de inscribirse en un enfoque realista no parte del antagonismo entre individuos y grupos sociales, sino más bien de la necesidad de estipular con claridad las reglas formales a partir de las cuales se va a desarrollar ese juego político, mismas que, a su vez, son determinadas en función del contexto histórico en el que se desenvuelve cada sociedad.

En ese sentido, la concepción de la política a la que se opone Bobbio es aquella que sostiene que es precisamente el antagonismo y su expresión máxima a través de la distinción “amigo-enemigo” la que define de manera esencial el concepto mismo de lo político.

Tal definición es planteada por el teórico alemán Carl Schmitt, quien estableció en *El concepto de lo político* que lo que propiamente distingue a la política de otros campos de la actividad humana es esa dimensión del conflicto antagónico que remite a la distinción hecha por un conjunto de individuos que son capaces de realizarla con la máxima intensidad posible dentro de una determinada unidad política o Estado. Una vez que se logra esa diferenciación extrema respecto a quién es el amigo o el enemigo, según Schmitt, se está en plena capacidad de ejercer la dirección de la unidad política mediante las decisiones que se estimen necesarias, las cuales son identificadas con el ejercicio del poder soberano y con la posibilidad de plantear la guerra contra otro Estado.

Mas allá, pues, de estas diferentes concepciones sobre la política entre ambos autores, lo que me interesa remarcar es que la teoría de la democracia de Norberto Bobbio no niega el conflicto ni el antagonismo, pero sí plantea que lo que propiamente distingue a la política es la capacidad de establecer las reglas procedimentales a través de las cuales se procesarían esos conflictos y no la exacerbación de los mismos para diferenciar a los actores y a los sujetos que participan de ellos, porque de lo contrario se estaría en el borde de aquello que negaría a la política misma.

Para Bobbio, pues, la política y la democracia se desarrollan ciertamente en el marco de un Estado en el cual se distinguen con

claridad sus funciones de las de otros organismos sociales, pero la aspiración de un Estado democrático, de acuerdo con el filósofo italiano, está más comprometida con la paz y la no-violencia que con la guerra y la dominación de otros Estados.

El Estado democrático se caracteriza, entonces, por el cumplimiento de reglas formales que permiten el juego político y, primordialmente, por el respeto a las libertades fundamentales de los individuos que posibilitan la adecuada toma de decisiones. Todo ello supondría que una de las obligaciones del Estado democrático es promover los valores identificados con la democracia a través de sus instituciones y, sobre todo, del sistema educativo, así como la necesaria conformación de una cultura política que tienda a inculcarlos en sus ciudadanos; pero la propuesta teórica de Bobbio no abarca de manera suficiente esta dimensión del desarrollo democrático, o presupone que los actores políticos mismos están comprometidos con el esfuerzo de conseguirlo, cuando en realidad esto no es necesariamente así.

Aquí tenemos uno de los límites de la teoría democrática de Bobbio que, bien vista, es sugerente para pensar las tensiones entre las cuales se desenvuelven las democracias contemporáneas, pero que nada dice de manera explícita sobre la forma en que se lograrían los elementos que las fortalecerían en sus dos dimensiones –tanto como forma de gobierno, cuanto como modalidad de la convivencia social– mediante la promoción de los valores a los que apela: la paz, la no violencia, la tolerancia y la fraternidad.

## II. ESTADO Y POLÍTICA: LA LECCIÓN DE CARL SCHMITT

Como ya observamos, Carl Schmitt propone una concepción de la política distinta a la de Bobbio, pero que es necesario identificar para reflexionar a partir de ella sobre lo que podría definirse mínimamente como Estado político. Para el teórico alemán, el Estado es la unidad política enmarcada en una determinada territorialidad,

donde se ejerce un poder jurisdiccional a través de las decisiones que toman aquellos individuos capaces de hacer valer la distinción amigo-enemigo; o sea, el Estado no puede pensarse sino a través de las configuraciones a las que lleva el conflicto planteado como antagonismo en la sociedad y que polariza a los elementos que conforman la unidad política en bloques claramente diferenciados.

De esta manera, el Estado no importa tanto para Schmitt como la determinación esencial de lo político, la cual se entiende principalmente como conflicto antagónico, puesto que el concepto de Estado supone necesariamente al de lo político, y bastaría con definirlo como “el modo de estar de un pueblo” (Schmitt, p. 53), es decir, como el resultado o configuración que se obtiene a partir de la resolución del conflicto propiamente político.

