

267
2ej.



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE PSICOLOGIA

**LA REPRESENTACION SOCIAL DE LA MODERNIDAD
EN MEXICO DURANTE LA REPUBLICA RESTAURADA
Y EL PORFIRIATO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN PSICOLOGIA

PRESENTA:

RODOLFO RENE SUAREZ MOLNAR

DIRECTOR DE TESIS:

M. EN C. FRANCISCO PEREZ COTA

MEXICO, D. F.

1997

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AMORES DE COSTURERA en La *Minor* (euforia)

*Pieza de carácter histórico
a tres caídas; sin cruz y sin límite de tiempo*

A Rodolfo Suárez Contreras

Meses antes de terminar este texto, había escrito ya una dedicatoria que, sino mal lo recuerdo, decía más o menos así: A Rodolfo Suárez Contreras, para que sea la muerte quien nos espere, para que la vida deje de resolverse con monosílabos, y porque lo de ser hombre negro lo aprendí de él.

La muerte nos sorprendió unos cuantos días después. Dedicársela hoy me resulta extraño, porque hace tiempo que deje de creer en los misteriosos interregnos de la vida eterna. Así que si lo hago, no es para traerlo de vuelta (¿quién querría volver?), sino porque la memoria sigue siendo la mejor forma de permanencia tras el autoexilio.

R.R.S.M.

Agradecimientos

Éste, como todo trabajo, es colectivo. Sin embargo, no voy agradecer ahora a quienes leí gustosamente para hacerles coparticipes –aun a pesar suyo. Sino a los que me acompañaron, casi sin dubitár, en la faena. Lo cual, desde luego, no los implica en las atrocidades que de aquí salgan.

A Patricia P. de Buen, a Adrian Medina y a Joaquín Figueroa, por hacer de la psicología algo más que pasadero. Por creéme o por fingir que me creyeron. Por su adolescente escucha y, sobre todo, por la amistad que la sostuvo.

A Gabriel por no creéme y porque sin él no sería ni el intento de lo que pretendo.

A Laura y Alejandro, por el cariño éste que no se rompe.

A Natalia, quién sabe porqué.

A Monica, a Gaby y Deni, a Pablo y Laura, a Berenice y Saul, por lo que ya saben y por lo que desconocen. A Mercedes, por lo mismo y por los renglones aparte que son muchos.

A mis padres, por el apoyo (in-)condicional, por ese pasar y dejar pasar que poco a poco voy entendiendo.

A Mariana, por buscarme pese a todo que, a veces, fui yo mismo.

A Blanca E. Cortes de Suárez y a María A. De la Parra por estar siempre, por la mitad de mi infancia que les arrebate en relatos y por la otra que recuerdo perfectamente. A René Molnar Dúo, por las horas de vuelo y por el vuelo de las horas que no tuvimos.

A René Molnar, por el apoyo. A Blanca, a Maritza y a Rafael Suárez, por el cariño de siempre.

A José Ortiz Monasterio por alentarme en los caminos de la historia aún sin darse cuenta. A Pablo Fernández Christlieb, porque buena parte de lo que aquí está le pertenece.

A la UNAM, por lo que se debe a las aulas y cafeterías.

AICOLMEX, por la comida de tres meses y por los libros que me encontré en el acervo.

Y, muy en especial, a Francisco Pérez Cota. No se si decirte, como Lezama, que 'estoy mirando tu pregunta preferida'. No se tampoco si todo el mundo pueda presumir, como voy a hacerlo ahora, que tuvieron y tienen un maestro que les cambió así la vida; de ésos que en cristiano se les llama catedráticos, y que en la escuela ya no se les llama hasta que no hay más remedio. Pero de lo que si estoy seguro es que esta deuda es inacabable y que, ahí sí ni modo, tendrás que acostumbrarte a la moratoria.

CONFABULACIÓN DE ANCESTROS
EN PRO DE UNA JUSTIFICACIÓN INICIAL

(a manera de prólogo)

Creo que desde los cinco o siete años me tomo con cierta seriedad, aunque con igual prudencia, las voces de mis antepasados; sobre todo, aquellas que llegaron hasta mí de manera directa. Y es que, con esa irrisible crueldad que uno supone haber sufrido en tan corto tiempo, fue ahí donde caí en la cuenta de que buena parte de mi vida estaría regida, en adelante, por un añoso rumor que sin duda haría las veces de mi conciencia. Además, lo cierto es que, sea como fuere, siempre funcionaban de guía para la acción: ya porque se la tome uno por lo literal y no le quede más que agachar la cabeza, o bien porque se la utilice para hacer exactamente lo contrario, con la consabida premonición de un 'te lo dije' que tarde o temprano aparecerá. Como es natural, la mayor parte de mi vida está llena de estas últimas: bofetadas que invariablemente llegan a destiempo, pero que no por ello faltan a la cita.

Hoy, sin embargo, quizá porque la adolescencia comienza ya a tomar distancia, me resulta menos fatigoso asentir que en esos perpetuos y repetitivos catálogos de sabiduría condensada hay algo más que una simple y sencilla venganza a la que todos, alguna vez, hemos jurado la no reincidencia. Hay días, incluso, en los que me sorprende sermoneando a mis amigos con las mismas frases con las que, seguramente, sus madres lo hacen. Aunque, claro está, todavía me cuesta trabajo adjudicarme el célebre 'cuando tu vas, yo ya vengo', pues lo imberbe nos sigue siendo común.

De aquellas moralejas, la que más recuerdo y frecuento es la que más me dijeron: 'Lo primero es lo primero'. Sentencia ineludible que soltaban los abuelos cada vez que no me tragaba en un bocadito aquello de la unicidad de la madre o cuando, haciendo uso de mi juventud, me disponía a echar a andar eludiendo el gaseo premonitorio que, según ellos, era la cláusula indispensable. Lógicamente, comenzaremos por ahí tan sólo para no sorprender a nadie.

Hasta donde sabemos la totalidad de las obras deben iniciar en el capítulo de la mortificación. En ese prefacio minúsculo que, por extrañas razones, se presenta como el menos rimbombante y promisorio de los que incluya el texto, y que resulta ser, por éstas mismas, el primero al que los obligados lectores -que son siempre estudiantes- abandonan en el anonimato congraciados en la coartada de que sea precisamente este capítulo el que, debido a su inevitabilidad, es omitido en el examen con que todo buen o mal libro finaliza.

Razones las hay de sobra para no dedicar demasiado tiempo y espacio al prólogo. Pero las hay también, y hasta en cantidades superiores, para no dejar de hacerlo. La primera que se nos ocurre es una especie de tradición editorial sobre la que no vale la pena detenerse, porque nos es suficiente con esta mención rudimentaria. La segunda, si bien no es institucional en sentido estricto, pues su génesis se vincula directa e interiormente con la lógica propia de la obra, supone el hecho, igualmente tradicional, de que nadie puede empezar a hablar sin la previa aclaración de lo que se propone, ni tampoco sin explicitar que es realmente aquello sobre lo que su pretensión intentará hacer impacto explicativo. En un exceso de justicia lo llamaremos: *clarificación del objeto de estudio*. Y con el puro nombre nos basta y sobra para un segundo abandono.

Empero, ¿cuál será esta extraña motivación? —si se omite por ahora a las abuelas— que lleva a uno y otro texto a la irremisible faena. Ocurre que este primer paso no es más que una forma típica de *salvoconducto conversacional*. Género un tanto impredecible con el que, acudiendo a preguntas y promesas, se demarca tanto al auditorio como a los interlocutores. Ha corrido con bastante suerte la idea popperiana de que toda investigación comienza por un problema. Sin embargo, por más que se quisiera, no hay forma de derivar problemática alguna sino es al partir de una tradición en particular. Así, fraguar un problema, o referirse a él, se convierte en un proceder más para conseguirse a otros con los que se pretende el diálogo. Es publicidad a expensas del mercantilismo, porque su razón de ser no es otra que la de congregar a un público suntuoso y efímero aunque, y por lo mismo, atemporal e irreverente. Se trata, pues, de una invitación a un jolgorio implacable, a una tertulia impetuosa en la que se omite la lista de invitados solamente por comodidad y desconocimiento. Pero en la que se asume, aun sin darse cuenta, que la búsqueda inmediata y única es la de la *opinión pública*, que no la de la *verdad*.

Notara el lector que los expertos en *La verdad* pueden procurarse el desdén a la circunscripción del auditorio, puesto que el suyo es universal pese a que el universo entero, con la salvedad de unos cuantos, sea incapaz de acceder a la comprensión de una obra con tan altos vuelos. No obstante, quienes no pretendemos otra cosa que no sea el diálogo, requerimos para la cimentación de un espacio tercero que lo posibilite, por obviedad, de un segundo que, para el caso, puede constituirse incluso por uno mismo. Es por ello, que la inserción del problema debe traducirse prontamente en una pretensión de complicidad, en un tratado de compinches, y en una forma más de irrumpir participativamente en la cultura para plurifuncionalizar lo que fueran diálogos iniciados y mantenidos a expensas de la obra. Se trata, en breve, de conseguirse la *tradición de pensamiento* de la que todo texto desprende la sonoridad y la elocuencia.

Los peritos en estos tratos, aunque de auditorios reducidos, son filósofos. Y es que su disciplina ha sido siempre la de la conversación que violenta toda coordinada espacio-temporal para abarcar con ello mucho más que salones de la fama. En filosofía se publica siendo infiel con el progresismo ya que su búsqueda no va más allá del eco suficiente para merecer reminiscencias. Por fortuna, que no es del todo compartida, se aproxima el tiempo conversacional en las ciencias sociales. Que esto quede, pues, como regocijo premonitorio.

Nuestro texto, entonces, debe ser leído en el marco de una conversación en la que se han omitido las voces de preguntas y respuestas por la sencilla razón de que tenemos más de las primeras que de las segundas. Asimismo, se trata de una propuesta por hacer de la psicología colectiva una fuente teórica que sirva para demarcar una cierta historiografía; a

saber, la que se preocupe directa o indirectamente por las *mentalidades*. Como ya lo podrá adivinar el lector, ello supone que nuestros interlocutores son, justamente, psicólogos e historiadores. Pero adivinará también que, injustamente, no caben aquí cualquier psicólogo o cualquier historiador. Esto último, no se deriva de ninguna presunción puesto que, de hecho, la más importante de ellas es creer de antemano que se tienen lectores. El punto está, meramente, en que no nos hemos dado a la tarea de poner en duda la existencia de algunas cosas como el *espíritu* y la *memoria colectiva* o la importancia, inminente para nosotros, de la *vida cotidiana*. De ahí que, para quien esté interesado por algún texto que inicie con la justificación ontológica o epistemológica de cada una de estas nociones, no podemos sino confesar que de poco o nada le servirá abreviar aquí.

Ahora bien, la importación de una teoría hacia la historia se deriva en un problema fundamental, a saber, el posible anacronismo que ello pudiera significar. Este problema, que obviamente no es falso, difícilmente encontraría una respuesta completa de manera a prioriística; a menos, claro está, que las categorías y procesos que pretendan utilizarse supusieran, de entrada, un presentismo tal que las circunscribieran definitivamente a un tiempo o lugar específico.

Debido a ello, es que hemos decidido dividir el problema en partes. Por un lado, intentaremos mostrar, en términos completamente teóricos, que existe una especie de incommensurabilidad que haga posible la relación entre historia y psicología. Por el otro, ensayaremos trabajar sobre un objeto histórico con la finalidad de someter directamente una categoría psicológica: la representación social.¹

Así, iniciaremos el texto con una primera sección en la que encontrará el lector un recorrido por algunos de los más afamados territorios y puntos de vista a los que la psicología y la historia frecuentan. Recorrido que permite mostrar una cierta convergencia *ontológica*, así como, una misma motivación *metodológica* que, a todas luces, no parece presentar mayores dificultades. Lo que, finalmente, nos permite sugerir, hasta cierto punto, que la posible unidad teórica no es del todo insalvable.

Congraciados por el academicismo (si es que alguien puede seducirse con semejante artificio), bien podríamos dotar a nuestra historia con un nombre, con un concepto. Según Le Goff esto mismo podría hacerse, con bastante suerte, utilizando el concepto de *representación*:

“Junto a la historia política, dice a la historia económica y social, a la historia cultural, nació una historia de las *representaciones*. Esta asumió diferentes formas: historia de las concepciones globales de la sociedad, o historia de las *ideologías*; historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época, o historia de las *mentalidades*; historia de las producciones del espíritu vinculadas no con el texto, las palabras, el gesto, sino con la imagen, o historia de lo *imaginario*, que permite tratar el documento literario y el artístico como documentos históricos a título pleno, con la condición de respetar su especificidad; historia de las conductas, las prácticas, los rituales, que remiten a una realidad escondida, subyacente, o historia de lo *simbólico*, que tal vez conduzca un día a una historia *psicoanalítica*, cuyas pruebas de *estatus científico* no parecen reunidas todavía.” (Le Goff, 1977, pag. 13, énfasis en el original).

