





sociología  
y  
política



# MÉXICO SIN SENTIDO

*por*  
GUILLERMO HURTADO



**XXI**  
siglo  
veintiuno  
editores

 grupo editorial  
**siglo veintiuno**

---

**siglo xxi editores, s. a. de c. v.**

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS,  
04310, MÉXICO, DF

**salto de página, s. l.**

ALMAGRO 38, 28010,  
MADRID, ESPAÑA

---

**siglo xxi editores, s. a.**

GUATEMALA 4824, C 1425 BUP,  
BUENOS AIRES, ARGENTINA

**biblioteca nueva, s. l.**

ALMAGRO 38, 28010,  
MADRID, ESPAÑA

---

primera edición, 2011

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

en coedición con el seminario de investigación sobre  
historia y memoria nacionales de la unam  
isbn

derechos reservados conforme a la ley  
impreso en

*A Luis Villoro*





## INTRODUCCIÓN

La conmemoración del bicentenario de la independencia y del centenario de la revolución fue una ocasión para reflexionar acerca del pasado, el presente y el futuro de México. Este opúsculo pretende ser una contribución al debate acerca de la nación que se generó alrededor de estas efemérides. Lo que lo distingue es que está escrito *desde la filosofía* o, para ser más exactos, desde una concepción de la filosofía que considera que ésta puede ocuparse de los asuntos *públicos*. Por ello este libro no está dirigido a los especialistas de alguna disciplina, sino a mis compatriotas; y su interés predominantemente no es teórico sino práctico, su pretensión es convencer a los mexicanos por medio de razones para que cambien sus vidas para bien.

Esta obra se inscribe en una tradición filosófica de reflexiones sobre México inaugurada por Antonio Caso con sus *Discursos a la nación mexicana* (1922), proseguida por Samuel Ramos en su célebre *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y cultivada de diversas maneras por Leopoldo Zea, Jorge Portilla, Emilio Uranga y Luis Villoro, entre otros, a lo largo de la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, aquellos lectores que tengan un conocimiento

más amplio de la filosofía podrán percatarse de la cercanía de este ensayo con el pensamiento del filósofo pragmata estadounidense John Dewey.

En el primer capítulo sostengo que bajo nuestros problemas políticos, económicos y sociales subyace una crisis del sentido de nuestra existencia colectiva. Con esto quiero decir que nos falta cohesión, dirección y confianza. Este fenómeno se manifiesta en varias esferas de nuestra existencia: en la experiencia de nuestra temporalidad, en la consistencia del tejido social, en la actitud que tenemos ante las adversidades. El marasmo que padecemos nos impide organizarnos para resolver los problemas concretos de México. Mi propuesta es que, para salir de la crisis actual, tenemos que hacer un esfuerzo para superar el pesimismo y buscar entre todos un nuevo sentido que oriente nuestra acción colectiva.

En el segundo capítulo afirmo que la búsqueda de un nuevo sentido de nuestra existencia va de la mano de la transformación de nuestra democracia. Sin una mejor democracia no tendremos un nuevo sentido colectivo, y sin un nuevo sentido no podremos impulsar la democracia. La idea de la democracia que defiendo es la de una forma de vida en común basada en cierto tipo de valores e ideales. Para realizar esta forma de vida, tenemos que emprender una nueva transición que lleve las prácticas y los valores de la democracia a todos los rincones de nuestro espacio público. Una

condición necesaria para esta transición es que llevemos a cabo una profunda reforma moral de la sociedad. Los mexicanos tenemos que vivir de acuerdo con los valores que nos permitan construir de manera democrática una mejor sociedad.

En el tercer capítulo formulo la pregunta de qué relación debe haber entre la filosofía mexicana y la democracia mexicana para que aquélla pueda contribuir en el desarrollo de ésta y, por añadidura, pueda ayudarnos a salir de la crisis. La respuesta que ofrezco es que, además de tener una filosofía *de* la democracia, necesitamos una filosofía *para* la democracia cuyo espacio de acción sea el sistema educativo. Para formar a los futuros ciudadanos de la democracia que queremos, la escuela tiene que ofrecerles un horizonte de razones, valores e ideales, y ésta es una labor que la filosofía puede realizar de manera óptima.

En el último capítulo me planteo la pregunta de cuál es el sentido de la conmemoración del bicentenario. Mi respuesta se apoya en las filosofías de la historia de Luis Villoro y Edmundo O’Gorman. Por un parte, sostengo que la conmemoración tiene una profunda dimensión ritual que no depende de lo que los funcionarios hagan o los intelectuales digan. Por otra parte, considero que el principal valor de la conmemoración es la oportunidad que nos brinda para replantear entre todos nuestro proyecto de futuro.

Escribí este pequeño libro movido por una

convicción y una esperanza. La convicción —tan intensa como una esperanza— es que la democracia en México debe extenderse y radicalizarse. La esperanza —tan honda como una convicción— es que México saldrá de su crisis cuando los mexicanos decidan cambiar su realidad y tomar su destino en sus manos.

## LA CRISIS DE MÉXICO

### 1. NUESTRA CRISIS DE SENTIDO

La crisis de México no se reduce al conjunto de sus graves problemas políticos, sociales o económicos —como la pobreza, la ignorancia, la violencia y la destrucción del medio ambiente—. Por debajo de esos problemas, nuestra crisis tiene una dimensión acaso más profunda e inquietante. Dicho en pocas palabras: *hemos perdido el sentido de nuestra existencia colectiva*.

La noción de *sentido* se usa de varias maneras en el lenguaje ordinario. Decimos que algo tiene sentido cuando tiene una dirección o un fin; cuando ofrece beneficio o utilidad; cuando es comprensible de acuerdo a cierto contexto natural, práctico o normativo, y puede calificarse de razonable o de racional. En ocasiones, decimos que algo tiene sentido cuando tiene algún tipo de valor intrínseco; pero hay que tener cuidado en no confundir la noción de sentido con la de valor, ya que algo puede tener sentido sin ser valioso o puede ser valioso sin tener sentido. Cuando sostengo que hemos perdido el sentido de nuestra existencia colectiva, lo que quiero decir es que a los mexicanos nos falta cohesión, dirección y confianza. Cuando una colectividad carece de sentido, ha

perdido su razón de ser, ha olvidado qué debe valorar, ha perdido el rumbo.

Cuando se habla del *sentido de la existencia*, normalmente uno lo hace de un individuo, pero también puede hacerlo de un conjunto de individuos reunidos por algún propósito práctico (como es el caso de un ejército), un lazo afectivo (un matrimonio), o una mezcla de ambos (una familia). Cuando una colectividad pierde el sentido de su existencia se producen en ella anomalías que pueden tener consecuencias tan graves como su desintegración (por ejemplo, un divorcio o la disolución de una empresa). Lo mismo puede sucederle a una nación. En la primera mitad del siglo XIX, México estuvo a punto de desaparecer porque no había aún un sentimiento de nacionalidad. Si bien esa amenaza no parece cercana en la actualidad, nuestra falta de sentido colectivo es el telón de fondo de los demás problemas políticos, económicos y sociales que nos agobian. Mi esperanza es que en la medida en que construyamos un nuevo sentido, podremos ir resolviendo los demás problemas de México.

## 2. FILOSOFÍA SOBRE MÉXICO Y FILOSOFÍA PARA MÉXICO

En el siglo XX, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Luis Villoro y Abelardo Villegas realizaron exámenes críticos de la his-

toria y de la realidad mexicana desde la filosofía. Este ensayo se inscribe en esa tradición de pensamiento. Sin embargo, deseo hacer algunas aclaraciones sobre las diferencias que existen entre lo que hago aquí y lo que hicieron mis predecesores.

La filosofía de lo mexicano del siglo xx osciló entre el *psicologismo* y el *ontologismo*. Según Ramos, el mexicano padecía de un sentimiento de inferioridad y ésta era la causa de muchos de sus problemas.<sup>1</sup> La propuesta de Ramos era que el mexicano reconociera su mal, conociera sus orígenes y entonces pudiera liberarse de esa condición. Para Uranga, en cambio, el ser del mexicano padecía de una insuficiencia ontológica que le hacía vivir en la zozobra y la accidentalidad.<sup>2</sup> A diferencia de Ramos, que pensaba que el mexicano debía curarse de la condición diagnosticada, Uranga afirmaba que el mexicano debía asumirla para vivir de manera auténtica. A Ramos y a Uranga se les ha criticado por asumir que todos los mexicanos compartimos una misma condición psicológica o existencial. Ni todos los mexicanos tenemos un sentimiento de inferioridad, ni todos existimos de manera accidental. En este ensayo no propondré tesis psicológicas u ontológicas. No asumo que los mexicanos tengamos una forma de existir o una psique colectiva que nos sea

<sup>1</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y de la cultura en México*, México, Imprenta Mundial, 1934.

<sup>2</sup> Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

peculiar. Lo único que aquí pretendo es reflexionar sobre la realidad presente de México, es decir, de los mexicanos de todo tipo, *desde* la filosofía. Pero mi finalidad no se limita a que los mexicanos conozcamos mejor nuestra realidad, lo que busco es que ese conocimiento adquirido nos ayude, por poco que sea, a transformarla para bien.

Un diagnóstico del estado emocional de los mexicanos revelaría que padecemos una combinación de emociones y sentimientos como el miedo, la impotencia, la desconfianza, la indignación y la desorientación. Aunque la crisis de la que me ocuparé aquí no consiste en esa condición psicológica, está íntimamente ligada a ella. Pero —insisto— no busco complejos ni traumas. Lo que pretendo es comprender la manera en que vivimos y encaramos nuestros problemas. Lo que me interesa es *la dimensión de sentido de nuestra existencia colectiva*. Una vez aclarado esto, puedo decir que tomaré en cuenta algunas *creencias* y *actitudes*, pero que mi interés en ellas siempre las considerará dentro del contexto de las prácticas sociales con las que están conectadas. Este énfasis en las prácticas puede ser otra manera de subrayar que mi objetivo, a fin de cuentas, no es teórico sino práctico. Lo que pretendo es que comprendamos mejor nuestra crisis para que podamos encararla mejor y, posteriormente, si todo marcha bien, resolverla.

Se podría objetar que es incorrecto suponer que todos los mexicanos alguna vez hemos



compartido un sentido de nuestra existencia colectiva. Uno sería el sentido de los lacandonos, otro el de los regiomontanos de clase media alta, otro el de los habitantes del barrio de Tepito. Suponer que puede haber un sentido colectivo de la existencia de los mexicanos es caer en el mismo error de los filósofos de lo mexicano que buscaban la esencia de lo mexicano. Mi respuesta es que el sentido colectivo del que hablo no es un atributo específico de *cada uno* de los integrantes de una colectividad, ni tampoco un atributo de la colectividad tomada como un *todo unitario*, sino una *función integradora que incide en la orientación de las prácticas de la mayoría de los miembros de dicha colectividad*. Mi conjetura, que no puede verificarse ni refutarse de manera empírica —y eso es precisamente lo que la hace una tesis de filosofía de la historia de México—, es que en el siglo anterior sí tuvimos un sentido de nuestra existencia colectiva entendido de esa manera y que en la actualidad no tenemos nada parecido a ello.

### 3. HISTORIA OFICIAL E HISTORIA NACIONAL

Una de las dimensiones de la crisis de México es un fenómeno que llamaré *la fractura de nuestra historicidad*. Me explico: se han resquebrajado los lazos de sentido que tuvimos con nuestro pasado y nuestro futuro, y, como resultado, estamos atrapados en un presente asfixiante y confuso.