Así pues, para Schmitt, el concepto de Estado es fundamental pero solo en la medida en que se comprenda adecuadamente la determinación esencial de lo político, la cual establece como criterio o distinción última de otros campos de la actividad humana a la oposición “amigo-enemigo”. El sentido de esta distinción, dice Schmitt, estriba en “marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación” (Schmitt, p. 59).

Por esa razón, ese criterio último que determina con mayor rigor la esencia del concepto de lo político es también irreductible a categorías como “bien” y “mal”, o “bello” y “feo”, que más bien remiten a los campos de la moral o de la estética, pero no al dominio específico de la política:

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden producirse conflictos con él que no pueden resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero “no afectado” o “imparcial”. (Schmitt, pp. 59-60)

Es importante revisar esta concepción de la política y del Estado en Schmitt porque a pesar de que Norberto Bobbio plantea que el Estado, en cuanto tal, debe garantizar una serie de derechos individuales para que exista un gobierno democrático, en realidad no profundiza sobre la naturaleza misma del Estado político ni sobre la función específica que lleva a cabo, y que en la realidad compleja de nuestro país se expresa en una crisis de varias de sus áreas, principalmente en aquellas que tienen que ver con el objetivo estratégico de garantizar la seguridad de su población.

Para Schmitt, pues, lo que propiamente distingue al Estado es la capacidad de hacer prevalecer la unidad política que abarca en sus fronteras territoriales, pero esto solo se logra mediante el conflicto o la oposición antagónica. Dicho en otras palabras, no hay unidad política en el Estado sin la intervención de un conjunto de hombres que sean capaces de hacer valer la distinción última entre amigos-enemigos, para lograr, con la mayor intensidad posible, una agrupación que permita el ejercicio del poder soberano de la unidad política.

Por tal motivo, para Schmitt el Estado siempre supone la unidad política, ya que sin ella no hay posibilidad de ejercer la plena soberanía de la misma, la cual se plantea siempre a partir del antagonismo y de la necesaria configuración en la que ese conflicto extremo se decante. En ese sentido, la soberanía es entendida como la capacidad de decisión por parte del grupo que ha llevado la distinción política al grado máximo de intensidad hacia el interior del Estado, y que cuenta ya con la fuerza suficiente para marcar la pauta en el momento decisivo:

La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios (...) En cualquier caso es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al caso "decisivo". Por eso es siempre la agrupación humana que marca la pauta, y de ahí que, siempre que existe

una unidad política, ella sea la decisiva, y sea soberana en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate de un caso excepcional. (Schmitt, s. f., p. 70)

De esta manera, se observa que en Schmitt es fundamental la cuestión de la soberanía o del poder soberano, ya que sin este no es posible tomar las decisiones que contribuyan a que prevalezca la unidad política organizada que supone el Estado. Para el teórico alemán, no hay Estado sin unidad política, y no existe unidad política posible sin el antagonismo decisivo que lleve a las condiciones que posibiliten el pleno ejercicio del poder soberano, el cual se entiende como la capacidad de marcar la pauta en el momento decisivo, tanto hacia el interior como hacia el exterior del Estado, mediante la declaración de guerra a otro Estado.

La teoría política de Schmitt, pues, nos permite pensar la manera en que un Estado se constituye en cuanto tal, ya que no basta con que aparezca como un mero territorio y con una población determinada sujeta a una jurisdicción específica, sino que en tanto unidad política organizada tenderá siempre a prevalecer como tal a través de quienes sean capaces de plantear, con la mayor intensidad posible, el grado máximo de asociación entre sus miembros. Si esto se consigue, entonces se tendrán las condiciones que permitan la toma de decisiones más pertinentes no solo para mantener la unidad política, sino incluso para plantear la posibilidad misma de la guerra hacia el exterior:

Del rasgo conceptual de lo político deriva el pluralismo en el mundo de los Estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y con ella la existencia simultánea de otras unidades políticas. De ahí que, mientras haya sobre la tierra un Estado, habrá también otros, y no puede haber un “Estado” mundial que abarque toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso, no un universo. En consecuencia, toda teoría del Estado es pluralista, si bien esto posee aquí un sentido diferente del de la teoría pluralista intraestatal comentada anteriormente.