Desde luego, no habría estado de más seguir al autor en su intento. Sin embargo, creemos que *Imagen colectiva* le vendría mejor puesto que es importante, al menos para nosotros, distinguir este concepto de la ‘representación social’ (o colectiva) cuyos límites,

¹Revítese el esquema general del texto, al final de la introducción.

aunque no estén del todo delineados, sugieren un proceso bien que muy particular. Para decirlo brevemente, la *imagen colectiva* sería un elemento más de la *atmósfera simbólica*;² i.e., una descripción intersubjetiva de cualquier referente, siempre y cuando el sentido lo otorgue una intersubjetividad en particular: la vida cotidiana. Como es obvio, en este concepto caben cualesquiera de los tiempos. Es decir, que puede haber tanto una imagen colectiva del pasado, del presente o del futuro, como también puede haberla de los gringos o de los políticos. Caben en él también, cuando el referente es el pasado, lo rescatado por la historia de las mentalidades, la del imaginario y la del simbólico, puesto que no creemos que la última de ellas deba conducir a una historia psicoanalítica -pese a que pudiera hacerlo- sino, más bien, hacia la psicología colectiva. Y es que las prácticas, los rituales y las conductas pueden ser tratados no como producto de la materia inconsciente sino de la atmósfera simbólica.

Una vez hecho esto, buscaremos mostrar, ahora sí, que las categorías psicológicas permiten explicar algunos objetos históricos. No obstante, es justo en este punto donde su posible anacronismo tiene mucho menos probabilidades de ser resuelto por una vía exclusivamente teórica. Es por ello, que la mejor forma que tenemos para enfrentarlo sea, como hemos dicho, trabajando directamente sobre un objeto histórico y, asimismo, comparando la narración resultante con otras versiones. Para el caso, hemos elegido estudiar la *representación social de la modernidad durante la República Restaurada y el Porfiriato*. Aunque debe quedar claro que, aún si la narración final resultara convincente, el problema del anacronismo seguiría siendo un problema abierto, puesto que, bien a bien, sólo se habrá demostrado que las categorías de análisis son utilizables para ese caso o, quizá, para ese período.

Estudiar la representación social de la modernidad sugiere un problema preliminar que dio cabida a la construcción de la segunda parte del texto: la definición de modernidad y, sobre todo, la elucubración acerca de que algo así hubiera ocurrido por estas tierras. Para definimos con respecto a este punto, lo que hicimos fue acudir a la obra de Octavio Paz. Aunque, como era de esperarse, pronto encontramos una valerosa interpelación: ¿por qué Paz? Bueno, la respuesta es sencilla: no hay, o al menos no conozco otro autor que sea más claro en su negación de que México fuera en algún momento moderno y que, al mismo tiempo, hubiera recibido tantas y tan frondosas críticas al respecto. Así, dividimos el segundo capítulo en dos capítulos. En el primero, encontrará nuestro lector una más o menos profunda descripción de los contenidos por los que el poeta se ha negado a sentir que la modernidad arraigara durante el primer siglo de independencia y, también, una breve descripción de aquello que Paz asume como moderno. El segundo de ellos, por su parte, estará dedicado a mostrar las limitaciones de modernidad de Octavio Paz presenta y, en consecuencia, intentaremos buscar una "mejor" caracterización de la modernidad. Acudiendo, como es de rigor en estos casos, a ideas de otros.

Una vez resuelto aquello de la definición, el lector encontrará durante el transcurso de la tercera parte, ahora sí, el problema histórico elegido para fundamentar la relación entre psicología e historia. Partiendo de la definición de modernidad establecida por Foucault (que será la rescatada durante la sección anterior) resultaba por demás sencillo circunscribir la modernidad como una inquisición particularmente liberal o criolla si se prefiere. Sin

²Agradezco a Francisco Pérez Cota el compartir conmigo no sólo esta metáfora sino muchas más, propias o de los que le acompañan.

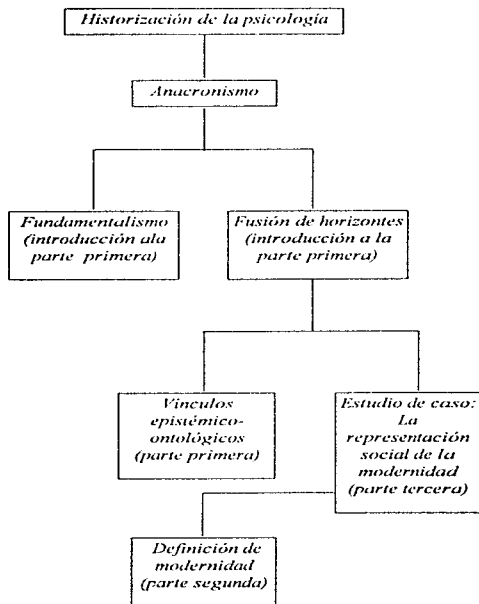
embargo, dado que lo que nos interesaba mostrar es no sólo que la modernidad es un *ethos*, sino que el proyecto modernizador encontró en la idea de nación su afianzamiento, nos vimos en la necesidad de reconstruir durante el primer capítulo las formas y espacios con los que se inventó la patria mexicana. Siendo así, el lector encontrará esta última parte del texto dividida en tres capítulos. El primero, dijimos, reconstruye la idea de nación. El segundo buscará establecer las relaciones entre nación y modernidad. Mientras que el tercero y último pretenderá mostrar las repercusiones públicas de dicha representación; aludiendo tanto a los grupos decimonónicos como a los espacios mediante los cuales se consolidó la idea de *nación moderna*.

Finalmente, nos hemos saltado aquello de las conclusiones. Y tiene sentido haberlo hecho ya que, como en un lugar de esta introducción lo hemos mencionado, no hay verdad que perseguir. ¿Se nos acusará de relativistas? Eso esperamos, porque no pretendemos el punto mordaz que lo consuma todo. Además, hemos dicho también que lo nuestro es una propuesta, y como tal debe ser tratada. Hay algunos, siempre los habrá, que empiezan diciendo que lo suyo está sometido a la consideración del público. Pero que, cuando el público se niega a asentir sus conclusiones, no hacen sino levantarse de hombros y exclamar: "peor para ellos". A nosotros, en cambio, nos es suficiente con que al final del texto el lector sienta, tal y como lo hemos sentido, que la historización de la psicología puede ser interesante no sólo para los historiadores que andan en pos de teorías que les permitan explicar la vida cotidiana, sino, asimismo, para los psicólogos que, de hecho, se dedican a su estudio. Y es que la perspectiva histórica del espíritu permite encontrar, al menos a nuestro juicio, una serie de elementos que, en veces, son pasados de largo.

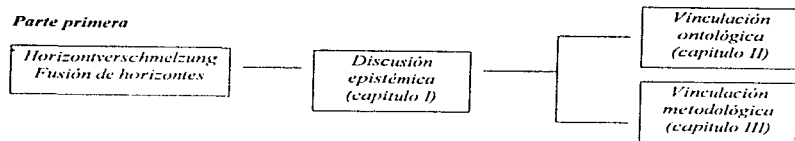
En vez de conclusiones, presentamos un breve ensayo acerca de algunas líneas historiográficas que han sido utilizadas para el estudio y su consecuente invención del siglo XIX; así como un muy breve análisis sobre lo que pudiera haber motivado a los historiadores para ir cambiando de una a otra. Es importante remarcar, empero, que no se trata de un estudio cronológico, pues, como usted lo ira viendo, a cada una de las tendencias es posible reencuentrarla en la historiografía contemporánea. Además, y esto es obvio, no vamos a reconstruir aquí todo lo que se ha dicho acerca del período. Primero porque no podemos y, después, porque no tiene ningún sentido repetir en demasía lo que ya ha sido relatado en otros lugares; ni aun justificados con aquella máxima académica -rúm, por cierto- a la que algunos de nuestros más "prestigiados" colegas acuden de vez en cuando y según la cual: "Si se copia un libro, sin mencionar al autor, se trata de plagio; pero al hacerlo con dos se vuelve una síntesis y, de tres en adelante, se convierte en una verdadera investigación."

Este análisis permitirá mostrar las razones por las que justificamos el uso de la psicología como fuente teórica historiográfica. Y, para hacerlo, no haremos sino volver a Octavio Paz so pretexto de enfrentar aquella ya mencionada inquisición acerca de la violencia que el uso de la psicología histórica pudiese significar, pues, en nuestro caso, el resultado fue una narración que asimiló directamente la mayoría de las conclusiones hechas por el Nobel pero que, asimismo, se negó rotundamente a tomar la mayor parte de lo que ahí se extrae.

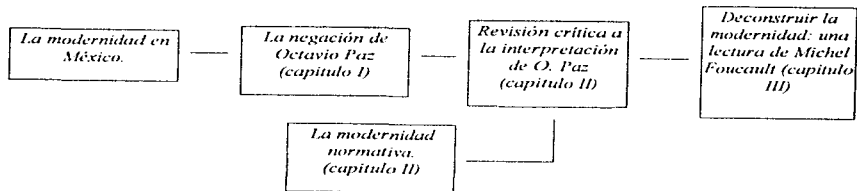
Esquema general del texto



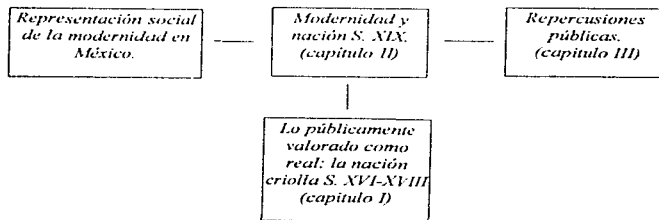
Parte primera



Parte segunda.



Parte Tercera.



PARTE PRIMERA
HISTORIA y PSICOLOGÍA

Preludio

Tan sólo unas páginas detrás, hemos expuesto los motivos del texto. Se trata, en resumidas cuentas, de un intento por mostrar que la potencial relación entre psicología colectiva e historia, si bien es problemática, no por ello deja de ser factible e, incluso, interesante, puesto que ofrece una sugestiva línea historiográfica capaz de resignificar una serie de temas y aproximaciones a los que la historia misma ha venido frecuentando y, asimismo, porque permite a los psicólogos el acercamiento hacia un nuevo recurso explicativo: la historicización de sus objetos y categorías de análisis. Pero dijimos, también, que de cualquier pretensión por psicologizar, sociologizar o antropologizar la historia (o viceversa, si es que así se prefiere), se deriva un problema en particular; a saber, el posible anacronismo que la importación teórica pudiera significar.

No obstante la cardinalidad del problema, hemos eludido en esta sección cualquier referencia al respecto, ya que difícilmente encontraríamos una respuesta satisfactoria en términos a apriorísticos; a no ser, claro, que pretendiéramos resolverlo apelando a un cierto fundamentalismo -en su sentido más amplio- capaz de mostrar que los mecanismos, categorías y objetos presupuestos por la psicología colectiva resultan una suerte de esencias o, para dejarlo en términos modernizados, de constructos "trascendentales" constituyentes o constitutivos de eso que llamamos humanidad; aunque no estemos seguros si se trata del *ideal* del espíritu del hombre (*humanitas, paidea*), de una *sustancia* (en términos por demás aristotélicos), de *imperativos categóricos* de la *naturaleza* humana, o bien, de ninguna de las anteriores.

Existen, desde luego, formas bastante bien acabadas que permiten inferir, sino la fundamentación última de lo "humano" en las *psiques* colectivas, de menos el carácter cuasi-trascendental de estas últimas. Sin embargo, ello nos llevaría a desarrollar un caudal de cuartillas que, teniendo en cuenta las discapacidades que me son propias, implicarían para el lector una apocalíptica tortura a la que no pretendo someterlo. Además, es importante hacer notar que ni aún demostrando este carácter cuasi-trascendental, es posible asegurar que los procesos y categorías psicológicas no sean anacrónicas. Porque una cosa es demostrar que la cultura y la vida cotidiana son inherentes a la conformación del espíritu. Pero otra, y muy distinta, el derivar de ahí el hecho de que los constructos que hoy nos sirven para comprender lo contemporáneo, sirvan también para los objetos históricos.