Luis Villoro caracterizó a los conservadores mexicanos del siglo XIX como *preteristas* y a los liberales como *futuristas*.<sup>3</sup> Para los conservadores, México debía preservar la memoria de su pasado para preservar lo mejor de él. Para los liberales, México debía dejar atrás su pasado y enfocar su atención a la construcción de un futuro mejor. La Revolución mexicana disolvió o, por lo menos, atenuó la dicotomía entre conservadores y liberales. Durante algunas décadas, México tuvo una visión integral de su historia basada en un horizonte conjunto de memorias y expectativas. Esa visión de la historia de México ha desaparecido. Hoy en día, los mexicanos no somos ni preteristas ni futuristas, sino que somos *presentistas*, es decir, estamos atorados en el presente como náufragos que han perdido el contacto con su pasado y que no tienen visión alguna de su futuro.<sup>4</sup>

Distingamos la historia *oficial* de la historia *nacional*. La primera es una narrativa que sirve a los intereses de un grupo en el poder, la segunda es un discurso que sirve a los intereses de la patria. La historia nacional, en su mejor expresión, es el resultado de un consenso público que si bien respeta una pluralidad de visiones, propone un discurso histórico homogéneo y coherente basado en valores e ideales comunes. Una señal de la gravedad de nuestra

<sup>3</sup> Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de la independencia*, segunda edición, México, UNAM, 1967.

<sup>4</sup> Para un análisis del presentismo europeo, véase, François Hartog, *Régimes d'historicité*, París, Seuil, 2003.

crisis es que no tenemos una historia oficial, pero tampoco algo parecido a una historia nacional. Pasamos de la historia de bronce a la historia de cartón. Esto fue evidente durante las celebraciones del bicentenario de la independencia y del centenario de la revolución. No hubo un discurso coherente acerca del significado de estos acontecimientos y, en consecuencia, del significado de nuestra historia como nación. Esto resultó obvio sobre todo en el caso de la comprensión de la Revolución mexicana. Dio la impresión de que los responsables de estas celebraciones no pudieron, no quisieron o simplemente no supieron cómo darle un contenido actual a esa gesta. Esto es grave porque no tenemos otra visión integral e integradora de México, es decir, de su historia, su cultura, sus valores y su destino, que la que se construyó durante la revolución. Esta visión, como sabemos, ha sido criticada desde hace décadas —y no siempre con malas razones—, pero no ha sido remplazada por otra de rango equivalente. Nuestra clase política ha sido la principal responsable de esta omisión; pero también hay que reconocer que los intelectuales de todos los bandos que han participado en la demolición de esa visión de México han actuado con ambición, irresponsabilidad y ligereza. Nunca se debe destruir algo sin construir algo más con qué remplazarlo.

La fractura de nuestra historicidad no sólo borra el pasado y le resta sentido al presente, sino que también socava el futuro. Cuando tra-

tamos de ver más allá del día de hoy, lo que se alcanza a percibir son sólo sombras. El discurso sobre el futuro de los políticos, los intelectuales y los comunicadores huele a rancio, sabe a fraude y nadie se lo traga. Las pocas ideas nuevas que podrían orientarnos hacia el mañana se pierden como semillas en el desierto porque no hay un surco donde plantarlas. No tendremos futuro mientras no volvamos a tener un pasado, es decir, un discurso significativo sobre nuestro pasado que esté construido para orientar nuestro presente.

#### 4. LA SOCIEDAD DESINTEGRADA

Puede decirse sin temor a caer en una exageración que México fue un país autoritario, dogmático y violento durante la mayor parte del siglo anterior. Estos defectos de la sociedad se encontraban en todos sus niveles: desde la familia hasta el Estado. El padre, el maestro, el alcalde eran hombres que, por lo general, imponían su voluntad, no escuchaban razones y no dudaban en ejercer la violencia para conseguir sus fines. El movimiento de 1968 fue la manifestación de un sector de la sociedad que quería un México diferente, democrático, tolerante, pacífico. Durante el último tercio del siglo XX, gran parte de la sociedad mexicana se transformó en esa dirección. Los cambios positivos se fueron percibiendo gradualmente en todos los campos de la sociedad, desde la fa-

milia hasta el Estado. Estos cambios coinciden en el tiempo con otros dos fenómenos muy importantes de nuestra historia: México deja de ser un país rural para convertirse en uno urbano y la mujer mexicana gana un nuevo sitio en la sociedad. La insurrección neozapatista en 1994 tuvo un efecto profundo en la conciencia de muchos mexicanos: les hizo recordar que México era un país plural y que tenía una deuda con sus habitantes originales. A pesar de las reiteradas crisis económicas y de que la corrupción, la hipocresía y la codicia seguían azotando al país, parecía que la sociedad mexicana evolucionaba en una dirección correcta. Sin embargo, con el cambio de siglo algunas variables comenzaron a salirse de control y se perdió la ruta de nuestro desarrollo social. Voy a considerar muy brevemente tres problemas que agobian a los mexicanos en la actualidad: el estancamiento económico, la violencia criminal y el fracaso de la democracia.

La pobreza, el desempleo y la desigualdad son males que no hemos podido erradicar. Si bien tuvimos avances en el siglo xx, desde hace décadas la economía crece muy poco. Una válvula de escape ha sido la emigración a Estados Unidos, pero esa válvula se está cerrando. Buena parte de la culpa la tiene un sector de la burguesía nacional y extranjera: a México se le sigue viendo como un botín, y al proletariado mexicano como mano de obra barata, desechable, irredimible. Pero el fracaso social es de todos. No hemos logrado construir un

proyecto nacional que permita emparejar los niveles de vida de la nación. Preocupa observar que otros países que no hace mucho estaban en las mismas condiciones que nosotros hayan logrado avanzar.

Sin embargo, el problema más estremeceador de la sociedad mexicana en la actualidad es el de la violencia del crimen organizado. El desfile de los decapitados ilustra todas las mañanas las páginas a color de los periódicos. Las balaceras ocurren en cualquier lugar, en cualquier momento. Todos nos hemos convertido en víctimas. La delincuencia azota con igual fuerza a los pobres y a los ricos, a los jóvenes y a los viejos. El miedo se ha apoderado de nuestras vidas. Hay que cerrar con cadenas las puertas y ventanas. La gente sospecha del vecino, se recluye en círculos pequeños y, en el peor de los casos, dentro de sí mismos. El tejido social está desgarrado por la frustración y la violencia.

Por último, otro factor que hay que tomar en cuenta es la crisis de la tierna democracia mexicana. Los defectos de nuestra democracia son de sobra conocidos. Uno de ellos es que se trata de una democracia electorera y, por lo mismo, su mirada es de corto plazo. Otro defecto es que la democracia mexicana carece de una visión integradora, la lucha partidista lo fragmenta todo en una cacofonía de propuestas desconectadas. Por si esto fuera poco, la democracia mexicana sigue infectada de los mismos vicios que aquejaban al antiguo régi-

men. La alternancia ha traído consigo pocas mejoras en ese aspecto. No debe sorprendernos que una democracia como la nuestra sea incapaz de resolver los grandes problemas nacionales, como la violencia o la pobreza, que requieren, para ser abordados eficazmente, de un proyecto nacional de largo plazo, de una visión de altura y, sobre todo, de la participación de las personas indicadas para resolverlos.

Frente a todos estos problemas, la sociedad mexicana está desalentada, desintegrada y desencantada; pero lo peor de todo es que está *desorientada*. Hay un vacío de ideas, valores y proyectos. En los días más grises, todo parece simulacro y tramoya. El sentimiento generalizado es de fracaso y la actitud es de renuncia. No hay incentivo para actuar de manera organizada frente a las dificultades. En otras palabras: hemos perdido el sentido de nuestra existencia colectiva.

## 5. EN BUSCA DEL SENTIDO

No podemos revivir viejas fórmulas, pero tampoco tenemos que olvidarnos de aquellas que funcionaron en el pasado. El nuevo sentido debe retomar lo mejor del viejo sentido, es decir, del que nos legó la Revolución mexicana. ¿Pero dónde encontrar el nuevo sentido? No debemos sentarnos a esperar a que aparezca un caudillo y nos lo dicte o que un iluminado nos lo revele. Tampoco debemos esperar lo

de los políticos profesionales, los intelectuales orgánicos, o los llamados “analistas” de los medios masivos de comunicación; sobre todo, de aquellos que han fracasado en ese intento o, peor aún, que han querido darnos gato por liebre. El nuevo sentido lo tiene que construir la sociedad civil por sí misma, bajo la dirección de nuevos actores sociales que en su momento sean capaces de ofrecer un liderazgo creíble, y con la ayuda de intelectuales de nuevo cuño que puedan realizar una labor de transcripción y síntesis de las ideas, valores y aspiraciones que conformen el nuevo sentido. Se trata, en suma, de una labor colectiva, de un trabajo en equipo en el que cada quien debe hacer su parte. Los mexicanos, todos y cada uno de nosotros, debemos *responsabilizarnos* de nuestra situación. Los sitios donde hemos de realizar esta labor de construcción de un sentido colectivo son aquellos en los que convivimos con los demás: la unidad habitacional, el barrio, la escuela, la fábrica, la oficina, los blogs, las redes sociales. El nuevo sentido tendrá que construirse en las nuevas organizaciones democráticas que surjan en dichos espacios (concretos y virtuales). Algo semejante ha sido propuesto por Villoro, quien desde hace una década ha afirmado que la reconstrucción de México tendrá que partir del trabajo realizado en las comunidades rurales.<sup>5</sup> Mi discrepancia

<sup>5</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.



con Villoro proviene de que él opina que la organización comunitaria debería prescindir de la democracia representativa y, eventualmente, del Estado-nación, mientras que yo pienso, por el contrario, que debemos intentar reformar la democracia representativa y el Estado-nación desde las comunidades rurales y urbanas.

Mi esperanza es que si trabajamos todos juntos con armonía, disciplina e imaginación, podremos construir nuevas formas de organización política y social en las que se *manifieste* el nuevo sentido de nuestra existencia colectiva.

Dicho de otra manera, el nuevo sentido no será una fórmula *trascendente* a nuestras prácticas sociales, sino que será *inmanente* a ellas. El nuevo sentido no nos será dictado por los dioses o por los astros, tampoco será revelado por un sabio o un profeta; el nuevo sentido surgirá del trabajo que realicemos de manera colectiva para resolver nuestros problemas. Si esto es así, la solución de la crisis de México pasa por la reforma —por la salvación, diríase— de su *democracia*. Sobre esto me ocuparé en el siguiente capítulo.

Es predecible que el nuevo sentido, cualquiera que éste sea, tendrá que incorporar las nuevas formas de convivencia, los nuevos valores y las nuevas aspiraciones de los grupos sociales. México es una nación plural, y el sentido que le demos a nuestra existencia colectiva tendrá que tomar en cuenta esa pluralidad. La voz de las mujeres también tendrá que ser determinante en la construcción de la nueva

trama; y espero que también lo sean las voces de los miembros de los diversos pueblos indígenas y las de los mexicanos que viven en el exterior. También habrá que tomar en cuenta que nuestra transformación demográfica nos hace prever que en un futuro próximo habrá graves conflictos entre los jóvenes, los adultos y los ancianos. El nuevo sentido tendrá que ofrecer una visión armónica que dé respuesta a las necesidades de las distintas generaciones.

En 1915, Caso recomendaba a los mexicanos que tuviéramos alas y plomo; es decir, que desplezáramos las alas del ideal de transformación social, pero que no perdiéramos el piso de la realidad.<sup>6</sup> Hoy en día, mi recomendación es: ¡alas y más alas! Nuestra realidad actual es inaceptable —no hay otra manera de describirla— y tenemos que volar alto para salir del fango. La transformación de México no puede esperar; debe ser radical, pero no debe ser violenta. ¡Estamos hartos de la violencia! Por el contrario, el nuevo sentido debería sentar las bases de una nueva concordia.