Por su esencia la unidad política no puede ser universal en el sentido de una unidad que comprendiese el conjunto de la humanidad y de la tierra. (Schmitt, s. f., pp. 83-84)

Así pues, la lección de Schmitt a la hora de pensar el Estado consiste en plantearlo siempre como unidad política, pero no como una unidad ya preestablecida y sin el riesgo de resquebrajarse, sino, por el contrario, como un espacio que se modela a través de la conflictividad política y que mediante esta define el conjunto de decisiones que lo hará prevalecer en tanto unidad política dinámica y organizada. En suma, el Estado no puede pensarse sin la unidad política a la que se llega mediante el antagonismo y que se establece a través de las decisiones soberanas de aquellos que lograron llevar la distinción amigo-enemigo al máximo grado de intensidad posible para conseguir tal propósito.

¿Qué tan compatibles son este modelo teórico y el que propone Bobbio para pensar la democracia? En un primer momento parecería que son dos tipos de modelos antagónicos, pero lo que me interesa subrayar es, sobre todo, la forma en que la concepción del Estado planteada por Schmitt es perfectamente compatible con la posibilidad de fundamentar un Estado democrático con la suficiente fuerza para hacer prevalecer la unidad política e imponerse sobre aquellas organizaciones sociales, o asociaciones corporativas —llámense grupos delincuenciales o “narcotráfico”— que con su acción contribuyen a la disgregación en los hechos del Estado político nacional.

Dicho con otras palabras, al Estado democrático contemporáneo, al menos en una realidad tan conflictiva y compleja como la de México, ya no le basta hacer valer las reglas del juego político para que la democracia prevalezca, sino que es necesario para la preexistencia misma del Estado, en cuanto tal, la acción de una fuerza política con la capacidad suficiente para agrupar en torno suyo con el grado máximo de intensidad posible a la población. Solo así, parece, se podrá restituir el poder soberano y la legitimidad que dan

la impresión de haber perdido el Estado mexicano y la democracia en los últimos años. Así, en la medida en que una fuerza política determinada asuma el horizonte democrático en un sentido amplio pero realista, y cuente con un proyecto que sea capaz de agrupar a la población en un polo que permita restituir la unidad política al Estado, se podrá avanzar hacia las cuestiones que señala Bobbio: establecer o hacer valer las reglas formales del juego político y garantizar las libertades políticas para que la dinámica democrática se mantenga, pero ya no en la dispersión y en la laxitud más dañina que llevaría al colapso del Estado mismo, sino encauzada a partir de un eje rector que marque la pauta decisiva.

Si existe una fuerza política con tal intuición del Estado y de la necesidad de un proyecto que lo vuelva a vigorizar, y si además mantiene sus convicciones democráticas, entonces se abriría la posibilidad de un Estado democrático que sea capaz de avanzar quizá ya no hacia el planteamiento de la guerra contra el exterior, pero sí de hacer valer con dignidad la soberanía nacional y llegar a acuerdos internacionales mínimamente ventajosos.

Si la fuerza política que triunfó en las elecciones del 1.º de julio de 2018 –me estoy refiriendo, desde luego, a MORENA (Movimiento Regeneración Nacional) y a la rotunda victoria que obtuvo Andrés Manuel López Obrador en los pasados comicios presidenciales con el 53.19 % de la votación, con 30 113 483 sufragios– se consolida, tendría también que impulsar un vigoroso programa educativo entre cuyos objetivos se encuentre la necesidad de conformar una cultura política en la población para que la unidad política del país prevalezca y los valores democráticos realmente contribuyan a una nueva modalidad de la convivencia social.

### III. SOBRE LA PAZ EN SPINOZA

Para concluir esta reflexión en torno al Estado y la democracia quiero referirme a un autor clásico de la filosofía política. Baruch

Spinoza en el siglo XVII escribió en el *Tratado Político*, su obra póstuma, que la paz es algo más que la ausencia de guerra. En el capítulo V, referente al fin último de la sociedad, advierte que una cosa es el plano efectivo del ejercicio del poder y otra el de la mejor forma posible de ejercerlo. Spinoza partía de la identificación entre derecho y poder, puesto que para el filósofo todo ser o cosa natural, cuando realiza una acción con la cual logra conservar su vida, actúa con el máximo derecho y en ello estriba también su poder; sin embargo, aclara que no toda acción conforme a derecho es la mejor posible. Esa acción acaso sea la que le permita vivir a un hombre determinado, pero muy probablemente no sea la que le permita vivir bien, o de la mejor manera posible.