Así las cosas, y sin que esto elimine del todo la amenaza intelectual recién referida, hemos elegido una vía alterna. Admitamos primero el problema del anacronismo tal y como Ricoeur lo ha presentado en su análisis a la *Apologie pour l'histoire* de March Bloch

‘hay que *nominar* las entidades del pasado con los términos que los documentos las designan ya, a riesgo de olvidar que “el vocabulario de los documentos no es a su manera más que un testimonio y, por tanto, sujeto a crítica”? ¿O hay que proyectar sobre ellas los términos modernos, a riesgo de echar a perder, por anacronismo, la especificidad de los fenómenos, pasados y eternizar por arrogancia nuestras categorías.’ (S.A., pág. 182)

Siendo esta la disyuntiva, la mejor respuesta que tenemos es la de Gadamer: ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario: *Horizontverschmelzung* (fusión de horizontes).

La historización, entonces, se divide en dos nuevos puntos cardinales. Por un lado, suponiendo que la historia ha corrido con suerte en su fusión con los horizontes pasados, debe mostrarse que existe para la psicología al menos la posibilidad de encontrar una serie de coordenadas en las que pueda coincidir con lo propiamente histórico. Por el otro, seguirá siendo un problema el demostrar que las categorías y procesos psicológicos sirven, y sirven bien, para analizar dichos objetos. A esto último, dedicaremos la tercera parte del texto mediante un análisis de caso; mientras que, para lo primero, buscaremos señalar una serie de convergencias, por así decirlo, ontológicas que, a su vez, nos permitirán regresar a la problemática metodológica que tanto preocupa a quienes pretenden ora la unidad de las ciencias, ora la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza.³

No se hasta que grado resulte evidente para el lector que la tan llevada y traída discusión metodológica representa una especificación del irresuelto y, quizá, irresoluble problema epistemológico surgido por la necesidad de justificar el conocimiento como creencia verdadera. Y, además, que esta discusión encierra una veta francamente ontológica que ya nada tiene que ver con el agnosticismo kantiano; antes al contrario, se trata de un problema vertido por Heidegger y revertido por Gadamer que tuvo que esperar hasta Duhem, Kuhn y Feyerabend para convertirse, aunque modificado, en un asunto que atañe a toda metodología. En mi caso, aquello era cualquier cosa antes que obvio.⁴ Es por eso que decidimos iniciar esta sección con una nota teórica, que terminó siendo capítulo, en la que nos dimos a la tarea de dar un seguimiento a la forma en la que se establece, primero, la circunscripción del problema epistemológico en términos meramente metodológicos y, después, de como se implican al partir de ahí las impresiones ontológicas.

Suponiendo que el desarrollo de este primer capítulo es convincente, estaríamos entonces en condición de estudiar las vías críticas por las cuales la historiografía logró construirse una serie de objetos (acontecimientos) del tipo narrativo para, una vez hecho esto, buscar establecer una serie de relaciones entre los objetos psicológicos y aquellos a los que llegamos mediante la reconstrucción historiográfica. Este capítulo segundo está hecho so pretexto de revelar, digámoslo así, una especie de coincidencia *ontológica*; lo que, si se toma en cuenta buena parte de la obra kulniana, supone commensurabilidad. Finalmente, el

³No hemos querido dejar como única posibilidad de la unificación de la ciencia al proyecto del círculo de Viena por la sencilla razón de que, al hacerlo, estaríamos pasando por alto a buena parte de los que, como Feyerabend, se han permitido una cierta hermeneutización de las ciencias naturales.

⁴Si lo antedicho parece por demás irrehitable para el lector, puede usted, por ende, obviar la lectura del primer capítulo. Y, es más, llegado el caso de que lo evidente sea no sólo esta aproximación inicial, sino el contenido mismo de la sección, es posible darle una lectura apresurada revisando únicamente lo recuadros que aparecen al inicio de algunas de sus partes constituyentes. Si, en cambio, encuentra usted alguna razón de suficiente envergadura como para adentrarse en la faena, podríamos, desde luego, recomendarle algunos textos (al fin y al cabo para eso son las bibliografías) o, si no hay más remedio, el que ahora tiene en sus manos.

tercer capítulo se dedicará a buscar las implicaciones epistemológicas de dichos objetos sólo para estar seguros que la comensurabilidad tiene algún sentido.

No está de más el decir, ya de últimas, que encontrará usted mucho más referencias hacia la historiografía que hacia la psicología colectiva. La razón, es por demás simple: éste es un trabajo escrito en una institución dedicada al estudio de la psicología y, por ende, supone que los interlocutores son básicamente psicólogos. De ahí que ahondar demasiado en lo que ya se conoce resultaría, en definitiva, un abuso de confianza.

Acontecimiento y lenguaje

El criterio que mide la importancia de los hechos que debemos recordar es aquel que se refiere a las modificaciones de la vida en sus modos de conservación, difusión y relación.

Paul Valéry

Una de las distinciones académicas que acusa de mayor longevidad es la que frecuentemente se advierte entre *historia* y *narrativa*. El antagonismo surge no desde que a Ranke se le ocurrió decir, de la historia, que su oficio y finalidad era 'sólo mostrar lo que realmente aconteció' (wie es eigentlich gewesen), sino cuando la fórmula, gracias a ciertas ortodoxias, se volvió máxima; i.e., —según Zermeño— al partir de que la historiografía

'[...] logró establecer un conjunto de normas metodológicas para diferenciar entre el discurso del historiador y del no historiador, y entre el discurso histórico 'verdadero' y el de 'ficción'. Con ello ha conseguido colaborar sin duda a cimentar la ilusión de una verdad del pasado concebible de una manera progresiva y acumulativa, en un proceso cada vez más amplio, complejo y sutil que parece interminable. Y esto sucede al momento en que la literatura sigue su propio curso al amparo de su crítica misma, como distante de la historiografía y al margen de las pretensiones de su verdad, pero al mismo tiempo más confiada por el alcance y efecto mayor en un público más amplio.' (prol., en Ortiz Monasterio 1993, pag. 1-4)

Sin duda, Zermeño atina en lo esencial. Esto es, en esa preocupación que los historiadores tienen por encontrar la metodología que les permita dejar de ser pseudo-ciencia, etapa pre-paradigmática franqueable. Sin embargo, suponer que la historiografía haya conseguido, de hecho, el establecimiento del 'conjunto de normas metodológicas', puede parecer, en el mejor de los casos, dudoso. Pues, si de algo se ha beneficiado la historia, es justamente de las discusiones generadas por esta búsqueda de la metodología que le permita acceder al 'maravilloso mundo de la objetividad'.

Tal y como lo ha mostrado Edward H. Carr, entre las dos ediciones iniciales de la *Cambridge Modern History* pueden verse cambios muy significativos. La primera de ellas había sido dirigida por Acton; un historiador positivista que, como cualquiera de sus cofraternarios, quería lo mismo que Mr. Gradgrind en *Tiempos Difíciles*: hechos. Asimismo, Acton apostaba, como Ranke, a que la historia tendría que teñirse a la sazón de 'sólo mostrar lo que realmente aconteció'. Evidentemente, lo anterior no era sino el inicio

de un proyecto de gran envergadura. Es decir, que lo que Acton tenía era más bien un designio por encontrar la historia definitiva y no la respuesta final a esta historia.

‘No podemos, en esta generación,’ dice en su informe a la Cambridge University Press ‘formular una historia definitiva; pero sí podemos eliminar la historia convencional, y mostrar hasta que punto hemos llegado en el trayecto que va de esta a aquella, ahora que toda información es asequible, y que todo problema es susceptible de solución.’ (Acton, 1907, citado por Carr, 1961, pag. 9)

Con tan sólo algunas décadas cumplidas, una considerable porción del gremio se había liberado de la inquisición por la ‘historia definitiva’ de la que Acton se jactaba y sobre la que Sir George Clark, en la introducción general a la segunda edición de la *Cambridge Modern History*, comentaba lo siguiente:

‘Los historiadores de una generación posterior no esperan cosa semejante. De su trabajo, esperan que sea superado una y otra vez. Consideran que el conocimiento del pasado ha llegado a nosotros por mediación de una o más mentes humanas, ha sido ‘elaborado’ por éstas, y que no puede, por tanto, consistir en átomos elementales e impersonales que nada puede alterar (...) La exploración no parece tener límites y hay investigadores impacientes que se refugian en el escepticismo, o cuando menos en la doctrina de que, puesto que todo juicio histórico implica personas y puntos de vista, *todos son igual de válidos y no hay verdad histórica ‘objetiva’*.’ (Clark, 1957; citado por *ibidem*, pag. 10, énfasis nuestro)

Los relativismos como éste no son, empero, productos epistémicos que brotaron por sí solos. Lo que reflejan, según Carr, es el paso de una razón positiva decimonónica y victoriana a una razón relativista, casi escéptica, de una generación ‘rebelde’. Y aunque lo anterior está bien visto, no viene de sobra rematear al menos dos puntos que quedaron un tanto en suspenso. Habría que ver, por un lado, que este paso de una razón a otra no es definitivo. O sea, que no implica la desaparición (aunque sí la modificación) de la corriente positivista de pensamiento -en caso contrario, cómo entender el movimiento del círculo de Viena.

Por el otro, y todavía más importante, debemos hacer notar que la transformación de la conciencia histórica tampoco significa el que los historiadores de la llamada ‘generación posterior’ asintieran definitivamente que *todos los puntos de vista son igualmente válidos* (la existencia de imbéciles es fácilmente demostrable para todo tiempo y lugar). Lo cual será visible si lo es también que la resonancia positivista se extiende, por inverosímil que parezca, hasta el propio Sir George Clark quien, aunque perteneciente a esta generación ‘rebelde’, no podía más que contraponer ‘el sólido núcleo de los hechos’ a ‘la pulpa de las interpretaciones convertibles que le rodea’, (citado en *the Listener*, 1852, y citado por *ibidem*, pag. 13)

Así, debe ser obvio que, a pesar de las diferencias entre los partidarios de la ‘ciencia unificada’ - desde Comte y Mill hasta Hempel y Nagel- y los representantes de las ‘ciencias comprensivas’ -de Dilthey a Habermas-, ambos están preocupados por encontrar una fórmula metodológica que les permita asegurar un mínimo de objetividad, ya sea mediante la invocación a las lógicas del descubrimiento científico, o bien, por medio de lo que Ricoeur ha llamado el movimiento de *desregionalización* de la hermenéutica iniciado con Scheliernmacher (cfr. Ricoeur, 1981).

En el fondo, este problema metodológico no es más que una versión, digamos, instrumentalizada del viejo problema por establecer las condiciones suficientes y necesarias para considerar una creencia como conocimiento verdadero. Y si de éste hay que culpar a Kant, de aquél hay que responsabilizar a los neo-kantianos, a su cientificismo y a quienes, como Dilthey, cayeron redonditos en la estrepitosa discusión tras asumir, con Kant, que el conocimiento científico era el conocimiento *par excellence*, y que su método había de ser la mejor forma de aproximación a la realidad.

Permitásenos ejemplificar lo que recién hemos dicho aludiendo al análisis de Alvin I. Goldman. Según éste, es condición necesaria para que un sujeto S sepa que P, donde P es una proposición empírica,⁵ el que exista una *conexión causal* entre el *hecho* por el cual P es verdadera y la *creencia* del sujeto S en P. Esta idea recupera varias de las impresiones metodológicas, puesto que, de hecho, lo que se intenta establecer es que la relación entre la creencia de S en P y el hecho que hace verdadera a P puede estar *mediada* por otros hechos o creencias; es decir, que puede llegarse hasta ella gracias a inferencias y con apoyo de creencias subyacentes (léase metodología), a las que se les impone la condición de ser verdaderas. Sin embargo, aun a pesar de los esfuerzos hechos por el autor, se mantienen dos problemas fundamentales.

En primera instancia, esta conexión entre la proposición y el hecho que la hace verdadera, únicamente es posible si la proposición P es un enunciado particular. Pero, cuando P es universal, el supuesto de Goldman nos remite al problema de la inducción, pues, con base en hechos particulares, es imposible no sólo declarar la veracidad de una proposición universal, sino, incluso, aumentar la probabilidad de que sea verdadera —si $Px = nxz$ (donde z es el total de hechos posibles y nx la cantidad de eventos) entonces, $Px = 0$, dado que z es infinita. No obstante, dejemos aquí esta problemática, porque han sido libros y libros los que se han escrito para tratar de resolver, de una manera coherente, la existencia de enunciados sintéticos a-priori.