## 6. OPTIMISMO Y PESIMISMO

El *optimismo* es la creencia de que en el futuro inmediato vamos a estar mejor, sin que importe gran cosa lo que hagamos para ello. En nuestra

<sup>6</sup> Antonio Caso, *Discursos a la nación mexicana*, México, Robredo, 1922.

historia hemos pasado por momentos de intenso optimismo. Cuando en 1821 México obtuvo su independencia, su brillante futuro parecía no tener límites. Sin embargo, los mexicanos pronto se dieron cuenta de que ese optimismo carecía de fundamento. La mayor parte del siglo XIX fue para México un periodo de derrotas, discordia y declive. La Revolución fue un estallido de fuerzas y de ilusiones. A pesar de que las esperanzas que generó no fueron del todo satisfechas, podríamos decir que hasta en sus momentos más opacos prevaleció cierto optimismo. Entre los años cuarenta y setenta del siglo XX, México vivió un prolongado periodo de optimismo. Fueron los años del milagro económico mexicano, de la creencia de que los hijos vivirían mejor que sus padres. A partir de los años setenta, el optimismo cayó en picada por causas que no viene al caso recordar aquí, aunque hubo por lo menos tres momentos fugaces en los que revivió este sentimiento: el descubrimiento de la sonda de Campeche en 1976, la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1992 y el resultado de la elección presidencial en 2000. Pero ni el petróleo, ni el libre comercio, ni la alternancia democrática cumplieron con las expectativas que se crearon alrededor de ellos.

El *pesimismo* es la creencia de que en el futuro inmediato vamos a estar peor, sin que importe mucho lo que hagamos. México ha pasado por muchos periodos pesimistas en su historia; en la actualidad, este sentimiento es

compartido por muchos mexicanos, quizá por la mayoría de ellos. El pesimismo es una grave enfermedad social: propicia el desconsuelo, la apatía y el cinismo. Es preocupante observar que en la actualidad los más jóvenes, incluso los niños, son pesimistas con respecto al futuro inmediato de México. Y es que no tienen otros marcos de referencia: nacieron en la crisis, lo mismo que sus padres. El pesimismo hace que veamos los problemas más graves de lo que son. Nuestros problemas políticos, económicos y sociales no son menores, pero pueden resolverse. Otras naciones han estado en situaciones más difíciles que las nuestras y las han resuelto. Y lo mismo podría decirse de nuestra historia: hemos estado en peores momentos y hemos salido adelante.

Tanto el optimismo como el pesimismo son estados de ánimo, pero en el fondo ambos están basados en un sistema de creencias que puede describirse como *fatalismo*. Los dos asumen, a fin de cuentas, la tesis de que nuestros destinos están determinados de antemano por una inteligencia o una fuerza superior que los sube o baja en la rueda de la fortuna. Muchas veces, el fatalismo ha sido determinante para bien o para mal en la historia de México. Lo fue, por ejemplo, la creencia de Moctezuma de que Cortés era un enviado de los dioses para arrebatarle su imperio. También lo fue, de otra manera, la creencia de Madero de que su destino, dictado por los espíritus, era derrocar el régimen de Porfirio Díaz.

Frente al pesimismo y el optimismo propongo que adoptemos un *meliorismo* (del latín “*melior*”, mejor). Ésta es la doctrina de que *podemos estar mejor si nos esforzamos en ello*. El meliorismo que defiendo no es un optimismo ciego, sino que parte de un análisis crítico de la realidad para luego formular de manera colectiva un ideal. Los mexicanos tenemos que hacer un estudio objetivo de nuestra situación para detectar aquellos elementos en los que podemos apoyarnos para mejorar. Pero nada de esto servirá si no cambiamos nuestra actitud. Para salir de la crisis debemos tener *fe en nosotros mismos*, por mal que nos encontremos; *fe en nuestros valores e ideales*, por oscuro que sea el horizonte; *fe en nuestra capacidad para transformar nuestras vidas para bien*, por débiles que sean nuestras fuerzas. En este momento aciago para México no pueden paralizarnos ni el miedo, ni las dudas, ni el desconsuelo. *Estamos obligados a creer y a actuar*.

Sé que mis palabras pueden sonar huecas para aquellos que han querido creer y no han encontrado nada valioso en qué depositar su confianza, y también para aquellos que han querido actuar y se han topado con un grueso muro. ¿Cómo podemos tener fe sin tener antes un sentido colectivo que la oriente hacia un fin determinado? ¿Cómo entregarnos a la acción sin tener antes un programa de reconstrucción social? Mi respuesta es que no debemos sentarnos a esperar a que nos ofrezcan un sentido o un programa de acción para creer y para ac-

tuar. Nuestra primera fe, nuestra primera cruzada, debe ser construir entre todos un nuevo sentido.

Los que hoy tenemos la responsabilidad de trabajar para atender los diversos problemas de México quizá no podamos resolverlos todos; pero lo que no podemos permitirnos —y ésta será la medida de nuestro triunfo o de nuestro fracaso— es dejar de formular un nuevo sentido que oriente nuestra lucha en contra de las adversidades.

## VIEJA Y NUEVA TRANSICIÓN

### 1. LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA DEL SIGLO XX

En el capítulo anterior ofrecí un panorama de la crisis de México. Sostuve que la crisis no se va a ir por sí sola, que depende de nosotros y sólo de nosotros resolverla. Es evidente que tenemos que realizar cambios profundos en nuestra sociedad. ¿Pero qué tipo de cambio es el que requerimos?

Para responder a la pregunta anterior conviene que comencemos con un análisis conceptual. Los conceptos de *revolución*, *transición* y *alternancia* han sido los más utilizados para examinar el cambio político en México durante la última centuria. Una revolución es la destrucción violenta de un régimen para instaurar por la fuerza uno diferente. Un cambio de régimen es más que un cambio del grupo en el poder, ya que además supone una transformación radical del orden político, legal, económico, social y cultural. Una transición es el proceso pacífico, complejo y gradual por el cual se transita de un régimen a otro. Por último, una alternancia es la sustitución pacífica del grupo en el poder por otro sin que ello suponga algo tan drástico como un cambio de régimen. Una alternancia democrática es resultado de una

elección libre, justa y plural en la que el partido en el poder es remplazado por otro.

Consideremos ahora la aplicación de estos tres conceptos a la realidad mexicana. Se ha discutido mucho acerca de si tuvimos una revolución y no más bien una serie de revueltas populares o de luchas entre facciones para obtener el poder. La discusión no es ociosa, aunque me parece algo gastada. En este capítulo prefiero ocuparme de la alternancia y la transición. Como sabemos, hubo alternancia democrática en el gobierno federal en 2000. Lo que es materia de debate es hasta qué punto tuvimos una transición democrática. Hay varias versiones de la historia de la transición. La que más me convence afirma que ésta comenzó el 19 de diciembre de 1977 con la aprobación de la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales y culminó el 1 de diciembre de 2000 con la investidura de Vicente Fox. Entre ambos sucesos hubo una serie de reformas legales e institucionales y de triunfos electorales de la oposición que fueron creando las condiciones para la alternancia en el gobierno federal del año 2000. De acuerdo con esta versión de la historia, la transición ya sucedió y ahora vivimos en la normalidad democrática. Vistas así las cosas, el posible triunfo del PRI en la elección de 2012 no tendría que tomarse como un fracaso de la transición, sino como un resultado más del fenómeno de la alternancia.

Sin embargo, hay quienes piensan que la



transición democrática no ha concluido. Dentro de este campo yo distinguiría dos grupos: por una parte, el de aquellos que limitan esta lectura al plano electoral, es decir, al propósito de impedir que el PRI recupere la presidencia, y, por otra parte, quienes van más allá del tema electoral y consideran que la transición debería instaurar una manera diferente de entender la democracia en México. Mi posición es la segunda. La transición democrática del siglo xx —inspirada en buena medida en la concepción de la democracia de Norberto Bobbio—<sup>1</sup> construyó las condiciones legales y políticas para el ejercicio correcto de una democracia representativa a escala nacional; no obstante, hizo poco para que los mexicanos adoptaran la democracia como forma de vida.<sup>2</sup> Sin menospreciar lo alcanzado desde 1977, el reto actual es llevar los valores y las prácticas de la democracia a todos los rincones de nuestra vida pública. Esta tarea no puede esperar. Si nuestra joven democracia no avanza, existe el peligro real de que retroceda.

Para dar otra explicación de la crisis de nuestra democracia, ofreceré una interpretación de nuestra historia reciente con base en el viejo concepto hegeliano de negación. Lo que

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

<sup>2</sup> Algunos impulsores de la transición fueron conscientes de este déficit. Véase, por ejemplo, José Woldenberg, *El cambio democrático y la educación cívica en México*, México, Cal y Arena, 2006.

hizo la ciudadanía el 2 de julio de 2000 fue una negación enfática del viejo régimen. Lo que se pedía al candidato ganador era que desplazara al grupo en el poder, pero pronto fue evidente que la negación del antiguo régimen no nos había llevado a la instauración de uno nuevo. La agenda del cambio que tanto se había anunciado no configuró en verdad un nuevo periodo de nuestra historia, sino que se quedó en el estrecho margen de la negación del periodo anterior. A partir de 2006, la sensación de estar atrapados en un intersticio se volvió más intensa. No queremos regresar al pasado, pero tampoco podemos llegar al futuro; estamos encerrados en un presente asfixiante del que no sabemos cómo salir. Ante la elección de 2012 se plantean entonces dos opciones: una es la negación de la negación del año 2000 entendida como el retorno al viejo régimen; la otra es la negación de la negación entendida de manera hegeliana como una superación del estado actual que no nos devuelva al anterior, sino que, en un movimiento de espiral, nos lleve a un estado que recoja elementos del estado actual pero que también lo supere. El problema al que nos enfrentamos es que no se ve cómo podamos transitar del estado actual a otro superior y, por lo tanto, existe el temor, quizá no del todo infundado, de que la negación de la negación signifique un retroceso.

## 2. LA DEMOCRACIA A LA DERIVA

Después del año 2000, los mexicanos hemos aprendido que la democracia no es una garantía para resolver nuestros problemas políticos, económicos y sociales. Pero sería peligroso que del aprendizaje anterior se quisiera inferir, de manera falaz, que para resolver los problemas de México es preciso tener menos democracia. Mi opinión es exactamente la contraria. Para resolver sus problemas, México necesita *más* democracia. Por redundante que suene, hay que democratizar nuestro sistema democrático: el gobierno, el congreso, los tribunales, los partidos políticos y los medios de comunicación.

La democracia ha sido uno de nuestros ideales sociales más arraigados, tanto así que la historia del México independiente podría narrarse como la historia de nuestra lucha por la democracia. No olvidemos que la Revolución nació como un movimiento democratizador. Muy pronto se le fueron sumando otras demandas sociales, pero podría decirse que esto fue posible porque su demanda inicial era precisamente la democracia. El ideal democrático nunca se perdió, incluso cuando el régimen lo puso por debajo de otras prioridades nacionales. El peligro es que ahora, cuando tenemos más democracia que nunca antes en nuestra historia, ese ideal se pierda.

A estas alturas debe ser evidente que no son las leyes, ni los tribunales, ni las comisiones

electorales los que por sí solos mejorarán la democracia mexicana. Son los ciudadanos y sólo ellos los que podrán remediar sus males. Ésta es una lección que Antonio Caso y José Vasconcelos reiteraron durante la primera mitad del siglo anterior. México necesita formar a los ciudadanos que sean capaces de construir la democracia que queremos. Sin ellos, los códigos serán letra muerta y las instituciones serán elefantes blancos. Esto lo vio con toda claridad Antonio Caso, quien pensaba que la solución a los problemas de México debía proceder de la educación cívica y moral de los mexicanos. La solución de nuestros males, afirmaba Caso, no es un asunto de ideologías, sino de los sentimientos morales que tengamos ante el prójimo y de la manera en que esos sentimientos nos hagan actuar para construir un mejor país. Vasconcelos también comprendió que para salvar a México había que educar a los mexicanos de acuerdo con valores e ideales que lo eleven por encima de su corrupción, brutalidad y mezquindad. Para Vasconcelos, la batalla principal sucedía en el espíritu de los mexicanos, era allí donde se ganaba o se perdía la guerra por México. El clamor de Caso y Vasconcelos sigue vigente. Mientras los mexicanos no hagamos un esfuerzo para cambiar para bien, nuestra democracia tampoco lo hará.