Por ello, Spinoza planteaba que las tareas del gobierno también se diferencian entre el plano de la mera administración y el de la eficacia con virtud, por lo cual aquel gobierno que quiera realmente conducirse virtuosamente —y en última instancia con verdadera eficacia—, tiene que actuar acorde con los principios por los que todo Estado se ha constituido en cuanto tal: por la paz y la seguridad de la vida de los miembros que lo conforman.

En ese sentido, para Spinoza, el mejor Estado es aquel en que “los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos” (Spinoza, 1986, p. 119), o sea, en el que se garantiza plenamente la paz y la seguridad de la vida de sus habitantes —que son los fines que persigue todo Estado u ordenamiento político—, y además en el que hay un adecuado respeto a las leyes, ausencias de sediciones y supresiones de guerras internas.

Cuando en un Estado los individuos no se sujetan a las leyes y viven en constante desafío a las instituciones, y no son capaces de vivir en armonía con sus semejantes, tales comportamientos, de acuerdo con Spinoza, no deben ser atribuidos a los hombres mismos —puesto que los afectos humanos son iguales en todas partes—, sino que más bien deben ser aducidos a la mala administración de la cosa pública por parte de aquellos que la dirigen, o sea, son adjudicables a una mala constitución del Estado y de sus instituciones.

Así pues, el Estado tiene que evitar las sediciones, las guerras internas y la infracción de las leyes mediante una adecuada constitución política y un ejercicio de gobierno que parta de los principios de la libertad y de la razón, pero también de afectos positivos como la esperanza; es decir, la paz y la seguridad, que son los fines perseguidos por todo Estado, se pueden alcanzar a través del miedo o la sumisión, o mediante la exaltación de afectos negativos como la tristeza, pero que además de ser estos por definición irracionales, no contribuyen a incrementar la potencia de obrar de los hombres ni a robustecer el poder de la sociedad.

Por esa razón, Spinoza diferenciaba claramente entre dos tipos de paz: la paz propia de los esclavos, donde los hombres actúan más bien como ganado atemorizado ante las posibles consecuencias de sus acciones por parte de la autoridad del Estado; y la paz característica de los hombres libres, que brota de la común consciencia del derecho que se debe otorgar a cada uno y, en última instancia, del sentido de la justicia:

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer. Por lo demás, aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad. (Spinoza, 1986, p. 120)

La función de un Estado, puntualiza Spinoza, no es otra que garantizar la paz y la vida en común de todos los hombres que lo conforman, pero estos objetivos no pueden ser alcanzados a toda costa, sino con base en una adecuada constitución política y un eficaz ejercicio del gobierno que lleve a los hombres a actuar cada vez en mayor libertad y partiendo, en la medida de lo posible, de criterios

racionales o al menos de afectos positivos que los lleven a robustecer su potencia de obrar, y con ello, su libertad y autonomía.

Por todo lo anterior, la filosofía política de Spinoza resulta ser un adecuado complemento para pensar los fundamentos de un Estado democrático y, sobre todo, la forma en que su funcionamiento se articularía con una necesaria conservación de la unidad política, ya que ciertamente se requiere restituir la fuerza y dignidad del Estado en nuestro país, pero no a través del miedo sino a través de un proyecto nacional que devuelva la esperanza y la confianza en las instituciones de México.

Además, la noción de paz que propone Spinoza nos permite formular un concepto de “cultura de paz” que asuma con claridad una perspectiva política y que se enmarque en el proyecto que se delineó al comienzo de este ensayo, cuando me referí a que solo puede prosperar una “cultura de paz” ahí donde se impulse una efectiva “cultura política” desde la escuela y el sistema educativo en su conjunto, así como a través de una clara estrategia trazada por el Estado para lograr dicho propósito.

Tal como lo sugiere la reflexión de Spinoza en torno a la paz, esta se consigue fundamentalmente mediante la adecuada dirección del Estado en la sociedad, basada en estrategias que van desde una exaltación adecuada o moderada de las pasiones alegres de la población –un uso político positivo de los afectos– al incremento paulatino de la racionalidad en la misma, a través de un proyecto educativo que asuma con claridad tal objetivo, pero también de la promulgación de buenas leyes y de un ejercicio de gobierno óptimo y sensato.