El segundo problema, que es realmente el que nos interesa, es el llamado problema de la base empírica independiente de toda preconcepción teórica,⁶ y cuyas imputaciones son ya visibles claramente desde *La Lógica de la investigación científica* de K. Popper:

"Se ha considerado con frecuencia — dice desde la introducción — que las experiencias perceptivas proporcionan algo así como una justificación de los enunciados básicos: se ha mantenido que estos enunciados están "basados sobre" tales experiencias, que mediante éstas se "manifiesta por introspección" la verdad de aquellos, o que dicha verdad se hace "patente" en las experiencias mencionadas, etc. Todas estas expresiones muestran una tendencia perfectamente razonable a subrayar la estrecha conexión existente entre los enunciados básicos y nuestras experiencias perceptivas. Con todo, se tenía la impresión (exacta) de que *los enunciados sólo pueden justificarse lógicamente mediante otros enunciados*; por ello, la conexión entre las percepciones y los enunciados permanecía oscura. (...) Hemos de distinguir, por una parte, *nuestras experiencias subjetivas o*

⁵Nótese que el análisis de Goldman sirve no sólo para proposiciones empíricas, sino, también, para proposiciones derivadas de la memoria y de la inferencia. Pero nótese, asimismo, que el artículo es lo suficientemente aburrido como para no ahondar demasiado en él.

⁶Vamos a circunscribir el análisis de la ontologización a los ámbitos de la filosofía de las ciencias naturales. Primero, porque el viaje heideggeriano es lo suficientemente complicado como para tratar de cludirlo y, después, porque si logramos mostrar que la ontologización es válida para los objetos naturales, entonces, asintiendo con Nietzsche y Heidegger que la empatía no asegura mayor cosa, no habría mayor dificultad para extenderse de ahí al espíritu.

nuestros sentimientos de convicción, que no pueden jamás justificar enunciado alguno, y, por otra, las relaciones lógicas objetivas existentes entre los diversos sistemas de enunciados científicos y en el interior de cada uno de ellos. (1954, págs. 43)

De este modo, Popper destituye a la base empírica *subjetiva* como el lugar de la contrastación de los enunciados y, si lo hace, es porque 'la *objetividad* de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden *contrastarse intersubjetivamente*'. (idem) Sin embargo, será la noción de incommensurabilidad, tanto la kuhniana como la producida por Feyerabend, quien imponga una restricción mucho más grave a la base empírica, toda vez que se asume que teorías sucesivas pueden no tener consecuencias empíricas comunes y que, tras una revolución, el científico puede observar distintos objetos en lugares en los que ya había buscado antes; admitiendo, así, la posibilidad de la existencia de mundos disímiles.

1.1 Sobre incommensurabilidad y ortología *1.1.1 Breve, brevísima introducción*

El concepto de incommensurabilidad acuñado por Kuhn en *Que son las revoluciones científicas y otros ensayos* (1987) representa, bien a bien, un importante lugar de encuentro⁷ para al menos tres de los cuatro motivos que, según Habermas (cfr. 1988, Cap. I), caracterizan a la filosofía contemporánea: el pensamiento postmetafísico, el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y, finalmente, la inversión del primado clásico de la teoría sobre la práctica —i.e. la superación del logocentrismo. Así, mientras que el último de ellos es, quizá, más visible en la *Estructura de las revoluciones científicas* que en el texto que por ahora nos ocupa; los que le siguen en el orden de vuelta serán, sin duda, los compromisos fundamentales de su concepto, al menos durante esta etapa, puesto que posibilitan el meollo mismo de una oscilación historicista en el sentido en que el autor lo ha sugerido.

La humanización de la conciencia trascendental, su toma de carne y sangre mediante la materialización histórica, será una constante debido a su de carácter de primacía en la posibilidad de mundos disímiles o, dicho con otras palabras, no podría sustentarse la veracidad de variadas y distintas versiones científicas; sino es por la vía del carácter antropologizante, y por la desvinculación de la ciencia con una única razón abstractamente endiosada.

De igual forma, lo implicado por el giro lingüístico caracterizará al concepto siempre y cuando quieran evitarse, entre otras cosas, los problemas que conlleva el apareamiento del relativismo y el subjetivismo. Y es que, por un lado, 'El trabajo reconstructivo de los lingüistas viene a sustituir a un método introspectivo, cuyos resultados eran difíciles de comprobar. Pues las reglas conforme a las que se encadenan signos, se forman oraciones, se producen emisiones o elocuciones, pueden analizarse recurriendo a los

⁷Tal vez sería mejor decir que el concepto es producto de estos cuatro motivos. Pero el resolverlo nos llevaría al cansado problema de si fue primero el hueso o la gallina; y como lo primero fue una ameba, terminaríamos dándole un no sé qué poder a la Grecia antigua que, amen su transcendencia, termina eliminando la validez de cualquier otra posible y novedosa aproximación o, dicho con otras palabras, terminaríamos asintiendo aquella fastuosa y un tanto problemática aserción de Luis González de Alba, según la cual 'todo lo que pienses, ya lo pienso un griego.'

productos que, por así decirlo, tenemos ahí adelante.' (Habermas, op. cit. pág. 17) Por el otro, su importancia está dada debido a la asunción de que '[...] las biografías individuales y las formas de vida intersubjetivamente compartidas vienen trabadas entre sí en las estructuras del mundo de la vida y participan de la totalización que lo caracteriza.' (íbidem, pág. 27)

Lo antedicho, empero, no debe tomarse (bajo ninguna circunstancia) como una ausencia explícita de problemáticas trascendentes. De la crítica inicial, se ha difundido una crítica a la razón que, de nuevo según Habermas, 'no sólo protesta contra esa hinchazón que convierte al entendimiento (en el sentido de Kant) en razón instrumental, sino que equipara razón y represión -para buscar después refugio, bien sea en términos fatalistas o en términos extáticos, en lo totalmente 'otro'.'(íbidem, pág. 18) Mientras que la segunda de ellas, además de asentar a la filosofía sobre un fundamento más sólido, ha dado lugar también a '[...] una comprensión ontológica del lenguaje que autonomiza frente a los procesos de aprendizaje intramundanos la función abridora de mundo que el lenguaje posee, y transfigura las mudanzas de imágenes lingüísticas del mundo a un poético acontecer esencial protagonizado por no se sabe bien qué poder originario.' (ídem)

Así las cosas y en resumen, buscaremos presentar, en la primera etapa del análisis, una muy sucinta descripción de la incommensurabilidad entendiendo a su inserción en los motivos resaltados por Habermas. Ello nos permitirá esclarecer, durante la segunda etapa, algunos de los problemas básicos y, en especial, los que se derivan de la redescubierta relación ontología-epistemología.

1.1.2 La incommensurabilidad.

Si algo es evidente en esta versión kuhniana de incommensurabilidad, es el impacto del giro lingüístico. Es decir, la asunción de que las 'operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales' mediante la reformulación o reconceptualización de la antigua relación sujeto-objeto, vía su traslación a una nueva y completamente distinta cuyos elementos serán, a cambio de los anteriores, lenguaje y mundo, u oración y estado de cosas. (íbidem, pág. 17) Ello supone, como es obvio, un cambio de lo que fuera la filosofía de la conciencia, cuyas apriorias tantos problemas habían causado, por una 'nueva' filosofía del lenguaje caracterizada, entre otras cosas, por la seguridad metodológica de la materialización de sus componentes por medio de su expresión en estructuras de vida intersubjetivamente compartidas que aseguran la objetividad del juicio, antes subjetivo, y dan respuesta completamente distinta a los problemas de validez y justificación. Pero supone, también, una apuesta distinta en lo que respecta a la unicidad de la razón, debido a la aparición de características que difícilmente pudieran ser aceptadas como constituyentes de la conciencia subjetiva del sujeto cognoscente. De entre ellas nos interesará mostrar, en particular, el holismo y la coherencia presupuesta para los lenguajes, así como los compromisos ontológicos mínimos y la vinculación que el lenguaje tiene con el mundo en términos de su labor taxonómica.

Para realizar lo antedicho, hemos elegido alguna citas kuhnianas de forma tal que nos permitan esclarecer cada uno de los elementos ya resaltados.

1.1.3 Del holismo y la coherencia

Si atendiéramos exclusivamente lo que se entiende por incommensurabilidad -i.e., la incapacidad de traducción punto por punto entre dos lenguajes disímiles,⁸ ya sea en términos de la intertraducción o mediante el uso de un tercer lenguaje - difícilmente podríamos extraer las características más importante que recién hemos descrito. Sin embargo, si en algún lugar la incommensurabilidad cobra sentido, es en lo que Kuhn entiende por cambio revolucionario y, ahí sí, es posible ir a dar con el meollo de lo que nos interesa. 'No se puede pasar de lo viejo a lo nuevo -dice Kuhn- mediante una simple adición a lo que ya era conocido. Ni tampoco se puede describir completamente lo nuevo en el vocabulario de lo viejo o viceversa', o bien hacerlo mediante algún 'lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida.' (1987, pág. 61, pág. 99)

De las citas anteriores, lo primero que puede verse es la caracterización que Kuhn hace de la teoría 'como conjunto de enunciados'; lo cual supondría, en primera instancia, una pérdida importante en lo que respecta a la primacía de la práctica sobre la teoría, sino supiéramos, por otro lado, las formas en las que el dominio del lenguaje (adocctrinamiento quizá vendría mejor) va dándose. Es decir, si omitiéramos lo que el mismo Kuhn admite acerca del aprendizaje. Asimismo, debe resaltarse la fortísima concepción kuhniana en términos de la racionalidad y su consecuente negación hacia un desarrollo progresivo-acumulativo del conocimiento científico, representada, aquí, en la asunción de que no pueda pasarse de lo viejo a lo nuevo o viceversa, mediante una simple adición.

Será evidente, también, que se esta misma frase se desprende un compromiso en lo que respecta a la estructura interna del lenguaje sugerida por el autor; a saber, la existencia de un cierto holismo que le será característico. O sea, que la imposibilidad de pasar desde lo viejo hasta lo nuevo mediante una simple adición no surgiría sino se tiene, además, la impresión de que el lenguaje guarda una mínima estructuración interna; puesto que la adición o sustracción no implica cambios tan importantes cuando se prescinde de la coherencia como característica primordial de la estructura. El concepto fundamental, entonces, es el de estructura, cuya asunción primaria es el vínculo de cualquier porción del lenguaje (léase teoría) con cualesquiera otras de las porciones. Es por ello que, dado que 'los cambios revolucionarios son en un sentido holistas [...] [...] o bien se vive con la *incoherencia* o bien se revisan a un tiempo varias generalizaciones *interrelacionadas*.' (ibidem, pág. 86, énfasis nuestro)⁹

⁸N.B. que la falta de una medida común no deviene en una imposibilidad completa de comparación puesto que, por un lado, 'Los términos que preservan sus significados a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de las diferencias, y para las comparaciones que son relevantes en la elección de teorías' (ibidem, pág. 100) y, por el otro, '[...] cuando la traducción no es factible, se requieren dos procesos que son muy diferentes: interpretación y aprendizaje del lenguaje.' (ibidem, pág. 133)

⁹Hablando de la física aristotélica, Kuhn sugiere que los elementos, '[...] cuando son reconocidos, comienzan a unirse, a prestarse apoyo entre sí y así adquieren colectivamente una especie de sentido del que carecen considerados individualmente.' (pág. 66) Y es esto lo que nos permite aseverar esta noción de estructura.

1.1.4 Compromisos ontológicos

Ahora bien, "si dos teorías son inconmensurables –dice el autor– deben ser formuladas en lenguajes mutuamente intraducibles. Si esto es así, señala una primera línea crítica, si no hay ningún modo en que las dos puedan formularse en un único lenguaje, entonces no pueden compararse, y ningún argumento basado en la evidencia puede ser relevante para la elección entre ellas." (ibidem, pág. 97) Como puede verse, la asunción inmediata es que "Lenguajes diferentes imponen al mundo estructuras diferentes". (ibidem, pág. 131) Esto es, que una revolución es "un cambio en la noción de qué es semejante a qué, y qué es diferente." (ibidem, pág. 88) Y, de ahí, que

"Las reglas que están en juego no son convenciones, y su abrogación no es la negación de una tautología. Lo que se rechaza es la taxonomía derivada empíricamente que está materializada en el vocabulario de las disciplinas, y que se aplica en virtud del campo asociado de características disciplinarias." (ibidem, pag. 151)

No obstante, "Si a pesar de todo surgen fenómenos anómalos, su descripción (quizá incluso su reconocimiento) requerirá la alteración de alguna parte del lenguaje, cambiando las conexiones entre términos previamente constitutivas." (ibidem, pág. 131) O, en otras palabras, "Los cambios revolucionarios son diferentes y bastante más problemáticos. Ponen en juego descubrimientos que no pueden acomodarse dentro de los conceptos que eran habituales antes de que se hicieran dichos descubrimientos." (ibidem, pág. 59) Esto sugiere, como es obvio, un compromiso ontológico en términos de la existencia de una estructura mínima llamada mundo, que impide la autoverificación de las teorías. Es decir, sugiere que "El lenguaje es una moneda con dos caras: una mira hacia afuera, al mundo; la otra hacia adentro, al reflejo del mundo en la estructura referencial del lenguaje." (ibidem, pág. 89) De ahí, pues, que la asunción de que lenguajes diferentes impriman estructuras diferentes no implique, al menos no directamente, el que cualquier estructura sea válida ni, mucho menos, el que las estructuras lingüísticas trabajen en el vacío.