## 3. LA NUEVA TRANSICIÓN

La democracia puede entenderse de manera *austera* como una forma de gobierno —así la entendía Bobbio— o, de manera *sustantiva*, como una forma de vida en comunidad. Como ya dije, la transición del siglo xx instauró en nuestro país un sistema de gobierno basado en la democracia representativa, pero hizo poco para que la democracia fuese adoptada por los mexicanos como una forma de vida. En consecuencia, nuestro moderno sistema democrático convive con una caterva de arcaicas prácticas antidemocráticas que están enclavadas no sólo en el gobierno, en el congreso y en los partidos políticos, sino en el resto de la sociedad. Por ello pienso que habría que culminar la tarea que dejó pendiente la transición del siglo anterior; a saber, llevar las prácticas y los valores de la democracia a todos los rincones del espacio público.

Entendida como una forma de vida, la democracia es un ideal muy alto. Exige de los ciudadanos una participación permanente que les quita tiempo y esfuerzo para otras actividades personales. Sin embargo, la democracia es, en nuestros días, el único ideal político que sigue brillando en el horizonte. Creer en la democracia es creer en la realización de la libertad, creer en la capacidad del ser humano —quiero decir, de *cualquier* ser humano— para colaborar con los demás de manera pacífica en la construcción de un mundo mejor. Para que

los mexicanos podamos acercarnos a ese ideal es preciso que emprendamos otra transición, diferente de la que tuvimos en el siglo pasado. La transición del siglo XXI tendría que ir más allá de lo electoral para llegar a la fuente de la democracia: la ciudadanía. Sólo así el siglo XXI podrá ser, para nosotros, el siglo de la democracia.

Entre otras cosas, lo anterior significa que para que México resuelva sus problemas por medio de la democracia tenemos que dejar de esperar que sean *otros* los que los solucionen y asumir la responsabilidad de ocuparse de la parte de los problemas que le toca a cada quien. La transformación de México tiene que comenzar en el entorno que rodea a cada uno de los mexicanos. La solución de la crisis de México comienza en el hogar, en la oficina, en el taller, en el aula, en la asamblea, en el barrio, en el sindicato, en el municipio, y así progresivamente. Como si se tratase de una inundación que va subiendo de nivel, llegará un momento en que este movimiento social surgido de las bases de la sociedad alcance a los partidos, a los tribunales, al congreso y al gobierno. Su fuerza dependerá de que antes haya cubierto el resto del espacio público. Por lo tanto, no es el gobierno en sus distintos niveles, ni los partidos políticos los que pueden encabezar la nueva transición; por el contrario, son ellos los que tendrán que ser modificados por ella.

Alguien podría hacer la siguiente objeción: para resolver los problemas de México como

la pobreza o la violencia no hace falta algo tan vago como una nueva transición democrática, lo que hace falta es un gobierno fuerte que instrumente las soluciones políticas, administrativas, jurídicas y técnicas de los problemas antes mencionados. Mi réplica es que, por supuesto, querríamos tener un gobierno así, *siempre y cuando fuese un gobierno democrático*. Y para ello es indispensable la nueva transición; no sólo para indicarle al nuevo gobierno la ruta que debería tomar para solucionar los problemas nacionales, sino sobre todo para contribuir con el gobierno en la solución de los mismos.

Nuestro oponente podría conceder que todo lo que he dicho suena muy bien, pero que es demasiado idealista. ¿Cómo hacer algo para mejorar nuestra democracia desde nuestro imperfecto sistema democrático? Mi respuesta es que si en verdad somos demócratas, *no hay otro lugar desde donde podamos transformar a la democracia que desde la democracia misma*; pero esto no significa que tengamos que hacerlo desde los oscuros callejones del sistema democrático actual, es decir, desde las estructuras viciadas e inoperantes del sistema político que queremos transformar. Tenemos que atrevernos a inventar una nueva democracia, paso a paso, con prudencia pero con determinación. Como en toda improvisación, seguramente se cometerán errores —algunos costosos y dolorosos—, pero lo importante es no desmayar, no abandonar el camino; tomar las fallas —que las habrá— como experiencias que puedan sernos

útiles para mejorar los resultados futuros. En la democracia no hay garantías; pero, como insistía William James, el miedo al fracaso no debe paralizarnos ante las grandes decisiones de la vida.<sup>3</sup> En estas circunstancias, la inacción es peor que la derrota.

#### 4. DEMOCRACIA Y MORAL

La democracia tal como la entiendo en este ensayo es más que una forma de gobierno: es una forma de vida en común basada en ciertos valores e ideales. Ésta es una idea que ha sido defendida por varios filósofos: uno de ellos fue Antonio Caso. En *El problema de México y la ideología nacional*, así como en otros de sus escritos, Caso propuso que la democracia debía tener una inspiración moral.<sup>4</sup> Y es que la democracia, según él, no se reduce a una forma de gobierno, sino que es, a fin de cuentas, un ideal de vida basado en virtudes morales. Caso sostenía que para lograr una mejor democracia no bastaba con tener mejores leyes o mejores instituciones, sino que era indispensable que hubiera mejores ciudadanos.

La nueva transición democrática, por lo

<sup>3</sup> William James, “La voluntad de creer”, en *La voluntad de creer*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.

<sup>4</sup> Véase Antonio Caso, *El problema de México y la ideología nacional*, México, Editorial Cultura, 1924. En este punto puede encontrarse una semejanza entre el pensamiento de Caso sobre la democracia y el de John Dewey.



tanto, requiere una *reforma moral*. No ignoro que la palabra “moral” tiene mala fama entre nosotros, pero el uso que aquí haré de ella recupera su origen en el vocablo latino *mores*, costumbres. La transición moral, por tanto, no es un cambio sólo de valores, sino, sobre todo, de formas de vida.

Hago otra aclaración: la reforma propuesta es de la moral *pública* de los mexicanos, no de su moral privada. Qué haga o deje de hacer un mexicano en su ámbito *privado* es algo que sólo a él le concierne; pero qué hace o deja de hacer en el entorno público le concierne a otros mexicanos. Podría objetarse, y no sin razón, que la frontera entre lo privado y lo público no siempre está bien definida. Éste es un problema que no abordaré aquí, pero lo importante, por el momento, es tener en mente la distinción.<sup>5</sup>

Una reforma moral es un proceso dirigido de cambio de los valores y las costumbres de una colectividad. Un proceso como éste rara vez es espontáneo; normalmente es el resultado de un movimiento organizado para ese fin. Para entender la forma de este movimiento conviene distinguir una *reforma moral* de una *revolución moral*. En una revolución moral —como la que hubo en China entre 1966 y 1969— hay tribunales, vigilantes y castigos. El

<sup>5</sup> Una discusión clásica sobre el concepto de lo público se halla en John Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Ediciones Morata, 2006.

grupo que toma el poder se convierte en el juez del resto de la sociedad, a la cual pretende transformar de manera inmediata y absoluta. Una reforma moral, por otra parte, es un proceso complejo y gradual organizado por la propia sociedad para cambiarse a sí misma sobre la base de ciertos valores e ideales compartidos. Una reforma moral no pretende cambiar a la sociedad por medio de la fuerza, sino por medio de la persuasión. No exige que el cambio sea inmediato, sino que reconoce que tomará tiempo. No aspira a la pureza moral, sino a la transformación personal genuina.

Un movimiento de este tipo normalmente parte de un sentimiento de indignación o, por lo menos, de insatisfacción moral compartido por un grupo de personas. Estos sentimientos tienen que generar en aquellas personas no sólo el deseo genuino de transformar sus vidas, sino la voluntad firme para llevar a cabo dicha transformación. Pero aun suponiendo que hubiese un grupo de personas con esas características, ¿cómo podrían organizarse para impulsar una reforma moral de la sociedad entera? Una respuesta rápida es que tendrían que hacerlo de manera democrática. Como México es una nación plural en la que se aceptan diversas concepciones acerca del bien, la reforma moral tendría que enfocarse en aquellos valores laicos e incluyentes que pudiesen ser adoptados por todos los mexicanos para guiar su proceso de transformación social. De ello se desprende que la reforma tendría que ser independiente

de la lucha partidista. Esto no significa que los partidos políticos deban borrar de su agenda el tema de la moral; no, sino que ninguno de ellos podría ser el responsable exclusivo de este movimiento. Ningún partido se puede adscribir la característica de ser el partido del bien, dejando entender con ello que los demás partidos son los partidos del mal. Lo mismo podría decirse acerca de la participación de las iglesias, los medios masivos de comunicación e incluso las universidades, que si bien podrían participar en el movimiento de diversas maneras, no podrían adjudicarse la orientación o la ejecución de este proceso. La reforma moral debe involucrarnos a *todos* y debe hacerlo de una manera en que todos nos sintamos *responsables* de su éxito o de su fracaso.<sup>6</sup>

## 5. UNA REFORMA MORAL PARA MÉXICO

El tema no es nuevo. A lo largo de nuestra historia ha habido varios llamados a realizar una renovación moral. La de mayor repercusión ha sido el movimiento maderista. El gran legado de Madero es su intento de moralizar nuestra vida pública. Después de la muerte del prócer, su peculiar preocupación moral fue abandonada por la mayoría de los revolucionarios,

<sup>6</sup> Para una reflexión reciente sobre cómo se opera una reforma moral de una nación, véase Kwame Anthony Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, Norton & Company, 2010.

pero no por todos, y ésa fue la reserva moral de la revolución. Desde el triunfo del constitucionalismo, una crítica de los intelectuales al Estado posrevolucionario fue que éste había traicionado los ideales morales que habían inspirado el movimiento. Los intelectuales críticos denunciaron la corrupción, la mentira y la codicia que se habían extendido como un cáncer dentro del gobierno y la sociedad entera. El presidente Miguel de la Madrid planteó una campaña de renovación moral de la sociedad que sólo quedó en buenas intenciones. Una de las promesas de la transición fue que los vicios del viejo régimen iban a ser erradicados. Como sabemos, la promesa no se cumplió y ésta ha sido una de las decepciones más grandes de la alternancia.

Cualquiera que sea la ruta que tome nuestra reforma moral, tenemos que resolver un problema que ha sido abordado de diversas maneras por filósofos e intelectuales mexicanos. Se trata de lo siguiente: tal parece que el problema de fondo no es el de cuáles valores tenemos o deberíamos tener, sino cómo nos relacionamos con ellos. Según Kant, la ley moral tiene que ser universal, es decir, tiene que valer para todos por igual.<sup>7</sup> Sin embargo, es evidente que aunque los mexicanos se declaren a favor de que se respeten las normas morales, muchos de ellos quieren seguir teniendo la posibili-

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.

dad de quedar *exentos* de respetar esas normas. Esta exención puede ser momentánea o puede prolongarse de manera indefinida. Jorge Portilla estudió el fenómeno que él llamó *suspensión temporal de los valores*.<sup>8</sup> Esta suspensión es un hueco que se abre y se cierra en el espacio del valor. En ciertos momentos de juerga, un grupo de personas se sustraen de ese espacio para luego retornar a él como si nada hubiese pasado. Pero hay quienes suponen que tienen una suerte de licencia para estar en todo momento por encima de cualquier sistema moral. En esos casos se forman hoyos negros en el espacio del valor que destruyen todo lo que se les acerca.

Otro fenómeno cercano al anterior es el de la *negociación moral*. Una práctica común en México es negociar para quedar exentos de las reglas de la moral y del derecho. Desde niños aprendemos que hay salidas del espacio del valor. En estas condiciones, el discurso moral no se toma al pie de la letra, sino que se convierte en un modo de reprender o reclamar. Esto nos indica que en México el valor está supeditado al poder, cuando debería ser al revés. Quien ejerce el poder administra la moral. El poder en cuestión no es sólo el de los gobernantes, es también el del padre, el maestro, el jefe y también, no se olvide, el que ejercen por otros medios el hijo, el alumno y el subordinado.

<sup>8</sup> Jorge Portilla, *Fenomenología del relaxo*, México, Era, 1966.

Es posible que esta relación disfuncional con el valor sea una aciaga herencia colonial que todavía no podemos sacudirnos. Pero no me interesa realizar aquí una genealogía de nuestra (in) moralidad. La hipótesis que quiero proponer es que en el fondo de estos fenómenos se encuentra el hecho de que los mexicanos no tomamos la moral como algo propio, interno, sino que la tomamos como algo ajeno, externo, a nuestra persona. La reforma moral tendría que llevarnos de una concepción de la moral como algo impuesto, algo padecido, a otra en la que la moral sea vista como parte de la fibra que conforma nuestra persona y nos otorga dignidad.