Ahí están, pues, dos vías para llegar a una paz efectiva en la población, entendida como estado de concordia activa entre todos los ciudadanos, o para conformar una adecuada “cultura de paz” que lleve paulatinamente a ese objetivo práctico que es la paz como uno de los fines últimos del Estado político.

En ese sentido, la obra de autores clásicos de la filosofía política, como Spinoza, nos otorgan elementos teóricos y reflexivos sumamente valiosos para pensar con mayor rigor y profundidad

sobre estas problemáticas tan indispensables para la consolidación de un Estado democrático en México y el fortalecimiento de la democracia política en sus dos acepciones: como forma de gobierno y como modalidad de la convivencia social.

#### IV. REGRESO AL FUTURO

Por último, regreso con el autor al que me referí en la primera parte de esta comunicación. Norberto Bobbio indicaba que la ausencia de una cultura política en las democracias contemporáneas no es tanto una promesa incumplida como casi una traición misma al ideal democrático. Considero que Bobbio tiene razón: la democracia como sistema político y como forma de gobierno requiere de actores políticos democráticos y de una ciudadanía cada vez más activa que, al elegir entre distintas opciones, sea capaz de distinguir programas y valorar con una conciencia política consecuentemente democrática a cada uno de ellos. Desde luego que en la política en general, y particularmente en la electoral, no todo es conciencia plenamente democrática ni criterios racionales, sino que también se encuentran presentes de manera inevitable las pasiones políticas y los afectos que cada fuerza electoral es capaz de detonar en la población y aprovechar para sus propios objetivos.

Más allá de esta compleja situación en la que la mayoría de los países democráticos se encuentra, cabe señalar que la propia dinámica ha llevado a diversas consecuencias en sus respectivos desarrollos políticos, y que la ausencia de una cultura política ha afectado también de manera diferenciada a los mismos.

En el caso de México, se puede observar que independientemente de los fenómenos de la apatía política o del decrecimiento del voto de opinión por el voto de intercambio o de clientela, se registra una situación más bien de deterioro de la vida pública con ejemplos de las consecuencias de una falta de cultura política, como bien lo describe Bobbio:

En los regímenes democráticos como el italiano, en el que el porcentaje de votantes todavía es muy alto (pero va descendiendo en cada elección), existen buenas razones para creer que está disminuyendo el voto de opinión y aumentando el voto de intercambio, para usar la terminología ascética de los *political scientist*, el voto dirigido hacia los *output*, o para usar una terminología más cruda, pero quizá más engañosa, el voto de clientela, basado frecuentemente en la ilusión del *do ut des* (apoyo político a cambio de favores personales). (Bobbio, 2010, p. 40)

Tal situación es propiciada por el mal manejo de la administración gubernamental y por el contubernio en algunas zonas del país entre el crimen organizado y las autoridades locales, sumado a una corrupción generalizada que hace prácticamente imposible la correcta y eficaz aplicación de la ley y, con ello, el abandono de la población, literalmente, a su suerte contra los grupos delincuenciales y los poderes fácticos.

En efecto, México vive una democracia disfuncional que puede ser un caso representativo del modo en que un sistema político enmarcado en el paradigma democrático-electoral al no promover una adecuada cultura política, en primer lugar, a través del ejemplo del buen gobierno, no solo pone en riesgo a la democracia política en su conjunto, sino a los cimientos mismos del Estado y con ello a la seguridad de la población entera. Hay que recordar que para el pensador italiano el voto en sí mismo es educativo:

La participación en el voto tiene un gran valor educativo; mediante la discusión política el obrero, cuyo trabajo es repetitivo en el estrecho horizonte de la fábrica, logra comprender la relación entre los acontecimientos lejanos y su interés personal, establecer vínculos con ciudadanos diferentes de aquellos con los que trata cotidianamente y volverse un miembro consciente de una comunidad. (Bobbio, 2010, p. 39)

Lo cual nos lleva a afirmar que la gestión emanada del voto democrático también es necesariamente educativa y ello, a su vez,

conlleva a una adhesión o rechazo a la democracia por parte de la sociedad. Asimismo, la mayoría de la población parece no estimar de manera positiva a la democracia como consecuencia de lo anteriormente señalado.