En breve, la conjetura kuhniana supone que los lenguajes actúan como estructuras taxonómicas que permiten la identificación de los objetos. Pero, asimismo, supone que éstas mismas actúan sobre "algo" que él llama mundo, de tal suerte que cierta independencia, no de los objetos claro, quede garantizada.

1.1.5 El concepto de objeto

Como ha podido verse, la única forma (al menos la única que se nos ocurre) para relacionar sin demasiadas contradicciones los compromisos ontológicos y las asunciones epistemológicas de Kuhn, es el concepto de objeto. Es decir, se tiene, por un lado, un compromiso mínimo que asegura la existencia de un ente abstracto llamado mundo, sobre el cual el lenguaje actúa pretendiendo su descripción y, por el otro, se admite la insuficiencia de la base empírica para dirimir las diferencias entre teorías disímiles. De ahí que, toda vez que se concibe al lenguaje como una estructura taxonómica impuesta sobre "el mundo" puede, entonces, asegurarse tanto la labor de las teorías en términos de la construcción de objetos (mediante las relaciones de diferencia y similitud) como la

imposibilidad autoverificadora de las teorías o, peor aun, la asunción de un idealismo absoluto y, por lo mismo, un tanto abyecto.

Esto es, muy en el sentido de Putnam o en el de Foucault, que no hay forma para que las cosas resulten ser similares si no existe un sistema categorial capaz de mostrar las propiedades por las que se establecen sus semejanzas. La idea no es otra que la exclusión de la concepción del mundo como un conjunto de objetos independientes de la mente y, por supuesto, la consiguiente implicación de que exista acaso una y sólo una descripción verdadera acerca del mundo tal y como éste es.¹⁰ La verdad externalista, entonces, quedará ilegítimamente sustentada, toda vez que admite que la verdad de una creencia es algo distinto a la creencia en sí y, por ende, a las razones que pudiésemos tener para creer en ella. Sosteniendo así que lo que en todo caso se tiene para determinar la verdad de la creencia son las razones mismas por las que ésta es creída.

Empero, desde el internalismo, puede sustentarse la existencia de objetos que se auto-identifican, puesto que se admite que mientras los objetos son constructos vinculados con el marco categorial que permite su existencia, y es en este sentido en el que los objetos "llevan" intrínsecamente parte de su conceptualización. Por otra parte, dada la independencia que el marco categorial tiene para con lo subjetivo, es decir dada su objetividad, que en términos de Putnam no es sino la característica intersubjetiva que el marco categorial tiene, es posible sustentar la auto-identificación, sin que esto signifique el que puede darse en ningún momento a expensas de la mente y de ahí su relevancia.¹¹

1.1.6 Problemas y perspectivas

Sin duda alguna, una posición como la que recién hemos expuesto sugiere bastas problemáticas. De alguna u otra forma, problematiza la relación entre contexto de descubrimiento y de justificación desde el momento en que humaniza la conciencia trascendental kantiana y modifica la relación entre teoría y práctica. Al unisono, y por los mismos motivos, ello deriva también en problemas de racionalidad e irracionalidad, en tautologías lingüísticas que pudieran autoverificarse y en el consabido problema del relativismo, cuyo apareamiento con el subjetivismo ha incrementado (en términos casi fantasmagóricos) el criterio de los críticos.

¹⁰En particular, Putnam deriva este análisis al partir de la teoría de Referencia-similitud implicada por Berkeley; es decir, mediante la asunción berkeleyana de la inexistencia para cualquier tipo de entidades que no sean las mentales. Así que, preguntar si existe una relación entre la longitud de los objetos, y la longitud de la imagen mental resulta un absurdo y de ahí que Berkeley, extraiga en conclusión que nada puede ser similar a las sensaciones y a las imágenes salvo otras sensaciones o imágenes.

¹¹Dejaremos hasta aquí la evocación a Putnam debido a su por demás extraño intento por defender su teoría de la racionalidad ideal. El argumento que Putnam desarrolla en este sentido, es quizá parecido al de Davidson. Para los dos autores, todo marco categorial, todo paradigma, es, en principio, una instancia comunicativa, lingüística en el sentido amplio de la palabra; es decir, se trata de constructos públicos, intersubjetivos y, entonces, tratándose de instancias hechas con base en un proceso comunicativo -interno a la comunidad- estas mismas resultarían, en principio, comunicables. El argumento, hasta aquí, es una importante negativa a la dificultad de conocer la mente del otro. Sin embargo, Putnam lo lleva mucho más allá, hasta suponer que existen entre las culturas un vasto fondo de suposiciones y creencias acerca de lo que es razonable lo cual, de entrada, resulta mucho más fuerte. Es decir, no se sigue de suponer que cualquier concepción sobre el mundo es comunicable, el que existe, de hecho, el significado compartido sobre lo que es en sí lo razonable.

Sin embargo, lo que más nos interesa es la vinculación entre ontología y epistemología. Desde la perspectiva kuhniana, queda claro que no es posible ya la pregunta ontológica sino al partir de su vínculo con una epistemología particular.¹² dado que la pregunta por la existencia de ciertos entes, depende fortísimamente de una epistemología que dote tanto de existencia como de significado a los objetos.¹³ Asimismo, será evidente que el compromiso ontológico mínimo, representado por la asunción de existencia a un sólo ente llamado "mundo", resulta imprescindible cuando se pretende eliminar la posibilidad de caer en un "idealismo" tan burdo que nadie en sus cinco sentidos sería capaz de sostener. Es por ello que, aunque apresurados, podríamos presentar la siguiente conclusión: la ontología, sin epistemología, es en un sentido importante ciega; mientras que la epistemología a expensas del compromiso ontológico inicial, resulta vacía.

¿Por qué no, entonces, quedarnos hasta aquí, y declararnos definitivamente kuhnianos? Pues bien, resulta que buena parte de la obra de Kuhn se sostiene en una idea que, en particular, no es de mi agrado y que, además, ha dado mucho problemas a su implementación en ciencias sociales. Me refiero a la distinción entre ciencia "normal" y revolución científica.

A mi juicio, ésta misma puede ser entrapantada con la distinción supuesta por la sociología sistémica entre "reforma" y "revolución". En este sentido, lo presupuesto por la sociología es que los cambios al interior de un sistema cultural pueden separarse en dos grandes tipos o esquemas: reforma y revolución (mismos que corresponderían a ciencia normal y revolución en Kuhn). Así, una reforma es un cambio importante al interior de un sistema o estructura que, sin embargo, no significa el cambio total de éste mismo; es decir, no implica su abandono sino, antes al contrario, permite una cierta continuidad o, para decirlo con pocas palabras, aun después de la reforma el sistema o la estructura siguen siendo los mismos, aunque se trate de una versión corregida y aumentada. Una revolución, por ende, es un cambio que no admite esta continuidad; esto es, significa el pasar realmente de un sistema a otro completamente distinto.

Ahora bien, si es esto lo que Kuhn tiene en mente, y en buena medida así parece, entonces la crítica de Habermas podría aplicarse directamente tanto a su concepción de ciencia como a su distinción entre ciencia normal y revolución científica. El primer problema, según Habermas, es que

"una delimitación operativamente satisfactoria de los sistemas sociales resulta poco menos que imposible, no porque al hacerla choquemos con dificultades pragmáticas, sino porque la determinación de los límites de sentido contenidos simbólicamente trae consigo dificultades hermenéuticas que son de principio. Estos problemas de medida sólo podrían, a mi juicio, resolverse si dispusiéramos de una teoría general del lenguaje y de la comunicación lingüística. [...] [Sin embargo] es mucho más importante una segunda dificultad, que es asimismo una dificultad de principio y que no puede hacerse derivar de la variabilidad estructural comparativamente alta de las sociedades frente a los organismos. También Luhmann lo admite: 'La biología tiene un sistema de

¹² Incluso sobre la metafísica podría decirse, como Habermas, que mientras en un inicio se presentaba " [...] como la ciencia de lo universal, de lo inmutable y de lo necesario; en adelante sólo podrá encontrar un equivalente en una teoría de la conciencia que investiga las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios sintéticos universales." (op. cit. pág. 23)

¹³ Kuhn no explicita mucho lo que por "mundo" debe entenderse. Y ello puede explicarse ya sea por la vía del desconocimiento, algo que no debe descartarse, o bien por medio de la asunción de que poco puede decirse con respecto al mundo prescindiendo de lo que una epistemología en particular suponga acerca de él.

referencia empírico unívoco, de que carecen las ciencias sociales. Un sistema social no viene fijado, como un organismo, de una vez por todas en cuanto a su tipo. [...] un orden social, en cambio, puede experimentar profundas mutaciones estructurales sin abandonar su identidad y la continuidad de su existencia. [...] A consecuencia de ello en ciencias sociales falta también el bien perfilado problema empírico de la muerte [o revolución], que en biología sirve como criterio de supervivencia.' (Habermas, 1993, pág. 314-5)

Así, como lo señala inmediatamente, 'Hasta la fecha no se han logrado señalar presupuestos universales de la pervivencia de los sistemas sociales; ni tampoco pueden señalarse, porque tales presupuestos no son constantes.' (Habermas, 1993, pág. 316)

Como se ve, el primer problema al que Kuhn se enfrentaría es justamente la posibilidad de distinguir o delimitar claramente el sistema o la estructura en cuestión (i.e. que se entiende, por ejemplo, por la 'física newtoniana); puesto que los límites y, por ende, la composición interna del mismo dependerían, por un lado, del marco mediante el cual se pretenda su estudio (es decir, dependerían, muy al estilo de Kuhn, de la teoría que guía la investigación) y, por el otro, de una cierta dificultad para encontrar esta estructura pese a las variaciones o mutaciones que la misma va teniendo *in the long run*.

Así, tanto Kuhn como Luhmann deberían explicitar de antemano cuales son los elementos que constituyen la estructura y, por supuesto, mostrar la forma en la que cada uno de ellos se relaciona con los otros; lo cual, si bien no es un problema infranqueable, sí conlleva a una serie importante de discusiones, ya que siempre es posible vincular a una estructura primaria (como la ciencia) con una estructura mucho más amplia (como la sociedad o la economía) y transformar con ello la forma inicial mediante la transformación de los elementos y/o relaciones que la componen. Es, entonces, la relación organismo-entorno la que causaría los problemas.

Ahora bien, suponiendo que se logra identificar la estructura y establecer las relaciones con el entorno, un segundo problema será el de la posibilidad de marcar exactamente cuales cambios serán considerados revoluciones y cuales reformas, puesto que, de nuevo, siempre es posible, dependiendo de la forma mediante la cual fue delimitada la estructura, encontrar una serie de continuidades prevalecientes a las revoluciones o bien de rupturas en los momentos que, desde otra perspectiva, el cambio sería considerado una reforma (ciencia normal). Además, es importante destacar que incluso los criterios mediante los cuales se determina la muerte orgánica pueden, y de hecho han sido transformados (el paso de la muerte como paro cardíaco a paro cerebral es un buen ejemplo). Lo cual, sin duda alguna, podría ser aplicado a los criterios que determinan una revolución. O, en otras palabras, la determinación a-priori de los criterios de pervivencia o muerte resulta imposible.

Será evidente, ahora, que tanto la delimitación de la estructura como los elementos que serán considerados para el diagnóstico de una revolución dependen de la imposición de una cierta estructura jerárquica interna al sistema que permita la identificación. Lo cual, dicho sea de paso, resulta imprescindible si no se quiere llegar, mediante su holismo, a una visión tal que cualquier cambio en el sistema implique un cambio en todos los elementos del mismo. Sin embargo, parece que al interior de los sistemas científicos, en tiempos de ciencia normal, existen cambios importantes que, desde cierta perspectiva, no significan revoluciones científicas propiamente dichas, pero que tampoco representan únicamente aumentos cuantitativos o resoluciones de problemas subsidiarios. Es decir, se trata de

cambios que, si bien no trastocan los enunciados básicos, si lo hacen en términos de la practica, de enunciados completamente vinculados a los enunciados básicos e, incluso, en términos de la forma que sustenta la estructura. (el paso de Newton a Lagrange es un buen ejemplo). Así, si no se tiene dicha estructura jerárquica, entonces, uno se vería en la necesidad de asumir, por ejemplo, que los cambios en las practicas científicas de alguna u otra forma se traducen en cambios en los enunciados teóricos básicos, puesto que, de entrada, pueden suponer o manifestar cambios incluso a niveles ontológicos.