México no es, por supuesto, la única nación en la que existe una doble moral. No somos excepcionales en ese sentido. Sin embargo, es evidente que nuestros vicios morales han sido un lastre que nos ha impedido avanzar en la solución del resto de nuestros problemas políticos, económicos y sociales. Ya es tiempo de abandonar ese fardo nefasto. Cuando por fin logremos dejar esos atavismos, no seremos menos mexicanos, sino mejores mexicanos.

## 6. LAS VIRTUDES Y LA EDUCACIÓN MORAL

La reforma moral requiere la acción educativa en todos los niveles, desde la que se imparte en las escuelas y universidades hasta la que se dirige por otros medios a la sociedad que está fuera del sistema escolar.

Distingamos dos tipos de educación moral: aquella que pone énfasis en los valores y aquella otra que lo pone en las virtudes. La primera se ocupa de lo bueno en sus diversas modalidades y de las normas que hemos de seguir para alcanzarlo. La segunda se ocupa de la vida buena, de sus diversos rasgos y de cómo vivir para realizarla. A mediados del siglo xx, la ética objetivista de los valores fue la de mayor influencia en la orientación filosófica. Por ejemplo, Samuel Ramos pensaba que lo que México necesitaba para corregir sus vicios era la convicción de que existen valores intrínsecos cuya realidad no depende de nuestros puntos de vista subjetivos.<sup>9</sup> Otros autores pensaban de manera similar, uno de ellos fue Eduardo García Máynez, autor de la obra de texto más leída de introducción al estudio del derecho.<sup>10</sup> Sin embargo, a pesar de que las obras de estos autores fueron leídas en colegios y facultades, no se puede decir que hayan cumplido su propósito. La moral pública no mejoró en esos años. Me parece que parte del fracaso de aquella educación moral es que al valor se le veía como algo demasiado objetivo, casi como un planeta lejano, y no se encontraba la manera en la que uno podía relacionarse con él. Es por ello por lo que considero que una manera de reducir la brecha existencial que separa

<sup>9</sup> Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 60.

<sup>10</sup> Eduardo García Máynez, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa, 1940.

a los mexicanos de los valores sería organizar nuestra educación moral en torno a las *virtudes*. Esta propuesta no tiene nada de original ni de novedoso, pero no está de más repetirla una y otra vez para que algún día llegue a ponerse en práctica. El problema, por supuesto, es cómo dar inicio a un movimiento de moralización pública. Quizá nos haría falta un pensador como Carlos de Sigüenza y Góngora que fuese capaz de escribir un nuevo *Theatro de las virtudes políticas* que estuviese dirigido no sólo a los gobernantes, sino a todos los ciudadanos, y que pudiese ilustrarnos —por medio de ejemplos que muestren que los mexicanos podemos ser virtuosos— acerca de las virtudes públicas que deberían estar en la base de nuestra práctica democrática.<sup>11</sup>

El reto de nuestra educación moral no es tanto que los mexicanos aprendan de memoria una lista de valores y normas morales, sino forjar su carácter para que sean virtuosos en cada una de las esferas de sus vidas. Según Aristóteles, la virtud es un hábito que hace buena a la persona en cierto aspecto y la hace realizar bien su tarea.<sup>12</sup> Las personas virtuosas son personas que han tenido la fuerza de carácter para actuar de manera moral a lo largo de su vida y, sobre todo, en aquellos momentos en los que han sido puestas a prueba. Sin embar-

<sup>11</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de las virtudes políticas que constituyen a un príncipe*, México, UNAM, 1986.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México, UNAM, 1954.



go, las personas virtuosas normalmente no son perfectas y por eso podemos emularlas en aquella zona de su carácter en la que destacan. La educación moral basada en virtudes que se ofreciera en las escuelas tendría que dar a los alumnos ejemplos de vidas virtuosas a través de la lectura de textos literarios o históricos, pero también habría de motivarlos para que ellos mismos reflexionaran en su contexto acerca de qué es la vida virtuosa. Hay varios problemas filosóficos y pedagógicos en torno a la ética de las virtudes y a la educación moral basada en ella que no menciono aquí. Mi planteamiento se limita a sugerir que una educación moral basada en virtudes podría ser la más adecuada para nuestra reforma moral y, por añadidura, para nuestra nueva transición democrática. En el siguiente capítulo diré algo más sobre cómo hemos de organizar la educación moral en el sistema escolarizado.

# UNA FILOSOFÍA PARA LA DEMOCRACIA

## 1. LA PREGUNTA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

En el primer capítulo ofrecí una visión sinóptica de la crisis de México, y en el segundo capítulo sostuve que para que México salga de esa crisis tiene que llevar a cabo una nueva transición democrática. En este capítulo consideraré el papel que pueden desempeñar los filósofos mexicanos en la conformación de una democracia que pueda renovar el sentido de nuestra existencia colectiva.

En México, como en el resto del mundo, el impacto social de la filosofía ha disminuido de manera considerable. La opinión de los filósofos sobre los asuntos públicos no es tomada en cuenta y, por lo mismo, son casi invisibles en los medios masivos de comunicación. Además, los filósofos han perdido la influencia que alguna vez tuvieron en la orientación de las élites y de los sectores ilustrados de la opinión pública. Se han ofrecido varias explicaciones de este hecho. Una de ellas es que la profesionalización obliga a los filósofos a especializarse de manera muy temprana y estrecha y eso les hace perder de vista los grandes problemas que preocupan a la mayoría de la gente. Otra es que la forma-

ción que reciben en las facultades y escuelas no los prepara para salir del estrecho espacio de su práctica profesional y ocuparse de problemas que salgan del campo limitado de los planes de estudios.

La situación actual de la filosofía es preocupante, no sólo para el gremio sino para la sociedad entera. Sin la participación organizada de la filosofía en la reconstrucción nacional será más difícil —y lo digo con plena convicción— que la democracia entendida como una forma de vida basada en valores e ideales se instaure en nuestro país. Ante esta situación formularé una pregunta que permita orientar la acción de quienes pensamos que la filosofía puede ser profesional y, a la vez, un agente efectivo del cambio social. La pregunta es: *¿qué relación debería haber entre la filosofía y la democracia?*

La respuesta que daré a esta pregunta estará basada en la tesis —que procede de los escritos de Leopoldo Zea—<sup>1</sup> de que es legítimo que la filosofía académica mexicana preste atención a los problemas concretos del país e intente contribuir, en la medida de sus posibilidades, en la resolución de los mismos. Quienes pensamos así no nos oponemos a que la filosofía sea plural en sus orientaciones, o profesional o especializada; pero creemos que nada de lo anterior es incompatible con que la filosofía asuma el compromiso de hacer algo para

<sup>1</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

resolver los problemas nacionales. Aclaro que no pienso que todos los filósofos académicos mexicanos tienen la responsabilidad irrenunciable de ocuparse de los problemas de su entorno público. Sin embargo, pienso que si los filósofos mexicanos tienen una conciencia moral, social y política, no podrán ignorar los problemas de su realidad inmediata. Algunos de ellos intentarán contribuir desde la filosofía a la resolución de esos problemas, pero otros podrán hacerlo desde otras dimensiones de su vida.

## 2. TRES VISIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA DEMOCRACIA

La pregunta sobre la relación entre la filosofía y la democracia se ha planteado en diversas ocasiones a lo largo de nuestra historia. En esta sección expondré algunas ideas sobre el tema formuladas por Gabino Barreda, Antonio Caso y Luis Villoro. De cada uno de ellos tomaré algunas de sus ideas para hacer una propuesta sobre la relación entre la filosofía y la democracia.

En su “Oración cívica”, discurso leído en 1867, Gabino Barreda sostuvo que la independencia estuvo impulsada por lo que él llamó una aspiración de *emancipación mental*.<sup>2</sup> La

<sup>2</sup> Gabino Barreda, “Oración cívica”, en *Estudios*, México, UNAM, 1941, pp. 71-109.

independencia, vista así, fue una rebelión no sólo contra el dominio político español, sino también contra la hegemonía de la Iglesia en el campo intelectual. Para Barreda, la actitud autoritaria y dogmática del antiguo régimen debía ser sustituida por una actitud experimental y laica. Por ello, Barreda sostuvo que el positivismo de Auguste Comte era la filosofía indicada para sentar las bases de la democracia mexicana y, por lo mismo, debía ser adoptada por el Estado para llevar a cabo este propósito. La escuela era el lugar donde el positivismo debía cumplir su misión. Con ese propósito, Barreda fundó la Escuela Nacional Preparatoria, que, como indica su nombre, debía preparar a los ciudadanos de la democracia mexicana.

No es coincidencia que en la mayoría de los países latinoamericanos el positivismo haya tenido tal influencia. Lo que se buscaba era lo mismo: un sistema riguroso de pensamiento que ocupara el lugar que había tenido la filosofía escolástica en el periodo colonial y que sirviera para la construcción de un nuevo régimen de libertades y de progreso. Pero así como en todos los países de América Latina el positivismo fue una filosofía imperante en el último tercio del siglo XIX, en todos ellos hubo un movimiento contrario al positivismo que surgió a principios del siglo XX. El principal oponente filosófico del positivismo en México fue Antonio Caso. Pero Caso fue más allá y en varios de sus escritos, por ejemplo, en su libro de 1941 *La persona humana y el Estado totalita-*

rio, criticó la idea de que el Estado adopte una filosofía como oficial.<sup>3</sup> Por esto, en la década de los treinta, Caso se opuso al proyecto gubernamental de imponer el socialismo como la filosofía oficial de la educación pública.

En su ensayo de 1976 “Filosofía y dominación”, Luis Villoro sostuvo que los filósofos deben cumplir una función crítica permanente frente a las ideas defendidas de manera dogmática por el Estado y los grupos de poder.<sup>4</sup> Para Villoro, la filosofía debe tener una función *liberadora*, no sólo de las conciencias individuales, sino de los grupos sociales desfavorecidos por el sistema político y económico. Villoro coincide en esto con un movimiento de ideas que surge en América Latina en el siglo xx y del que forman parte la filosofía, la teología y la pedagogía de la liberación. Una idea central de este movimiento es que no basta con garantizar a nivel constitucional las libertades individuales básicas, sino que es indispensable hacer algo para que las grandes masas populares se liberen de la opresión política, económica y cultural en la que se encuentran.

La posición de Villoro en “Filosofía y dominación” se quedaba en la resistencia frente al poder y no explicaba qué podía hacer la filosofía para ayudar a la construcción de una mejor

<sup>3</sup> Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, México, UNAM, 1941.

<sup>4</sup> Luis Villoro, “Filosofía y dominación”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 135-152.

democracia. En su libro de 1997 *El poder y el valor*, Villoro sostuvo que la democracia representativa y liberal de nuestros países debía ser sustituida por una nueva democracia comunitaria y consensual, semejante a la de las comunidades indígenas neozapatistas.<sup>5</sup> Villoro ha coincidido en esto con movimientos sociales y políticos de naciones de América Latina que en los inicios del siglo XXI han buscado transformar sus democracias con procedimientos que van más allá de los aceptados por la democracia representativa. Sin embargo, la posición de Villoro es todavía más extrema, ya que él propone como un objetivo a mediano plazo la desaparición del Estado nación.

Me parece que algunas ideas de Barreda, Caso y Villoro todavía pueden ser de utilidad para orientar nuestra reflexión sobre la democracia. De cada uno de ellos podemos extraer propuestas que retomaré en las siguientes secciones de este capítulo.

### 3. FILOSOFÍA, DEMOCRACIA Y EDUCACIÓN

Volvamos a la pregunta que nos ocupa. ¿Qué pueden hacer los filósofos para contribuir al desarrollo de la democracia? La respuesta más obvia es que lo que pueden hacer es lo que mejor saben hacer: reflexionar filosóficamente so-

<sup>5</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

bre la democracia y de esa manera contribuir, como especialistas, a la discusión pública sobre ella. Esta respuesta es correcta, pero no me deja del todo satisfecho. Los filósofos pueden contribuir de otras maneras en el desarrollo de la democracia. Más allá de *pensar sobre* la democracia, podemos *hacer algo para* impulsarla.