Hasta el momento, pues, no ha existido un claro compromiso con la democracia como forma de gobierno y modo de convivencia social por parte de la mayoría de las fuerzas políticas y, muy por el contrario, al descuidar la importancia tanto de su valoración en la población cuanto de un ejercicio más pulcro del gobierno que repercuta en un mayor bienestar social, se han producido efectos contrarios en la percepción de amplios grupos de la sociedad que han terminado por asociar a la democracia con la corrupción y la ineficacia.

Por esta razón, el esquema teórico planteado por Bobbio es adecuado desde una dimensión prescriptiva, a pesar de que su enfoque parta de un realismo que pretende defender la democracia mediante el contraste entre los ideales con los que ha sido pensada y sus realidades efectivas; pero también hay que señalar que si bien la democracia se caracteriza por una serie de rasgos mínimos para que la toma de decisiones colectivas sea legítima, así como de condiciones que las posibiliten —el respeto indispensable de las garantías individuales y de los derechos de las libertades políticas—, también habría que preguntarse qué es lo que sucede cuando el Estado no es capaz ni de garantizarlos ni de limitar el peso de poderes fácticos como el narcotráfico.

Bobbio plantea que el hecho de que prevalezcan los intereses de ciertos grupos secretos, incluso delincuenciales, no afecta el ordenamiento mínimo de la democracia y quizá tenga razón, pero también hay que reconocer que eso puede suceder en Estados políticos fuertes como el italiano, cuya tradición democrática y sus instituciones son más consistentes que las de algunos países latinoamericanos como México, y que la cultura política y el nivel educativo de su población han permitido transiciones políticas ordenadas y un mayor equilibrio entre los poderes.

El caso de México es distinto: ninguna fuerza política en los últimos 20 años ha sido capaz de atraer hacia sí a la mayoría de la población para conformar una mayoría gobernante. El pluralismo político que se observa en el Congreso no ha sido consecuencia del virtuosismo de nuestra vida pública, sino de la incapacidad de los partidos tradicionales de proponer un proyecto alternativo de nación y de legitimarse a los ojos de la población con una gestión de gobierno alejada de la corrupción y del dispendio.

Asimismo, el supuesto equilibrio entre los poderes ha sido trastocado por la irrupción de los poderes fácticos y, sobre todo, de los grupos delincuenciales y del narcotráfico, razón por la cual se requiere recuperar en primer lugar la unidad política del Estado y sus instituciones, como señala Schmitt, para que en un solo frente común restablezcan el ejercicio del poder soberano ante esas asociaciones atravesadas por intereses privados que pretenden no solo someterlo sino extinguirlo.

Así pues, el futuro de la democracia en México parecería no ser alentador, pero con el triunfo del movimiento nacional-popular encabezado por el liderazgo carismático de Andrés Manuel López Obrador en las elecciones presidenciales de 2018, comienza a cambiar de manera drástica el panorama descrito.

El triunfo de MORENA apunta hacia una revigorización del Estado mexicano para darle, ahora sí, una dirección política a la dispersa e impotente democracia mexicana. No únicamente López Obrador ganó de manera abrumadora las elecciones presidenciales, sino que conquistó la mayoría absoluta en el Congreso, lo que le ha dado facultades constitucionales amplias para impulsar, prácticamente sin ningún tipo de obstáculo, su proyecto de gobierno. Un escenario inédito que no se daba hace más de 30 años.

Será crucial en este nuevo momento histórico el ejemplo de la actual administración a través de su gestión para la consolidación de una profunda cultura política en la población, que contribuya a valorar la democracia no solo como una forma de gobierno, sino también como una modalidad de la convivencia social; pero también se

deberá poner especial atención en la forma en que tal propósito se asuma como uno de los ejes rectores del proyecto educativo en México.



## REFERENCIAS

- Aguilar, M. y González, M. A. (coords.). (2008). *Gadamer y las humanidades, I. Ontología, lenguaje y estética*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Alcalá, R. y Reyes, J. (coords.). (2008). *Gadamer y las humanidades, II. Filosofía, historia, ciencias sociales*. México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Barthes, R. (1983). *El grado cero de la escritura*. México: Siglo XXI Editores.
- Bartra, R. (s. f.). La inteligencia rebelde en *La jaula abierta*. Recuperado de <http://www.lettraslibres.com/blogs/la-jaula-abierta/la-inteligencia-rebelde>.
- Baudrillard, J. (2008). *Cultura y simulacro*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Bobbio, N. (1995). Democrazia. En A. Orsi (ed.), *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Turín, Italia: Bollati Boringhieri; citado en C. Yturbe (2007), *Pensar la democracia: Norberto Bobbio* (p. 82). México: UNAM.
- Bobbio, N. (2010). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cosío Villegas, D. (1972). *El sistema político mexicano. Las posibilidades de cambio*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Cosío Villegas, D. (1997). *La crisis de México*. México: Clío.
- Engels, F. (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Fuentes, D. y Mondragón, R. (eds.). (2014). *Pensar crítico y crítica del pensar: Coordenadas de una generación*. México: STUNAM/Yod Estudio.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/UAQ.