1.2 Incommensurabilidad, ontología y ética

Objecion contra la ciencia: este mundo no merece la pena de ser conocido

E. M. Curran.

No hemos sido los primeros en venir a criticar la distinción kuhniana entre ciencia normal y revolución. Ya Lakatos y Feyerabend se habian encargado de hacerlo en su momento, para construir, al partir de ahí, sus propias conclusiones con respecto a la lógica con que se construye el conocimiento científico. Desde luego, no vamos a reconstruir aquí ni la critica ni las ideas de Lakatos, porque los programas de investigación a los que se ampara nos producirían problemas mucho más graves que aquel del que venimos huyendo. Lo que haremos, entonces, es reconstruir la concepción feyerabendiana, pues nos ofrece, primero, un viaje muy similar de la epistemología a la ontología, y, asimismo, el recorrido de regreso. Además, Feyerabend es de los pocos que admiten el hecho de que cualquier discusión metodológica debe relacionarse con una serie de problemas éticos, y eso es de agradecerse.

1.2.1 Tensiones feyerabendianas

Muy bien, pero tratemos de entrar en razones:
¿Usted que prefiere, la zarzuela o el crimen?

Francisco Tarió

A juzgar por Feyerabend, el principio de proliferación (cuya expresión más álgida viene expresada en la sentencia *Todo vale*) asegura de manera definitiva el progreso ideológico de la humanidad:

"[...] no hay una sola regla –nos dice– por plausible que sea, ni por firmemente basada en la epistemología que venga, que no sea infringida en una ocasión o en otra. [...] tales infracciones no ocurren accidentalmente, [...] no son el resultado de un conocimiento insuficiente o de una falta de atención que pudieran haberse evitado. Por el contrario, vemos que son necesarias para el progreso."¹⁴ (Feyerabend, 1970, pág. 14)

¹⁴Es importante notar que la actitud de Feyerabend en torno al progreso es sumamente variable, y tanto, que ya para *Adiós a la Razón* abandona por completo cualquier pretensión por hablar de él: "Tampoco hablo de progreso porque yo crea en él o sepa lo que significa, sino con el propósito de crear dificultades a los

Así las cosas, toda la obra feyerabendiana pudiera ser leída como una constante apuesta a la proliferación de las más extremosas ideas, cuya base fundamental ha sido extraída, básicamente, aunque no sin ciertos desacuerdos pertinentes, del liberalismo al estilo de Mill. Sin embargo, el mismo Feyerabend parece apostar también por una praxis constreñida; y tanto, que ya desde 1980 convendría en la necesidad de constituir una policía que intervenga y restrinja la libertad de movimiento (cfr. 1980, pág. 160). A eso, en lenguaje común y corriente, suele llamarse vida democrática. Pero así, entonces, donde empiezan los problemas, puesto que la relación entre democracia y anarquismo¹⁵ no es fácilmente establecible e, incluso, pudiera pensarse que se trata de concepciones literalmente opuestas.

Desde luego no ha sido Feyerabend el primero en mezclar tradiciones que, a simple vista, no parecen tener nada en común o, peor aun, aparecen contrapuestas. La sola hipótesis que tenemos ahora acerca de como son los ciudadanos podría ejemplificarlo sobradamente, puesto que es, de facto, el resultado de un precipitado práctico de tres tradiciones diferentes: la republicana, la liberal y la democrática – cuyas incompatibilidades generan la mayoría de los conflictos públicos aun visibles en nuestros tiempos. Para decirlo rápidamente, al momento en que las tres tradiciones se mezclan, su desenlace es tal que suponemos que los individuos racionales son: 'en lo privado, egoístas e interesados, y en lo público, responsables y solidarios.' (Escalante, 1992, pág. 39).

Será evidente que de una contradicción como esta se sugiera rápidamente la tensión a la que se somete el individuo quien debe procurar la supervivencia al unisono en que debería de apearse a los intereses colectivos cada vez que se concibe como ciudadano. De ahí, pues, que nuestro problema ahora sea el indagar si el sujeto feyerabendiano padece o no de tensiones similares. En el caso anterior, el problema suele resolverse mediante la desvinculación de dos ámbitos: el público y el privado. No obstante, en nuestro caso, dicha distinción no serviría de mucho; a menos, claro, que se concibiera lo privado como estrictamente individual; con la salvedad de que esto produciría un problema todavía mayor, ya que de ahí al solipsismo hay sólo un paso que puede darse muy fácilmente. Es por ello que requerimos cambiar la distinción público-privado por una nueva: el espíritu (para distinguirlo, como después se verá, del tercer mundo popperiano¹⁶) y la praxis.

racionalistas, que son, pues, los amantes del progreso (utilizar una *reductio ad absurdum* no implica que el argumentante tenga que aceptar las premisas). Aunque, si me apuran un poco, es muy probable que lo que Feyerabend tuviera en mente al momento de escribir esta frase tenga más que ver con un progreso lineal (al estilo de los racionalistas) que con el progreso en términos de la pluralidad que era, finalmente, el que albergaba en *Contra el método*.

¹⁵No está de más advertir que ya en una nota añadida a finales de 1969 a *Contra el método*, Feyerabend hace un cambio importante en su concepción, a saber, su migración hacia el daladismo: 'Prefiero ahora la etiqueta de *daladismo* a la de *anarquismo*'. No hay mucha diferencia entre los dos modos de proceder *en el plano teórico*. Pero un *anarquista* está dispuesto a matar mientras que un *daladista* no haría daño a una mosca.' (Feyerabend, 1970, pág. 144; cfr. también, 1980 pág. 11 y ss.) El cambio es, quizá, explicable después de los acontecimientos de 1968 que, seguramente, impactaron en él como en la mayoría de sus contemporáneos; aunque, también, pudiera ser comprensible en términos de esta búsqueda por una práctica social limitada.

¹⁶Popper y sus seguidores distinguen entre el proceso sociopsicológico de la ciencia donde los errores abundan y las reglas se infringen constantemente y un 'tercer mundo' donde el conocimiento cambia de manera racional y sin interferirse con la 'psicología de masas', según la expresión del mismo Lakatos' (Feyerabend, 1970, pág. 128)

1.2.2 De como se conforma el espíritu.

Según hemos dicho Feyerabend aboga directamente por una libertad ilimitada en el terreno de las ideas (léase espíritu).¹⁷ Empero, este argumento (central en Feyerabend) no se sustenta únicamente, ni podría hacerlo, por medio de la revisión histórica a la que ya hemos hecho referencia. Y es que, como debe ser obvio, si se partiera exclusivamente de ella, podría objetarse todavía que del hecho de que, hasta ahora, toda epistemología haya sido transgredida, no se sigue - al menos no necesariamente- el que cualquier epistemología imaginable deba correr con la misma suerte.¹⁸ Lo que hay que mostrar, entonces, es no sólo que toda norma epistemológica ha sido violada sino que, de hecho, cualquiera que pudiera ocurrírsele a uno también lo será o, para decirlo con sus propias palabras, "No sólo las normas son algo que no usan los científicos: *es imposible obedecerlas*, lo mismo que es imposible escalar el monte Everest usando los pasos del ballet clásico." (Feyerabend, 1992, pág. 21)

Así, la proliferación aparece justificada por dos vías. Primero, por la vía epistemológica cuyos elementos (la teoriedad de los hechos, la incommensurabilidad de las teorías y la multivocidad de los acontecimientos) pueden encontrarse directamente en la crítica que él mismo esboza frente al tercer mundo popperiano. Más tarde, lo hará por una vía sociológica cuyo matiz definitivo queda plasmado en una muy certera revisión de qué es lo que, en todo caso, hace superior a la ciencia (en particular, la creación de los estándares y la vinculación entre ciencia y Estado que, para decirlo brevemente, no es otra cosa que el problema del poder). Como ya es natural en nosotros, empezaremos por el principio.

1.2.2.1 Justificación epistemológica.

Una de las ideas cardinales que permiten a Feyerabend optar en favor no sólo de la pluralidad sino también de la contrainducción es que "[...] la evidencia relevante para la contrastación de una teoría T a menudo sólo puede ser sacada a la luz con la ayuda de otra teoría T₁ incompatible con T." (ibidem, pág. 21. Y, en ello, seguramente podría sustentarse buena parte de su argumento pluralista. (cfr., en especial, 1983.) No obstante, Feyerabend llegará mucho más allá para su justificación:

"En un análisis más ajustado, dice, encontramos incluso que no hay "hechos desnudos" en absoluto, sino que los hechos que entran en nuestro conocimiento se ven ya de cierto modo y son por ello *esencialmente teóricos*." (ibidem, pág. 11, énfasis añadido)

Esta teoriedad de los hechos fortalece, evidentemente, su posición puesto que, al partir de ella, puede prescindir de la búsqueda por una verdad absoluta que explique o represente a

¹⁷N.B. que Feyerabend llega a asumir que la libertad absoluta no es posible dado que un cambio revolucionario conlleva directamente al establecimiento de un nuevo *status quo*. No obstante, prescindiremos de esta idea en nuestro análisis puesto que aparece una sola vez en *Contra el método* y no vuelve a ser mencionada en ninguna otra parte. Además, si se toma a cuenta toda su crítica a la ciencia normal (cfr. 1967) se verá fácilmente que tenemos cierta justificación por hacerlo.

¹⁸En última instancia, siempre es posible apelar a que lo que realmente falta es encontrar ese conjunto indiscutible y estable de principios

una realidad unívoca y preestablecida a cualquier epistemología. Asimismo, y como consecuencia, puede adoptar la pluralidad, sin contradicciones, como la metodología que mejor le va al trabajo científico. A juzgar por el autor:

‘La lección para la epistemología es esta. No trabajar con conceptos estables. No dejarse seducir pensando que por fin hemos encontrado la descripción correcta de “los hechos”, cuando todo lo que ha ocurrido es que algunas categorías nuevas han sido adaptadas a algunas formas vivas de pensamiento, las cuales son tan familiares que tomamos sus contornos por los contornos del mundo.’ (ibidem, pág. 36, énfasis añadido)

Dado que ‘Los cambios de ontología [...] van acompañados frecuentemente de cambios conceptuales’,¹⁹(ibidem, pág. 106) esto es, debido a que el trabajo científico de alguna u otra forma realmente construye los eventos, objetos y relaciones que pretende describir, no resulta mayor problema el asumir directamente una noción en particular, a saber, la incommensurabilidad de las teorías. Noción que jugará un papel fundamental tanto en su crítica al modelo popperiano, en especial, y a la epistemología, en general; como en su anarquismo epistémico.²⁰ La incommensurabilidad, como tal, sugiere la inexistencia de una base común (un lenguaje diríamos) que permita la evaluación y la comparación de dos teorías; obviamente si son incommensurables. Sin embargo, en Feyerabend cobra, además de este, un significado todavía más drástico que, en resumidas cuentas, aparece así:

‘La elección a favor de la ciencia se basa en nuestras preferencias y no en argumentos; preferencias y no argumentos son los que nos conducen a dar determinados pasos dentro de la ciencia (lo que no significa que estas decisiones tomadas sobre la base de preferencias no aparezcan envueltas y completamente cubiertas de argumentos, de la misma manera que un buen trozo de carne puede aparecer rodeado y completamente cubierto de mocos).’ (Feyerabend, 1985, pág. 16)

Como lo avizorará rápidamente el lector, de éstas y otras frases por demás similares se desprenden, casi en el acto, la mayoría de las acusaciones de irracionalismo que son tan comunes como las mismas citas. No obstante, lo dejaremos por lo pronto hasta aquí, pues volveremos sobre ello antes de que el lector pueda darse cuenta.

Una segunda justificación para el pluralismo, aparece tras el percatarse de la multivoacidad y la complejidad de los hechos:

‘La historia en general, y la historia de las revoluciones en particular dice citando a Lévin - es siempre mas rica en contenido, mas variada, más multilateral, más viva y sutil de lo que incluso el mejor historiador y el mejor metodólogo pueden imaginar.’ (Feyerabend, 1970, pag. 7) ‘‘Accidentes y coyunturas y curiosas yuxtaposiciones de eventos’’ son la sustancia misma de la historia, y la complejidad del cambio humano y el caracter impredecible de las últimas consecuencias de cualquier acto o decisión de los hombres, su regalo más sobresaliente.’ (idem)

¹⁹ Aunque no lo diga explícitamente, tomese por seguro que aceptaría el que la conversa resulte igualmente válida.