En el capítulo anterior sostuve que para reformar a nuestra democracia debíamos fortalecerla y llevarla a todos los rincones del espacio público. En esto coincidí con Caso, que veía la democracia como un ideal moral que debe ser adoptado en teoría y práctica por la sociedad entera. Esta labor de democratización no es, por supuesto, responsabilidad exclusiva de la filosofía. La democracia la hacemos todos, pero los filósofos tenemos una tarea específica que podemos realizar dentro de este proyecto. Es importante, sin embargo, que entendamos muy bien de qué se trata. La filosofía no puede seguir adoptando la actitud arrogante de querer guiar o tutelar o iluminar o interpretar a la democracia. La filosofía debe ser una *obrero* de la democracia; una obrera especializada que trabaje con los ladrillos que le dan forma y contenido a las prácticas democráticas. Estos ladrillos, a mi modo de ver, son los argumentos, los valores y los ideales de la democracia. La tarea de la filosofía consiste en preservar y perfeccionar esos materiales con los que la sociedad se organiza de manera democrática, y ha de hacerlo *desde abajo*, es decir, desde el nivel mismo de las prácticas.



Mi propuesta va en contra de la de aquellos filósofos que han intentado impulsar la democracia *desde arriba*. Hay que abandonar el modelo elitista y cortesano del filósofo como un intelectual orgánico, como el consejero de los poderosos. Esto lo ha visto con claridad Villoro: el filósofo debe mantener una distancia crítica frente al poder. Pero también discrepo de aquellos filósofos que han pretendido transformar a la sociedad “desde abajo” fungiendo como líderes de la vanguardia revolucionaria. Ninguna de estas vías es democrática por varias razones, una de ellas es porque consideran que la sociedad necesita la iluminación del filósofo para encontrar su camino. En contra de estas actitudes paternalistas y hasta mesiánicas, propondré una posición más modesta. Voy a sostener que el mejor lugar donde el filósofo puede trabajar en favor de la democracia es la escuela de nivel medio superior. Esto no significa que le reste valor o importancia a la labor que los filósofos puedan realizar de manera individual como periodistas, activistas sociales o miembros activos de asociaciones civiles o de partidos políticos, o incluso desde el gobierno, pero me parece que donde podemos trabajar mejor de manera *conjunta*, en cuanto un sector de la sociedad, es en la escuela.

La escuela es el *taller* de la democracia y es allí en donde el impacto social de la filosofía puede sentirse con mayor fuerza.<sup>6</sup> Es respon-

<sup>6</sup> Ésta es una idea que ha sido formulada de diversas

sabilidad del Estado que la escuela forme a los ciudadanos de una democracia robusta y pienso que para ello —aunque no exclusivamente por ello— la filosofía debe estar presente en los planes de estudio de la educación media superior. En esto coincido con el proyecto de pedagogía social de Barreda, aunque no comparto con él su positivismo dogmático ni su idea de que debe haber una doctrina filosófica oficial en el campo educativo. Mi propuesta es que la filosofía debe instruir a los jóvenes en las diversas habilidades conceptuales, argumentativas, críticas y hermenéuticas que son centrales para la práctica democrática. Para ello es indispensable que en la escuela de nivel medio superior se enseñen materias o, por lo menos, contenidos de filosofía.

Antes de avanzar quiero hacer dos aclaraciones para evitar posibles malentendidos. La primera es que yo no afirmo que la filosofía sea una *sierva* de la democracia. El que la filosofía se cultive como un fin en sí mismo no implica que tenga que renunciar a su aspiración legítima y añeja de colaborar en el proceso de transformación de la realidad. Y por lo mismo estoy convencido de que si nuestra filosofía puede ser un medio para la democratización y por ello se politiza en alguna medida, eso no la denigra en lo absoluto. La segunda aclaración es

---

maneras por varios filósofos y pensadores. Véase, por ejemplo, John Dewey, *Democracy and Education*, Nueva York, The Free Press, 1997.

que no afirmo que la filosofía deba ser enseñada *únicamente* en el nivel medio superior. Por el contrario, para poder llevar a cabo un proyecto como el que propongo, tendría que haber un incremento enorme en la matrícula universitaria de estudiantes de filosofía para poder satisfacer la demanda de profesores para el sistema de educación media superior. Mi proyecto, por lo tanto, implica una expansión de la filosofía profesional como no lo tendríamos de otra manera. Si además de impartir de manera obligatoria la filosofía en el bachillerato se hace desde niveles educativos anteriores, tanto mejor para los objetivos que he planteado.

Para que la propuesta formulada aquí se transforme en una política de Estado se requeriría alcanzar antes un acuerdo nacional sobre los fines de la educación media superior obligatoria. Es indispensable que el actual modelo educativo inspirado en la idea de *capacitación* sea sustituido por otro basado en la idea de *formación*. La principal preocupación del sistema educativo vigente es darle al egresado las herramientas indispensables para ingresar en el mercado internacional del trabajo. Por supuesto que ésta debe ser una de las tareas de la educación media superior, pero no podemos abandonar el ideal de formar ciudadanos responsables y, a fin de cuentas, personas virtuosas. Le toca a la comunidad filosófica convencer a la sociedad civil de impulsar este proyecto en todos los espacios públicos correspondientes: desde los programas de radio lo-

cales hasta el congreso nacional. Para lograr lo anterior, la comunidad filosófica tendría que estar unida y organizada. Es obvio que una comunidad filosófica organizada *para* el impulso de la democracia tendría que ser ejemplarmente democrática. Esto significa, entre otras cosas, que sea una comunidad de pares, horizontal, sin líderes autoritarios, sin mafias, sin la imposición de una visión única de la filosofía, y sin una afiliación política que responda a intereses particulares.

#### 4. LA FILOSOFÍA EN LA ESCUELA. RAZONES, VALORES Y FINES

Son tres, por lo menos, las tareas que la filosofía debe realizar en la escuela para impulsar la democracia: la primera de ellas es brindar a los alumnos las habilidades para razonar, argumentar y discutir de manera correcta y virtuosa con el fin de tomar decisiones colectivas de manera democrática; la segunda es enseñar a los alumnos a reflexionar de manera crítica y constructiva sobre los valores centrales de la democracia y a orientar sus decisiones con base en esos valores; y la tercera es formar a los alumnos para que adopten de manera informada y autónoma los ideales colectivos que han inspirado al proceso de construcción democrática o, en su caso, para que sean capaces de reformularlos o incluso de plantear otros nuevos. En lo que sigue me ocuparé de

exponer con más amplitud cada una de estas tareas.

La relevancia para la formación democrática de la asignatura que hoy en día se conoce como *pensamiento crítico* es, quizá, la que resulta más evidente. Los ciudadanos de una democracia tienen que saber hablar, escuchar y discutir con validez y corrección; tienen que ser capaces de exponer sus razones y de entender las de los otros, distinguir los argumentos buenos de los malos, saber dialogar en paz y con ánimo constructivo y, sobre todo, saber cómo llegar a acuerdos de manera colectiva que tengan como fin el beneficio de todos. Estas habilidades son las herramientas de la vida democrática y, por ello, deben enseñarse en la escuela. Todos y cada uno de los ciudadanos deberían saber cómo argumentar y cómo debatir para que puedan participar correctamente en los espacios de deliberación y de toma de decisiones de una sociedad democrática, ya sea en los congresos, las asambleas, los sindicatos, los salones de clase, las reuniones familiares, etc. Vista así, la enseñanza de la lógica es un poderoso instrumento de ingeniería social y me parece que así la entendieron algunos de nuestros grandes lógicos como Porfirio Parra, Elí de Gortari y Eduardo García Máynez. Todos ellos entendieron el horizonte ético y político de la razón y, por lo tanto, de la lógica. Se enseña a argumentar y a discutir para un buen fin: para saber más y equivocarse menos, sí, pero también para ser más libres, más vir-

tuosos y, a fin de cuentas, para tener una mejor sociedad.

La visión de la enseñanza de la lógica que he ofrecido aquí la liga a la enseñanza de la ética, y así es como, creo yo, deberían estar presentes las dos en los planes de estudio de la educación media superior. Si la escuela tiene la responsabilidad de formar a los ciudadanos de una sociedad democrática, no puede dejar de ocuparse de los valores de ese tipo de sociedad. En este punto es indispensable tomar algunas precauciones. Hay quienes piensan que en la escuela no debe haber una enseñanza positiva de valores porque esto vulnera el laicismo y el pluralismo axiológico de las sociedades modernas. Lo único que se puede hacer, se nos dice, es enseñar a los niños a respetar los distintos sistemas valorativos que hay en su comunidad. Si en la escuela se hace esto último y se hace bien, es decir, se hace sin caer en un relativismo moral, ya es un logro importante; pero creo que se puede y se debe hacer más sin caer en el dogmatismo moral. Hay tres valores fundamentales para cualquier idea de la democracia de los que tiene que ocuparse la escuela: la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*. Los alumnos tienen que analizar y discutir la tesis de que todos tenemos un conjunto de libertades que son garantizadas por la Constitución —de pensamiento, de expresión, de asociación, etc.—, así como la tesis de que en lo fundamental todos somos iguales —hombres y mujeres, pobres y ricos, sabios e ignorantes— y la tesis de que la

democracia es la mejor manera de tomar decisiones que nos involucran a todos sin perder nuestra igualdad y libertad. Pero, además de lo anterior, los alumnos tienen que aprender que la democracia supone una forma de vida colectiva fundada en la fraternidad y que por ello no pueden permanecer indiferentes ante los problemas de sus conciudadanos. Cercana a la virtud de la fraternidad está la virtud que Caso llamaba *caridad*, que nosotros podríamos replantear como *amor al prójimo*, y otras como el *altruismo* y la *solidaridad*. Qué otros valores y virtudes se inculquen en la escuela dependerá de una discusión democrática sobre el plan de estudios. De cualquier forma, lo importante es subrayar que la democracia está basada en un ideal de vida moral y, como sostuve en el capítulo anterior, que el énfasis esté puesto en las virtudes para que de esa manera los valores pueden incorporarse a las prácticas. También habría que insistir en que la escuela no debe ofrecer definiciones fijas o cerradas de las virtudes, pero sí debe enseñar a los alumnos a pensar y discutir acerca de ellas con el fin de que inspiren su acción colectiva. Por eso es fundamental que la asignatura de moral, que antes era impartida de manera dogmática por sacerdotes o monjas, sea sustituida por una asignatura de ética, impartida por filósofos.

La escuela también tiene la función de transmitir, examinar y proyectar los ideales sociales de su colectividad. Ésta es una tarea que, de nuevo, puede parecer peligrosa, sobre todo

si recordamos aquellos ideales nacionales que han llevado a todo tipo de guerras de invasión, dominación y exterminio. Pero no todo ideal colectivo propone la expansión territorial o sostiene la superioridad étnica, los hay también que no ofenden o amenazan a otras colectividades. De nuevo, no se trata de ofrecer ideales que se consideren esenciales a la comunidad, ni de invocar destinos manifiestos, sino más bien de mostrar que la comunidad se reúne alrededor de ciertos ideales y que éstos pueden cambiar con el tiempo. La asignatura llamada “Civismo”, a veces utilizada para el adoctrinamiento político y moral más burdo, tiene que ser una asignatura donde los alumnos aprendan a reflexionar de manera respetuosa pero crítica sobre las narraciones que se han hecho acerca de la historia de su colectividad y sobre los discursos que se han dado sobre su futuro. El principal ideal social que debe discutirse en la escuela es el de la democracia misma. Los alumnos deben conocer la historia de este ideal en sus comunidades y deben debatir acerca de su valor y sentido tomando en cuenta las condiciones presentes y las expectativas futuras. La vieja asignatura de civismo era impartida por abogados, sacerdotes o militares; la nueva asignatura debe ser diseñada por un conjunto de especialistas en filosofía, ciencia política, historia y literatura.