- González Casanova, P. (1967). *La democracia en México*. México: ERA.
- Guízar, C. (2009). *Transición democrática y política social en México. Creando oportunidades para una mejor democracia*. México: Partido Acción Nacional/Fundación Rafael Preciado Hernández.
- Gutiérrez de Estrada, J. (2010). *La república herida de muerte*. México: CONACULTA/Summa Mexicana.
- Jaeger, W. (2009). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Krauze, E. (1986). *Por una democracia sin adjetivos*. México: Editorial Joaquín Mortiz-Planeta.
- Krauze, E. (1997). Prólogo. En D. Cosío Villegas, *La crisis de México* (p. 10). México: Clío.
- Macpherson, C. B. (1977). *La democracia liberal y su época*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Marx, K. (2012). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Muñoz, A. (2009, abril) *Consideraciones está de vuelta en Consideraciones*. Nueva Época, (1), publicación bimestral, p. 1.
- Negri, A. (2008). *Descartes político, o de la razonable ideología*. Madrid, España: Akal.
- Paz, O. (1972, octubre). El escritor y el poder en *El ogro filantrópico*. *Plural* (13).
- Paz, O. (1983). *El ogro filantrópico: historia y política 1971-1978*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Película *Colosio: El asesinato* (2012). México/España/Francia/Colombia.
- Pereyra, C. (1990). *Sobre la democracia*. México: Cal y Arena.
- Pereyra, C. (G. Ortiz y C. Yturbe, comps.) (2010). *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*. México: Fondo de Cultura Económica/UNAM.
- Portantiero, J. C. (1988). La democratización del Estado en *La producción de un orden: Ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad*, p. 37. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Revueles, J. (1947, 18 y 19 de abril). En torno a las opiniones de Cosío Villegas. Crisis y destino de México. En D. Cosío Villegas (1997), *La crisis de México* (pp. 57-58). México: Clío.
- Reyes, A. (2000). Pasado inmediato. En A. Caso, et al., *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (p. 183). México: Nueva Biblioteca Mexicana-UNAM.
- Reyes, A. (2000). Nosotros. En A. Caso, et al., *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (p. 483). México: Nueva Biblioteca Mexicana-UNAM.
- Schmitt, C. (s. f.). *El concepto de lo político*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (s. f.). *Tratado teológico-político*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1986). Tratado político, capítulo V, parágrafo 2. En B. de Spinoza, *Tratado político* (p. 119). Madrid, España: Alianza Editorial.

- Spinoza, B. (1986). Tratado político, capítulo V, párrafo 4. En B. de Spinoza, *Tratado político* (p. 120). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Thoreau, H. D. (2007). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Vázquez Salazar, A., et al. (2009, 20 de diciembre). El Ateneo de la Juventud y una nueva generación (Manifiesto ateneísta). *Proceso* (1729), 63.
- Villamil, J. (2009). *Si yo fuera presidente. El reality show de Peña Nieto*. México: Grijalbo.
- Villoro, L. (2010). *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Woldenberg, J. (s. f.). *Intelectuales, no exorcistas*. Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=20792>.
- Woldenberg, J. (1981, febrero). *Alzan su voz a la mitad del Foro*. Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=3789>.
- Woldenberg, J. (2012). *Historia mínima de la transición democrática en México*. México: El Colegio de México.
- Zea, L. (2014). *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.



## ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR

(Ciudad de México, 1978)

Licenciado y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es Candidato a Doctor en Filosofía Política por la misma institución y se desempeña como Profesor Titular “A” de Tiempo Completo Definitivo en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Ha sido profesor de las asignaturas de “Filosofía Política”, “Filosofía en México”, “Temas Contemporáneos de Filosofía en México y Latinoamérica” y “Enseñanza de la Filosofía” en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la asignatura de “Ideas e Instituciones Políticas y Sociales” en el Departamento de Estudios Generales del ITAM. Ha participado en *Tentación de decir* (UNAM, 2004) y *Perduración de la palabra* (UNAM, 2008), ambas, antologías de jóvenes escritores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en los libros *¿Quién es la noche?* (MC Editores, 2009), *Nuevas narrativas mexicanas* (STUNAM/Raíz y Tumba, 2009), *Identidad y diferencia. Vol. I La política y la cultura* (Siglo XXI/AFM, 2010), *Cámara nocturna. Ensayos sobre Salvador Elizondo* (Conaculta, 2011), *El regreso del topo. Karl Marx a 195 años de su nacimiento* (UNAM, 2017), *Althusser desde América Latina* (UNAM/BIBLOS, 2017), *Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades, frente a la lógica de la globalización capitalista* (UNAM, 2018), *Antonio Caso más allá de su siglo: Filosofía,*

*cristianismo y revolución en México* (Pergamino Editora, 2019) y *Entre la crítica a la modernidad y la literatura: Ocho ensayos de filosofía* (UAEMEX, 2021). Organizó los coloquios *Pensar la literatura: Teoría, Crítica, Filosofía y Estudios literarios y culturales* (2009); *Juan Carlos Onetti: a cien años de su nacimiento* (2009); *El Alud Púrpura. Rondas de poesía en la UNAM* (2009); *El espíritu del Ateneo: a cien años de la fundación del Ateneo de la Juventud* (2010) y *Cuestiones filosóficas y políticas. Estado, sociedad y democracia en México* (2014). Ha colaborado en distintas publicaciones como *Crítica*, *Revista Estudios*, *Theoría*, *Viento en Vela*, *Punto en Línea*, *Variopinto*, *Gaceta Literal*, *Tierra Baldía*, *Dialéctica*, *Revolución*, *Punto de Partida*, *Máquina*, *Reflexiones Marginales*, *Intervención* y *Coyuntura e Íngrima*, entre otras; y fue editor de la sección cultural “Misil” de la revista *Consideraciones* de 2010 a 2014. Autor del libro *Perfiles mexicanos. Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea* (Cámara de Diputados/Eon, 2019).

## SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Delfina Gómez Álvarez *Secretaria de Educación Pública*  
Francisco Luciano Concheiro Bórquez *Subsecretario de Educación Superior*

## UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Rosa María Torres Hernández *Rectora*  
María Guadalupe Olivier Téllez *Secretaria Académica*  
Karla Ramírez Cruz *Secretaria Administrativa*  
Rosenda Ruiz Figueroa *Directora de Biblioteca y Apoyo Académico*  
Abril Boliver Jiménez *Directora de Difusión y Extensión Universitaria*  
Yolanda López Contreras *Directora de Unidades UPN*  
Yiseth Osorio Osorio *Directora de Servicios Jurídicos*  
Silvia Adriana Tapia Covarrubias *Directora de Comunicación Social*

## COORDINADORES DE ÁREA

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña *Política Educativa, Procesos  
Institucionales y Gestión*  
Amalia Nivón Bolán *Diversidad e Interculturalidad*  
Pedro Bollás García *Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes*  
Leticia Suárez Gómez *Tecnologías de la Información y Modelos Alternativos*  
Eva Rautenberg Petersen *Teoría Pedagógica y Formación Docente*  
Rosalía Menéndez Martínez *Posgrado*  
Rosa María Castillo del Carmen *Centro de Enseñanza y Aprendizaje de Lenguas*

## COMITÉ EDITORIAL UPN

Rosa María Torres Hernández *Presidenta*  
María Guadalupe Olivier Téllez *Secretaria Ejecutiva*  
Abril Boliver Jiménez *Coordinadora Técnica*

## VOCALES ACADÉMICOS

José Antonio Serrano Castañeda  
Gabriela Victoria Czarny Krischautzky  
Ángel Daniel López y Mota  
María del Carmen Mónica García Pelayo  
Juan Pablo Ortiz Dávila  
Claudia Alaníz Hernández

---

Mildred Abigail López Palacios *Subdirectora de Fomento Editorial*  
Manuel Campiña Roldán *Diseñador de portada y formador*  
Fernando Eugenio López Martínez *Editor*

Esta edición de *El grado cero de la política y otros ensayos sobre la democracia en México*, estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial, de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria de la Universidad Pedagógica Nacional, y se publicó en junio de 2021.