²⁰ No es ningún exceso de interpretación el nuestro, cuando hemos dicho que la incommensurabilidad implica directamente la imposibilidad del tercer mundo popperiano puesto que es el mismo quien lo ha dicho directamente: ‘No hay necesidad de argüir que la ciencia tal como la conocemos puede diferir de su sombra en el tercer mundo precisamente en aquellos respectos que hacen posible el progreso. Porque el modelo popperiano de acercamiento a la verdad se viene abajo aun si nos limitamos enteramente a las ideas, se viene abajo porque existen teorías incommensurables.’ (ibidem, pag. 105)

Es por eso que el mejor de los científicos es aquel que resulta capaz de "dominar todas las formas y aspectos de la actividad social" —y asimismo— [debe ser capaz de entender y aplicar no sólo una metodología en particular, sino cualquier metodología y variación de ella que pueda imaginar]. (ibidem, pág. 8) Lo precitado, empero, no refiere únicamente al carácter de la vida social pues, del mismo modo,

"Las condiciones externas" escribe con Einstein "que se manifiestan por medio de los hechos experimentales, no le permiten [al científico] ser demasiado estricto en la construcción de su mundo conceptual mediante la adhesión a un sistema epistemológico. Por eso tiene que aparecer ante el epistemólogo sistemático como un oportunista poco escrupuloso [...]" (idem).

Según puede verse, esta segunda justificación de la pluralidad responde directamente al carácter intrínseco de los acontecimientos y, por tanto, repercute en la relación que el sujeto cognoscente pretende establecer con estos. De ahí, pues, que el anarquismo se convierta en una apuesta por la ruptura de esa estricta simplificación de la vida social o de las condiciones externas, al partir del intento por circunscribirlas a una serie limitada de principios invariables, estáticos. Asimismo, se convierte en un intento por dotar al trabajo científico de tanto error, caos y complejidad como los que la vida y la mente de sus creadores tengan, porque,

"Teniendo en cuenta su grande y difícil complejidad, estos episodios deben ser abordados con el cariño de un novelista por los caracteres y por el detalle, o con el justo eschimismo por el escándalo y las sorpresas; deben ser abordados con una visión profunda de la función positiva tanto de la fuerza como de la debilidad, de la inteligencia como de la estupidez, del amor a la verdad como de la voluntad de engañar, de la modestia como del orgullo, más que de los crudos y risiblemente inadecuados instrumentos del lógico." (ibidem, pág. 10)

1.2.2.2 Justificación sociológica

Ya desde *Contra el método*, Feyerabend asimilaba como parte fundamental de su crítica al racionalismo científicista que si algo juega un papel en la construcción de la ciencia es justamente su actividad política:

"Incluso los racionalistas más puritanos se verán forzados entonces (i.e. cuando "[...] las viejas formas de argumentación se hacen demasiado débiles para servir como causa [...]"] a dejar de razonar y a utilizar, por ejemplo, la *propaganda* y la *coerción*, no porque alguna de sus *razones* haya dejado de ser válida, sino porque las *condiciones psicológicas* que las hacen efectivas, y capaces de influir sobre otros, han desaparecido." (ibidem, pag. 16)

Así, puede encontrarse en todo el texto una impresionante serie de citas en las que Feyerabend intenta mostrar la trascendencia que la propaganda, el lavado de cerebros y demás artilices políticos tienen en el desarrollo del conocimiento: lo que, de alguna forma, pudiera resumirse diciendo que "la voz de la razón" no es sino un *post efecto* causal del entrenamiento recibido." (ibidem, pág. 17)

Sin embargo, este mismo argumento toma mucho mayor presencia unos años después; que es cuando se percata, por un lado, de que el predominio científico se deriva directamente de que toda alternativa es juzgada con base en los estándares científicos y, por

el otro, cuando arremete contra la institucionalización de la ciencia y sus vínculos directos con el estado. El primero de estos dos argumentos es, tal vez, el más novedoso y es por ello que citamos *in extenso*:

'Los intelectuales liberales son también "racionalistas". Están plenamente convencidos de que solo los procedimientos inherentes al racionalismo occidental son idóneos para estructurar una democracia. Y, puesto que el racionalismo y la ciencia son hoy prácticamente indistinguibles, de ahí se sigue que los liberales construyen la democracia especialmente sobre una concepción del mundo racional-científica.'

'Este lado intolerante del liberalismo - continúa - apenas si es alguna vez mencionado, mucho menos, por lo tanto, comentado. Y la razón es que filósofos, etnólogos, teólogos e historialores de las ideas han elaborado interpretaciones de la religión y el mito que les prestan una aparente seriedad sin la cual chocarían con la ciencia. Estas interpretaciones se centran en el significado psicológico, la función social, el temperamento existencial de una cultura, prescindiendo de sus implicaciones ontológicas: oráculos, danzas de la lluvia, determinados métodos de tratar el cuerpo, todos ellos expresan las necesidades psíquicas de los miembros de una sociedad, funcionan como materia adhesiva que mantiene unida a una sociedad, ponen al descubierto estructuras fundamentales del pensar humano, pueden incluso conducir a una conciencia cada vez más clara de la dependencia mutua de los hombres entre sí y con la naturaleza, pero no proporcionan ningún saber sobre determinados nexos específicos que pudiera conducir al descubrimiento de acontecimientos remotos, a la producción de la lluvia, a la curación de enfermedades. La mayoría de las veces este acentuar lo subjetivo y sociológico no es algo intencional, sino una simple consecuencia de las tendencias subjetivistas y antimetafísicas actuales.' (Feyerabend, 1980, pág. 62-63)

El segundo de los argumentos, por su parte, es mucho más simple y evidente. La idea central refiere a la alianza, insana para Feyerabend, entre ciencia, racionalismo y capitalismo, según la cual, 'La búsqueda de la verdad y/o el conocimiento de los hechos tal y como están definidos por la ciencia y el racionalismo científico, que desempeñan un papel tan relevante en su retórica (y quizá también en vida), son importantes para todos [...]' (ibidem, pág. 65) o 'Para decirlo de una manera breve pero no incorrecta: *actualmente la ciencia no es superior a otras ideologías gracias a sus méritos, sino porque el show está preparado a su favor.*' (ibidem, pág. 112)

Como es evidente, o al menos así debería serlo, toda esta argumentación desemboca directamente en una tesis que, además de anarquista, es francamente relativista.²¹

1.2.3 Relativismo

Si bien es cierto que la posición relativista de Feyerabend es por demás extrema; a grado tal que se permite asumir que '[...] todas las opiniones son igualmente verdaderas aunque no

²¹Pueden concebirse, en Feyerabend, dos tipos de relativismo. El primero, que es además el más común, supone que las reglas, métodos y principios epistemológicos se derivan de una cultura en particular o, sencillamente, que la verdad es siempre una verdad contextualizada. Mientras tanto, el otro, supone básicamente la circunscripción de la metodología al estudio de casos: 'Así pues, cuando alguien me pregunta en general qué es lo que debe hacer un investigador, mi respuesta es: "¿qué investigador?, ¿cuál es su problema?", ¿con qué medios cuenta?, ¿quiénes son sus colaboradores?', etc., y si no recibo ninguna contestación a estas preguntas yo tampoco puedo responder a la cuestión que se me ha planteado excepto diciendo "todo es posible", pues verdad que vistas así las cosas, en abstracto, todo puede suceder.' (Feyerabend, 1985, pág. 155) Para no conflictuarnos, ni nosotros ni el lector, será únicamente sobre el primero que extenderemos nuestro análisis.

todas sean igualmente queridas [...]; no lo es menos que el mismo establece una serie de limitaciones importantes en el sentido de la validez que cada una de las opiniones pudiera tener.²²

En primer término,²³ parece que hay una especie de enriquecimiento conceptual que juega un papel importante en este sentido aunque, no está de más el decirlo puesto que podría evitar algunas confusiones, ello poco o nada tiene que ver con el aumento de contenido empírico al estilo popperiano.²⁴ Como tal, el enriquecimiento conceptual es concebido al partir de la dialéctica hegeliana. Tras este proceso,

‘Conceptualmente hablando, llegamos a ‘un nuevo concepto que es más elevado, más rico, que el concepto que le precedió, porque ha sido enriquecido por su negación u oposición, contiene al que lo precedió *así como a su negación*, siendo la unidad del concepto original y su oposición.’ (Feyerabend, 1970, pág. 32, énfasis en el original)

Como puede verse, esta modalidad se presenta como una seria restricción para la pluralidad y el principio del ‘todo vale’, pues delimita el movimiento conceptual con base en una muy particular perspectiva (la dialéctica hegeliana) y, asimismo, resalta una compromiso importante en términos de la selección de las opciones que resultan dignas de ser tomadas a cuenta pues, bien a bien, la búsqueda por la pluralidad (vía la contraducción) es la del enriquecimiento conceptual que, ya de últimas, conlleva también a un enriquecimiento de la realidad (por medio de la relación concepto-objeto que ya hemos presentado).

Un segundo elemento que, en definitiva, juega el papel fundamental entre las delimitaciones que pudieran ponerse al relativismo es la coherencia, ésta misma, aparecerá en su descripción de la incommensurabilidad y en su negación a que, de ahí, pudiera derivarse un solipsismo exacerbado. Como el mismo lo remarea, no se está apelando (con la incommensurabilidad) a la imposibilidad de refutar cualquier teoría. Esto es, que el presuponer que la percepción e, incluso, la ontología se derivan directamente de cierta perspectiva, no implica llevar las cosas hasta el punto en que toda perspectiva pueda autoverificarse:

‘Las teorías incommensurables pueden, pues, ser *retatadas* por referencia a sus respectivos tipos de experiencia, es decir, descubriendo las *contradicciones internas* que sufren. [aunque] Siis *contendias* no pueden ser comparadas, ni es posible hacer un juicio de *verosimilitud* excepto dentro de los confines de una teoría en particular.’ (ibidem, pag. 119, énfasis añadido)

Finalmente, hay también una importante apreciación de Feyerabend en términos de la racionalidad (siempre y cuando se entienda por racionalidad la posibilidad de dar razones

²²Debo aclarar que estos límites están en *Contra el método*, por lo que sería importante esudriñar hasta que punto perviven en sus últimos trabajos.

²³ Si siguiéramos exclusivamente la argumentación de *Contra el método*, podríamos haber incluido al Progreso como uno de los matices esenciales. Sin embargo, ya hemos hecho notar que la posición con respecto a este es un tanto ambivalente.

²⁴Hasta cierto punto, aunque no lo tratamos directamente aquí, es importante ver que el enriquecimiento conceptual puede justificarse también por la vía de la contraducción y, en particular, al partir de aquella asunción que ya habíamos presentado, a saber, que ‘una evidencia relevante para la contrastación de una teoría T’ a menudo sólo puede ser sacada a la luz con la ayuda de otra teoría T’ incompatible con T’.

para creer en algo). Una y otra vez, como ya lo dijimos, repite que la elección de cierta teoría, cosmología o epistemología en particular puede llegar a ser también una cuestión de gusto y que, sin embargo, estas mismas no quedarían completamente fuera del alcance de la argumentación. "Todo poeta digno de tal nombre – dice – compara, mejora, arguye hasta que encuentra la formulación correcta de lo que quiere decir. ¿No sería maravilloso que este proceso libre y entretenido jugase también un papel en las ciencias?" (Feyerabend, op. cit., pag. 121) Así, aunque el proceso sea libre y entretenido, lo que importa es que se trata de una ludicidad constrañida por la argumentación, en donde los límites son precisados, al parecer, por el entorno social.

"El argumento en favor de la proliferación muestra que [...] Es posible *conservar* lo que puede llamarse la libertad de creación artística y *utilizarla al máximo*, no como una vía de escape, sino como un medio necesario para *descubrir* y *quizás incluso cambiar* las propiedades del mundo en que vivimos. Esta coincidencia de la parte (hombre individual) con el todo (el mundo en que vivimos), de lo puramente subjetivo y arbitrario con lo objetivo y legal, es para mí uno de los más importantes argumentos en favor de una metodología pluralista." (ibidem, pag. 22)

1.2.4 La ludicidad del espíritu

Para estas alturas, no debe ser ninguna sorpresa el que estableceríamos que, en definitiva, el interés central de Feyerabend es la búsqueda de una racionalidad menos seria, más lúdica, reflejada, por ejemplo, en su reconstrucción del Galileo de Brecht: "Galileo es varonil, sensual, impulsivo, agresivo, curioso en extremo – casi un *voyeur* –, un hombre insaciable tanto física como intelectualmente y un *Showman* nato. Cuando se levanta el telón lo encontramos medio desnudo, disfrutando de su baño matinal, de su desayuno y de su conversación sobre astronomía, todo al mismo tiempo. Para él pensar es un quehacer placentero, casi libidinoso; el juego de las manos en los bolsillos de los pantalones mientras piensa, juego que expresa la naturaleza emocional de este pensamiento, "se acerca a lo obsceno"." (efr. 1995)

Esta ludicidad tiene, sin duda, importantes vínculos con la humanización del conocimiento.²⁵ Se trata, por un lado, de la vinculación de la ciencia con el arte. Pero, por el otro, de la búsqueda y la apuesta por devolverle, incluso al lenguaje, una dimensión mucho más humana. (efr., por ejemplo, su crítica a Masters y Johnson, 1970, pág. 131). Así las cosas, lo que Feyerabend presenta es un mundo de las ideas que, a diferencia del popperiano, está colmado de toda clase de sentimientos, pasiones, contradicciones y, en fin, todo aquello que cabe en la "psicología de las masas". Sin embargo, si por esta vía se busca una liberación intelectual del hombre, por la del relativismo se buscará una sociedad libre o, en suma, democrática.