Por último, habría que señalar que una cuarta tarea de la filosofía en la escuela es *integrar* de manera conceptual y práctica las tres



esferas anteriores, las de las razones, los valores y los fines, con el propósito de que el alumno sea un ciudadano pleno capaz de participar de manera creativa en el proceso democrático.

## 5. LA ESCUELA DEMOCRÁTICA Y LA FILOSOFÍA PROFESIONAL

He afirmado que la filosofía puede contribuir a la democracia si se le concede un sitio adecuado en los planes escolares. Sin embargo, hay un problema que no podemos ignorar: son muchos los jóvenes mexicanos que no cursan la educación media superior.

Frente a este hecho lamentable se podría plantear la siguiente objeción: al *escolarizar* la formación democrática, crearíamos una división dentro de la sociedad entre aquellos que tienen una especie de certificado de capacitación democrática y aquellos que, por haber quedado excluidos de la escuela, carecen de dicho certificado. Esta objeción, inspirada en el pensamiento de Iván Ilich,<sup>7</sup> debe tomarse con toda seriedad. La respuesta que yo favorecería es la de lograr en el corto plazo que todos los jóvenes cursen la escuela de nivel medio superior y que mientras eso sucede se organice de inmediato un programa de formación democrática extraescolar. En el diseño y

<sup>7</sup> Iván Ilich, *La sociedad desescolarizada*, en *Obras reunidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 189-232.

la implementación de este programa también deberían participar los filósofos por todas las razones ya expuestas. No se trata de partir del supuesto de que quienes no han cursado estudios medios son *incapaces* de participar en la vida democrática, sino de *igualar* a la sociedad entera en su manejo de recursos lógicos, dialécticos, conceptuales y críticos con el fin de construir un lenguaje democrático común.

Si seguimos jalando el hilo de la objeción anterior podemos llegar a tres preguntas que apuntan al meollo de mi propuesta. ¿Qué nos hace pensar que a mayor y mejor escolarización tendremos más y mejor democracia? ¿Qué nos hace suponer que la escuela es el lugar donde la filosofía puede ayudar mejor al proceso de democratización? Y, por último, ¿por qué habríamos de pensar que la enseñanza de la filosofía ayuda al desarrollo de la democracia?

En respuesta a la primera pregunta concedería que no cualquier escuela es adecuada para la formación democrática. La escuela, lo sabemos bien, puede ser un territorio de tiranía y dogmatismo en la que los alumnos no aprendan nada que tenga que ver con la democracia y sus valores. Para que la escuela sea de verdad el taller de la democracia no basta con que se enseñen en ella contenidos y habilidades que sean útiles para la futura vida democrática del alumno, sino que es preciso que esos contenidos y habilidades sean puestos en práctica de alguna manera por los maestros y alumnos. Quiero aclarar que no propongo que *toda* de-

cisión que se tome dentro la escuela se haga de manera democrática. El tipo de democracia que puede haber en la escuela tiene que ser adecuada a sus fines y a su funcionamiento óptimo y, por ello, debe estar acotada de acuerdo con ambos criterios. Sin embargo, pienso que las escuelas, en especial las del nivel medio superior, deberían ser mucho más democráticas de lo que ahora son. El reto es grande: transformar la escuela para que sea una plataforma para la democratización de la sociedad.

Mi respuesta a la segunda pregunta consiste en reiterar que el mejor lugar donde la filosofía profesional puede ayudar a la democracia es la escuela, y nótese que digo *filosofía profesional*. Sócrates no enseñaba filosofía en una escuela o en una universidad, lo hacía en las casas y en las plazas. Pero las cosas han cambiado mucho desde entonces y es improbable que vuelvan a ser como antes. El hábitat normal de la filosofía profesional son los centros académicos, y fuera de ellos su capacidad de desarrollo y de acción es limitada. Esto no significa que los filósofos dejen de participar en otros espacios desde los cuales puedan apoyar el proceso de democratización de la sociedad. Y mucho menos significa que por permanecer en su hábitat deban someterse a los intereses políticos o económicos de los propietarios o administradores de las instituciones educativas en las que ellos laboran. El filósofo profesional, es decir, el filósofo cuyo *modus vivendi* depende de una institución académica, tiene

que mantener una actitud crítica y digna, porque de otra manera deja de ser un filósofo, por muy profesional que sea. Y en el caso extremo de decidir entre perder su trabajo o someterse a la tiranía, tiene que optar por lo primero. Si esto llegase a suceder, el filósofo tendría que volver a trabajar en las calles y en las casas, ya no como un filósofo profesional, sino como un filósofo a secas y, sobre todo, como un hombre libre. Pero éste es, como dije, un caso extremo; en circunstancias normales, la lucha hay que darla en la escuela. La solución no es desescolarizar a la sociedad, ni desprofesionalizar a la filosofía. La tarea es democratizar a la escuela y a la filosofía académica para contribuir de esta manera a la democratización de la sociedad.

Enfrento ahora la última pregunta que en realidad es una objeción. Un oponente podría decir que la formación democrática es demasiado importante para dejarla en manos de los filósofos. Si lo que queremos es fortalecer en los jóvenes las convicciones democráticas, los filósofos son los menos indicados para ello. La filosofía no sirve para *proteger* creencias, sino, por el contrario, para debilitarlas, para sembrar en ellas la semilla de la duda. Y cuando el filósofo trata de reparar el daño, lo que hace es confundir aún más al ciudadano con un abanico de teorías que se contradicen entre sí y que supuestamente son el fundamento de las creencias y de las prácticas que antes no parecían requerirlas. Quienes tienen esta preocupación pueden llegar a sostener, como Richard Rorty —aunque

no necesariamente por sus mismas razones—, que la democracia no requiere la ayuda de la filosofía y que está mejor sin ella.<sup>8</sup>

Yo no comparto esta visión tan negativa de la filosofía. Además pienso que la democracia tiene peores amenazas de las que debería cuidarse —una de ellas es la influencia corruptora y embrutecedora de la televisión comercial—. Pero incluso si concediéramos que la filosofía es tan impredecible y peligrosa como se la pinta, podríamos responder que precisamente por ello es una buena compañía para la democracia. Me explico: si la democracia fuese dogma o un coto vedado a la crítica, entonces perdería la que tiene que ser su mayor fortaleza: su capacidad de respuesta dialéctica. La democracia tiene que ser capaz, en todo momento, de justificarse o transformarse frente a las críticas, legítimas o no, que se le hagan. Si no lo puede hacer, si en vez de responder reprime o ignora, entonces pierde su legitimidad, se convierte en la tiranía de la mayoría, en la imposición de una concepción del bien común. Por eso sigo pensando que es deseable que los futuros ciudadanos se contagien de las distintas formas de preguntar y de objetar —pero también de responder y de convenir— que ha desarrollado la filosofía a lo largo de su historia.

<sup>8</sup> Richard Rorty, "The priority of democracy to philosophy", en *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 175-197.

## MEDITACIÓN SOBRE EL BICENTENARIO

### 1. UNA CONMEMORACIÓN SIN SENTIDO

En los dos capítulos anteriores me ocupé de la manera en que la democracia y la filosofía pueden unir esfuerzos para contribuir a la solución de nuestra crisis de sentido colectivo. En este capítulo retomaré un tema que había tocado en el primer capítulo; a saber, el de la fractura de nuestra historicidad. A partir de una reflexión sobre el significado de la conmemoración del bicentenario de la independencia intentaré ofrecer una manera de articular nuestra democracia y nuestra filosofía con una comprensión de la historia patria.

Como era de esperarse, la fiebre mundial de las conmemoraciones llegó puntualmente a México en ocasión del bicentenario de su independencia.<sup>1</sup> Los aniversarios nacionales son una oportunidad no sólo para celebrar, sino también para reflexionar acerca del pasado, el presente y el futuro de un país. En el caso mexicano, el ambiente festivo quedó opacado por un torbellino de revisiones del pasado na-

<sup>1</sup> Para un estudio del fenómeno de la conmemoración, véase Pierre Nora, "La era de la conmemoración", en *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2008, pp. 167-199.

cional, de análisis críticos de su presente y de escenarios sombríos de su futuro.

La conmemoración del bicentenario de la independencia de México será recordada por la dificultad que tuvieron sus organizadores para encontrar la clave y el tono del discurso de las celebraciones. El contraste con los festejos del centenario no pudo ser más grande. En aquella ocasión, la comisión oficial se preparó durante años para ofrecer una imagen positiva de México y una interpretación orgánica de su historia. Ahora no tuvimos nada parecido a lo anterior. No obstante, podría decirse que es bueno que así haya sido. El bicentenario se celebró en una democracia plural que no impuso una imagen sesgada de la nación, ni una interpretación sectaria de su historia. No importa que la tribuna de la patria haya estado vacía —se diría—, la celebración pudo llevarse a cabo abajo, en el foro, en la forma de un diálogo ciudadano. Sin embargo, me parece que el hecho afortunado de que tengamos un régimen democrático no debería ser una excusa para dejar de tener una imagen de México y una interpretación de su historia. Si la tribuna de la patria está vacía es porque abajo, en el foro, no sabemos qué decir.

¿Cómo hacer una lectura sinóptica de nuestra historia que no sucumba en el modelo de la historia monumental? ¿Cómo redactar un discurso público sin caer en la pomposa oratoria de antaño? No queremos celebrar como hace cien años —sería ridículo— pero tampoco sabemos cómo hacerlo ahora, y eso nos hace

pensar que quizá no deberíamos hacerlo en lo absoluto. A mí me parece que si eso llegase a pasar, si algún día renunciáramos a realizar la celebración de nuestra independencia, cometeríamos un grave error. México puede tener todos los defectos del mundo, pero es *nuestra* nación, es el hogar común que compartimos todos. No querer recordar el inicio de su existencia, por apatía o por desdén, sería como negar una parte de nosotros mismos.

Ante este panorama deprimente pienso que la filosofía mexicana del siglo anterior puede ayudarnos a recobrar el sentido de la conmemoración del bicentenario. En lo que sigue intentaré arrojar alguna luz a este acontecimiento de la mano de dos de nuestros filósofos de la historia: Luis Villoro y Edmundo O'Gorman.

## 2. EL ENIGMA DE LA INDEPENDENCIA

En *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Luis Villoro ofreció una distinción entre la historia problemática y la historia enigmática.<sup>2</sup> La historia problemática es la historia académica, la que estudia el pasado como un conjunto de hechos de los cuales podemos entender ciertas cosas con la ayuda de métodos de investigación. La historia enigmática, en cambio, nace de la perplejidad ante el pasado. El hecho

<sup>2</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.



del pasado no es un dato explicable, cuantificable, sino un enigma que nos revela sus significaciones profundas. La historia problemática de la independencia ha tenido contribuciones valiosas en años recientes. Gracias al trabajo de los historiadores mexicanos y extranjeros ahora entendemos mejor las influencias, dimensiones y repercusiones del movimiento. El mismo Villoro contribuyó a la historia problemática de la independencia con su importante libro *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Sin embargo, en algunos de los párrafos más inspirados de dicha obra, Villoro roza la historia enigmática. Es memorable, por ejemplo, su descripción del estado existencial de Hidalgo en la víspera de la rebelión. Cito a Villoro: “Mientras en torno de la mesa se calibran los móviles y razones para actuar, Miguel Hidalgo se aleja de sus compañeros, en silencio, sumergido en su interior soledad, pasea por la estancia. De pronto, ante el asombro de todos, la deliberación se corta de un tajo: Hidalgo se ha adelantado y, sin aducir más razones ni justificaciones, exclama: ‘Caballeros, somos perdidos, aquí no hay más recurso que ir a coger gachupines’. La decisión no ha brotado del cálculo de los motivos, sino de la soledad y el silencio. Los conspiradores sienten, de pronto, toda la angustia del salto libre.”<sup>3</sup>

Pero la historia enigmática avanza por un

<sup>3</sup> Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de la independencia*, segunda edición, México, UNAM, 1967, p. 62.

canal diferente que poco tiene que ver con la labor de los profesionales de la historia. La memoria profunda —intrahistórica, diría Miguel de Unamuno— de lo que sucedió esa madrugada del 16 de septiembre de 1810 en el atrio de la iglesia de Dolores se ha moldeado en nuestra conciencia por narraciones y estampas transmitidas de generación en generación. Una muchedumbre se reúne por el repicar de las campanas. El Padre Hidalgo, transfigurado en caudillo, llama a los parroquianos a levantarse en armas. El pueblo grita vivas y mueras —las cosas no fueron exactamente así, pero eso no le inquieta a la historia enigmática—. Una fuerza acumulada durante siglos de humillaciones estalla de manera incontenible. Todo lo que sucede después es impredecible y trágico. Como Cuauhtémoc tres siglos antes y como Madero un siglo después, Hidalgo ofrenda su vida en el altar de la patria. Su cabeza colgó durante años de una de las esquinas de la Alhóndiga de Granaditas. ¿Qué fue lo que en verdad lo impulsó a prender la mecha de la rebelión? ¿Por qué ordenó a su ejército que emprendiese la retirada después de la batalla del Monte de las Cruces? ¿Qué hubiera pasado si hubiese llegado a Tejas? Éstas son preguntas que jamás tendrán una respuesta, pero que flotan en nuestra imaginación como papalotes movidos por el viento.

Hidalgo precipita una serie de eventos inesperados que aún hoy tienen repercusiones. Una de ellas, quizá la que parecería tener me-

nor importancia, es la fiesta popular del 15 de septiembre. Más allá de los espetados estudios académicos, más allá de la fuerza elusiva de los hechos, la versión enigmática de la independencia cobra vida cada 15 de septiembre. Lo primero que habría que tomar en cuenta es lo que parece más obvio: que se trata de un *grito*. En medio del escándalo de los altavoces y petardos, cada quien hace su propio grito: por acá se escucha un grito de liberación, por allá uno de desahogo, acullá uno de auto afirmación, al lado uno de amargura, más al fondo uno de alegría, aquí cerca uno de orgullo. Todos esos gritos se unen en una sola voz que lo mismo se escucha en el Zócalo, que en Tapachula o en Chicago. Ésa es la voz de los mexicanos y describirla de esa manera no es un artificio de retórica o una frase vacía. Hay otra descripción muy manida que no deja de tener algo de verdad: el grito sale del alma. Octavio Paz ya había observado que ese grito es la expresión de emociones guardadas dentro de aquello que antes se llamaba el alma y hoy la psique.<sup>4</sup> No pretendo efectuar algo tan prepósteros como un psicoanálisis del mexicano. Mi interés tan sólo es describir el ritual del 15 de septiembre para buscar pistas de nuestra historia enigmática. Por ejemplo, el que la fiesta sea nocturna me parece significativo. La oscuridad de la noche le da al grito un manto

<sup>4</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

protector que no tendría a plena luz del día. Los demás elementos de la ceremonia son accesorios. No hace falta un espectáculo con artistas de moda y pantallas gigantes. Bastan los confetis, las serpentinas y las bengalas de siempre. El funcionario que sale al balcón para ondear la bandera es una figurita lejana que se remplace de vez en cuando sin que eso le importe a nadie. Los verdaderos protagonistas de esta representación sacramental son los mexicanos que se reúnen en un inmenso coro de amarguras y anhelos.<sup>5</sup>

### 3. HISTORIA, VERDAD Y DEMOCRACIA

No podríamos menospreciar la expresión popular del sentimiento patriótico sin caer en un intelectualismo muy ramplón y mezquino. Sin embargo, sería lamentable que el bicentenario quedara limitado a su expresión ritual, porque después del festejo todo sigue igual. México tendría que salir fortalecido y renovado de estas efemérides. Pero para ello tenemos que comprender que la importancia del bicentenario no es conmemorativa, sino *proyectiva*. Para desarrollar esta idea voy a abordar el bicentenario desde otra visión de la historia. O'Gorman hizo una distinción entre dos con-

<sup>5</sup> Para una historia del grito, véase Fernando Serrano Migallón, *El grito de independencia: historia de una pasión nacional*, México, Porrúa, 1995.

cepciones del estudio del pasado. Una es la de la historiografía entendida como ciencia social. Esta posición asume que el pasado contiene hechos objetivos que están allí, como guijarros en una playa. La labor del historiador es estudiar esos hechos de manera científica y extraer verdades de ellos. En contra de esta concepción, O’Gorman sostuvo que la historiografía no es una ciencia que estudie hechos independientes de la subjetividad del historiador. En un plano ontológico, O’Gorman rechaza las lecturas esencialistas de la historia. México no tiene una esencia, sino sólo existencia.<sup>6</sup> Si esto es así, entonces la celebración del bicentenario no debería limitarse a lo que sucedió aquella madrugada de 1810 en el atrio de la iglesia del pueblo de Dolores, sino debería extenderse a todo lo que pasó después. Sin embargo, no hay una sola manera de narrar ese recorrido de la patria.

En su brillante discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Historia, O’Gorman habló del lugar de Hidalgo en la historia de México. No resisto la tentación de citar un hermoso pasaje del texto. Dice así: “Fue tan violenta, tan devastadora la revolución acaudillada por Hidalgo, que siempre nos embarga la sorpresa al recordar que sólo cuatro meses estuvo al mando efectivo de la hueste. En el increíblemente

<sup>6</sup> Edmundo O’Gorman, “La historiografía”, en *México: 50 años de Revolución*, vol. IV, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 193-203.

corto espacio de 120 días, aquel teólogo criollo, cura de almas pueblerinas, galante, jugador y dado a músicas y bailes, gran aficionado a la lectura y amante de las faenas del campo y de la artesanía, dio al traste con un gobierno de tres siglos de arraigo, porque si la vida no le alcanzó para saberlo, no hay duda que fue él quien hirió de muerte al virreinato”.<sup>7</sup>

O’Gorman muestra en su discurso de qué manera se fue gestando a lo largo del siglo XIX nuestra creencia de que Hidalgo es el padre de la patria y de que hay que celebrar la independencia el 16 de septiembre. Mientras que unos defendían a Iturbide y al movimiento de 1821, otros propugnaban por la versión que a la larga resultó triunfadora. La diferencia entre ambas posiciones quedó subsumida dentro de la contienda entre federalistas y centralistas. Los primeros eran, por lo general, hidalguistas, y los segundos, iturbidistas. Con el triunfo definitivo de la República en 1867, la entronización de Hidalgo quedó asegurada. Es así como se forjó un discurso histórico que nos narra una gesta que se inicia en 1810, se encamina con el Congreso de Chilpancingo en 1813, se retoma con el Plan de Casa Mata en 1823, se asienta con la Constitución de 1824, se recobra con la Revolución de Ayutla en 1854, se define con la Constitución de 1857, y se concreta con la res-

<sup>7</sup> Edmundo O’Gorman, “Hidalgo en la historia”, en Eugenia Meyer (comp.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 381.

tauración de la República en 1867. En su versión más reciente, la narración prosigue hasta bien entrado el siglo xx con la descripción de la Revolución mexicana como el movimiento que consolida la construcción de la nación. Esta narración bien conocida por todos es la trama principal de la denostada historia oficial del antiguo régimen. Dicho de otra manera, si hoy conmemoramos el 16 de septiembre y veneramos a Hidalgo, en vez de conmemorar el 27 de septiembre y venerar a Iturbide, no es por la fuerza incuestionable de los hechos, sino sobre todo por obra de quienes desde la tribuna nos persuadieron, no sólo con buenas razones, sino también con los fusiles humeantes, de que su versión de la historia era la correcta.

¿Acaso esto significa que el pueblo que cada año celebra la noche del 15 de septiembre ha estado engañado? No, y esto es lo interesante de la visión de la historia de O'Gorman. Ninguna de las dos interpretaciones en pugna está más cerca de la verdad objetiva que la otra, porque en las dos hay un elemento de subjetividad. Y esto no significa que todas las versiones de la historia patria sean iguales. Las hay más o menos rigurosas, más o menos justas y, ¿por qué no decirlo?, más o menos patrióticas. Pero, entonces, ¿cómo elegir la versión de la historia que sea la base de la historia nacional, es decir, de la historia que se enseña en las escuelas y que marca las fechas del calendario cívico? En un régimen autoritario esto se hace por medio de la fuerza. El grupo en el poder impone su

propia visión de la historia. En una democracia, en cambio, el Estado tiene que aceptar que se ponga a discusión la narrativa histórica de los planes de estudio y de las ceremonias cívicas. ¿Acaso esto significa que la decisión sobre cuál será la versión elegida de la historia nacional tendrán que tomarla los *especialistas*, es decir, los *científicos de la historia patria*? Mi opinión es que la discusión no puede estar monopolizada por los especialistas, que debe ser amplia y pública, y que los principios y valores que han de guiar a la sociedad para adoptar una versión de la historia nacional no pueden limitarse a un conjunto estrecho de criterios académicos. Para elegir de manera democrática la versión de la historia que servirá como historia nacional se tiene que tomar en cuenta, entre otras cosas, el factor de *integración social y orientación colectiva* de la versión elegida.

La búsqueda de lo que en verdad sucedió en el pasado ha sido, desde Tucídides, uno de los fines de la investigación histórica. Es frecuente que las tiranías intenten ocultar la verdad conocida acerca del pasado y que incluso pretendan escribir una historia espuria que sirva a sus intereses de dominación. Enrique Krauze ha dicho recientemente que “la historia que conviene a nuestra joven democracia [...] es una historia que sirve [...] a la honesta búsqueda de la verdad”.<sup>8</sup> Sin embargo, cuando

<sup>8</sup> Enrique Krauze, *De héroes y mitos*, México, Tusquets, 2010, p. 25.



la historiografía adopta la verdad como su único valor, se corre el peligro de que el Estado o cualquier grupo político quede convencido de que por fin se ha encontrado la verdad sobre la historia nacional y, con base en ello, quiera imponer esa versión de la historia a todos los demás. Por ello, O’Gorman encontraba una peligrosa relación entre una concepción estrecha de la historiografía como ciencia y el totalitarismo.<sup>9</sup> En la democracia, por el contrario, siempre tiene que haber un campo abierto para la pluralidad de las interpretaciones sobre el pasado, y lo que ha de determinar cuál de ellas será la base del *acuerdo social* es, además de su *rigor académico* —que supone, entre otras cosas, la solidez de sus fuentes—, su dimensión de sentido colectivo.

Recordar nuestro pasado debe ser una manera de invocar nuestro porvenir como nación. No dejemos vacía la tribuna de la patria. Subamos a ella para precipitar desde allí el futuro deseado. Emulemos a Hidalgo y entremos con paso firme en el recóndito camino de nuestra libertad.

<sup>9</sup> Edmundo O’Gorman, “La Historia: Apocalipsis y Evangelio”, en Eugenia Meyer (comp.) *Imprevisibles historias. En torno al la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 807-820.



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
LA CRISIS DE MÉXICO	13
1. Nuestra crisis de sentido, 13; 2. Filosofía sobre México y filosofía para México, 14; 3. Historia oficial e historia nacional, 17; 4. La sociedad desintegrada, 20; 5. En busca del sentido, 23; 6. Optimismo y pesimismo, 26	
VIEJA Y NUEVA TRANSICIÓN	31
1. La transición democrática del siglo xx, 31; 2. La democracia a la deriva, 35; 3. La nueva transición, 37; 4. Democracia y moral, 40; 5. Una reforma moral para México, 43; 6. Las virtudes y la educación moral, 46	
UNA FILOSOFÍA PARA LA DEMOCRACIA	50
1. La pregunta sobre la relación entre filosofía y democracia, 50; 2. Tres visiones sobre la relación entre la filosofía y la democracia, 52; 3. Filosofía, democracia y educación, 55; 4. La filosofía en la escuela. razones, valores y fines, 60; 5. La escuela democrática y la filosofía profesional, 65	
MEDITACIÓN SOBRE EL BICENTENARIO	70
1. Una conmemoración sin sentido, 70; 2. El enigma de la independencia, 72; 3. Historia, verdad y democracia, 76	