²⁵Una de las expresiones más importantes de esta humanización la encuentro directamente vinculada con las influencias que la estética del absurdo imprimió en él, sin embargo, la sola elucubración de esto nos llevaría, por lo menos, el triple de páginas que las que ya de por sí llevamos; lo que, a fin de cuentas, no sería más que extender más el sadismo que ya para estas alturas debe estar padeciendo nuestro lector.

1.2.5 El mundo de la praxis

Al partir de la crítica a la ciencia que ya hemos esbozado, Feyerabend puede permitirse el poner en duda el papel de los expertos en una sociedad libre.

‘En una democracia, dirá el mismo, cada ciudadano tiene derecho a leer, escribir y propagar lo que le dé la gana. Si está enfermo, tiene derecho a que le traten como el prefería, a que le traten curanderos si cree en ellos, o doctores en medicina científica si la ciencia le ofrece más confianza. Y no sólo tiene derecho a adoptar determinadas ideas, a vivir de acuerdo con ellas, y a pagarlas como individuo, sino que también puede formar asociaciones que apoyen su punto de vista si es capaz de financiarlas o encuentra gente que esté dispuesta a apoyarlas económicamente. Al ciudadano se le concede este derecho por dos razones: primero, porque todo el mundo debe tener la posibilidad de perseguir lo que considera que es verdadero o que es el comportamiento correcto; en segundo lugar, porque el único medio para llegar a un juicio provechoso acerca de lo que debe considerarse verdadero, o correcto en cuanto método, es familiarizarse con el mayor número posible de alternativas. Las razones para ello fueron expuestas ya en el libro inmortal de Mill *De la libertad*. No hace falta añadir nada más.’²⁹ (Feyerabend, 1980, pág. 76)

El argumento, sin embargo, llega mucho más allá, hasta la democratización absoluta de la labor científica, al grado en que la gente pudiera participar en decisiones centrales, como la aceptación o no de la teoría darwiniana como la explicación más plausible de la evolución:

[...] las escuelas y facultades universitarias están financiadas por los contribuyentes. Por eso tienen que someterse al juicio de los contribuyentes y no al de los muchos parásitos intelectuales que viven del dinero público. Si los contribuyentes de California quieren que en sus universidades se enseñe yudá, medicina popular, astrología o las ceremonias de la danza de la lluvia, entonces las universidades tienen que hacerlo (se entiende: *ley estatales*. Las Universidades privadas pueden seguir enseñando Popper o Von Neumann), si no se les ocurre otra cosa mejor, Agassi.’ (Ibidem, pág. 122)

Como es lógico, esta participación de los no científicos imprime una seria limitación en términos del relativismo puesto que la justificación de la opción que ha sido digna de ser tomada a cuenta se derivaría de, o resultaría de un proceso democrático en el que los no especializados participan de alguna u otra forma. Es importante remarcar aquí que, aunque la participación de los inexpertos se deriva de una u tanto utópica constitución de una sociedad madura, Feyerabend no explicita gran cosa en lo que respecta a la forma en la que sería llevado dicho proceso. A lo más dice que:

‘Cuando el asunto de que se trata es importante, ya sea para un grupo pequeño o para la sociedad entera, entonces ese juicio tiene que someterse a la revisión más concienzuda. Unos comités de profanos, legítimamente constituidos, deberán examinar si la teoría de la evolución está realmente tan

²⁹ Aunque Feyerabend sea muy claro aquí con respecto a su adopción del liberalismo, es importante destacar que en el mismo libro, pero no en el mismo artículo, deslindará parte de su concepción de este último: ‘De Mill he aprendido mucho, pero de todas maneras todavía hay grandes diferencias. En primer lugar, Mill dice que su ‘concepción’ solo es válida para hombres maduros, y hombres maduros son para él los que han pasado ya por una educación intelectual, es decir, por una educación en el sentido de Mill. En esto yo estoy en contra. Si los hombres se han hecho adultos – de la forma que sea-, entonces lo que hay que hacer es escucharlos.’ (1985, pág. 158)

bien fundamentada, como los científicos pretenden hacernos creer y si es conveniente que se enseñe en nuestras escuelas como la única interpretación aceptable acerca del origen del hombre. También tendrán que analizar si la medicina científica se merece su situación privilegiada como autoridad teórica y su facilidad de acceso a los medios económicos o si los métodos curativos no científicos son superiores a ella; tendrán que examinar si los test psicológicos son medios adecuados para juzgar la conciencia humana.' (ibidem, pag. 90)

Ya para estas alturas, es cuando Feyerabend analiza la posibilidad de constituir una policía que se encargue de contener la libertad de movimiento, pero no la libertad de pensamiento. Sin embargo, el problema evidente que tiene todo esto es que Feyerabend no se está tomando con demasiada seriedad un punto que, un poco antes, cobraba relevancia definitiva; el poder.²⁷ Tanto la policía como los comités suponen una cierta capacidad (un poder podríamos decir) cuyo vínculo con una ideología en particular no puede menospreciarse. Para decirlo en pocas palabras, la única forma de evaluar *concienciadamente* la teoría de la Evolución es, bien a bien, ser especialista en ella.²⁸

Lo que de esto importa, en última instancia, es el tipo de sociedad al que Feyerabend está apelando. Se trata, básicamente, de una sociedad en la que sus individuos maduran por la vía de la toma de decisiones: 'La madurez es más importante que el saber especializado y consiste en algo que se debe perseguir también cuando este proceso entra en conflicto con las delicadas y espirituosas charadas científicas.' (ibidem, pag. 77) La proliferación, entonces, se introduce como el mecanismo para 'hacer frente a la tiranía de la opinión' (Feyerabend, 1970, pág. 26), para 'trascender una etapa intermedia accidental de nuestro conocimiento' (ibidem, pag. 27), para procurar el ejercicio de las facultades humanas mediante la elección (cfr. pag. 24) y, finalmente, para alcanzar un desarrollo progresivo y multilateral;²⁹ puesto que cualquier estabilidad prolongada, trátase de ideas e impresiones susceptibles de contrastación o de conocimiento básico que no se está dispuesto a abandonar, indica un fracaso puro y simple para la razón o, para decirlo con Hegel, ya que 'Cuanto más sólido, bien definido y espléndido es el edificio erigido por el entendimiento, más imperioso es el deseo de la vida [...] para escapar de él hacia la libertad'. Debemos procurar no perder nuestra capacidad de hacer tal elección.' (ibidem, pág. 122)

²⁷ Quizá esta cita sirva para aclarar en algo la idea general que Feyerabend tiene con respecto a la vinculación entre praxis y espíritu, así como en términos del significado de este último problema: 'Desde luego, nosotros nunca actuamos sin pensar, pero las ideas que usamos al actuar han superado el test de la práctica; han sido modificadas por ensuciamos, deseos, sueños, de quienes participan en la acción, lo que significa que han absorbido una gran parte de la *subjetividad* de los agentes.' (1992, pág. 79)

²⁸ Aunque, por otro lado, no hay que menospreciar que el tipo de decisiones a las que Feyerabend apela, si bien no se toman con toda conciencia, sí se toman todos los días.

²⁹ 'La unidad de opinión -dice con Mill- no es deseable, salvo que resulte de la más libre y completa comparación de opiniones opuestas, y la diversidad no es un mal, sino un bien [...]' (citado por Feyerabend, 1970, pag. 24)

1.2.6 Transcendentalismos

La vida -que está en nosotros y alrededor nuestro y que tratamos de espantarla a manotazos como si fuera una mosca.

Francisco Tarío

No debe ser ninguna sorpresa para el lector, supongo, el venir a afirmar aquí que dos de las obras de mayor envergadura en la filosofía contemporánea hicieron lo suyo y de las suyas gracias, justamente, a su exquisitez irónica. Primero Nietzsche; cuya magnificencia en la mordacidad está más allá, mucho más allá del bien y del mal; en el origen, quizá, de la tragedia. Cínismo categórico el suyo, que le llevo no sólo a ser uno de los más grandes críticos del pensamiento kantiano sin siquiera haber hojeado al filósofo de Königsberg sino a morir en 1900, entre eso que algunos llaman desenlaces y comienzos, para problematizar así a cualquier historiografía que pretenda la subdivisión del pensamiento por la vía de los almanaques. Y, 62 años después, Feyerabend. Autor ineludible desde la publicación de *Contra el Método*. Pero, también, autor condenado desde la página 20 del mismo libro³⁰ en la que aparece por primera vez la frase que le valió ser lanzado a la hoguera del racionalismo: años infernito en el que se cocinaban las metodologías al calor de las cenizas metafísicas, de preferencia heideggerianas.

A los dos, es cierto, los aglutina el mismo ánimo. Ese terminar la página no con la soberbia o la solemnidad del *Quod erat demonstrandum*,³¹ sino con un guiño y una mueca a medias que, finalmente, provocan en su interlocutor más emociones que argumentos: arrebatos fóbicos, desencuollos nostálgicos, frenesís intermitentes e inapagables o, para decirlo más vividamente, derrames biliares en cualesquiera de sus tonalidades, ya sea negra, amarilla o blanca (que es, seguramente, la que se segrega cuando lo que hay es esperanza³²).

Sin embargo, tanto en uno como en otro hay algo más profundo que el puro sarcasmo. Existe, primero, una suerte de presagios, augurios de un velorio reservado para las omnipotencias omnipresentes. A Nietzsche, todavía le dio tiempo para dar cuenta de Dios, para sentenciar su muerte y cobrarle todas y cada una de sus fechorías mediante la más grande sustitución homeocéntrica; amen que, para hacerlo, tuviera que valerse del prefijo "super-". Feyerabend llegó tarde como para tener que vérselas con el de los altares. "Dejad que los muertos entierran a los muertos", dicen. Pero llegó, justo a tiempo, para sentenciar un "Todo vale" que anunciaba exactamente lo mismo; a saber, la humanización de un ámbito en el que la expertez comenzaba ya a colindar con lo supranatural. Les es común, además, una fecunda apuesta por la irracionalidad que resultaría incomprensible si se pasan por alto los presagios que les fueron propios.

³⁰En la versión castellana.

³¹Hasta donde entiendo, que no es mucho, sólo Lakatos se animó a terminar así uno de sus artículos (cf. Lakatos, en Lakatos y Musgrave, pág. 455 y ss.). Y aunque es probable que la mayoría de sus contemporáneos no lo haya hecho únicamente por la modestia, usualmente falsa, que ya implica en el trabajo académico; fómese por seguro que ganas no les faltaron (si no me cree y gusta verificarlo basta con leer o, seguramente, con recordar a Popper).

³²Si no es así, entonces, nos han cometido un gran fraude con aquello de que el blanco de la bandera la simboliza.

Como era previsible, la reacción fue tan enconada y emotiva, tan 'irracional' como las mismas críticas se supone que fueron - lo que, dicho sea de paso, no es sino otra forma más de corroborar que hasta los racionalistas tienen su corazoncito. A Nietzsche le esperaban no sólo las acusaciones de sacrilegio sino, peor aun, las implicaciones, aunque en retrospectiva, en la fundamentación del pensamiento nazi: así es que así puede llamársele a una atrocidad como esa. A Feyerabend, mientras tanto, le cayó encima la reconfirmación de andar propagando las tinieblas de la irracionalidad y las incongruencias del relativismo en una era que, por fin, había logrado despojarse de su inocencia.³³

En este sentido, lo importante, lo realmente importante es qué se entiende por la diada racionalidad-irracionalidad. Si irracionalista significa que uno apuesta a que no hay forma de establecer una racionalidad algorítmica o que a uno le da por andar mezclando las cosas 'serias' con las que se derivan de la psicología de masas, entonces, la acusación está bien hecha; aunque muy fácilmente se convierta en un elogio tan sólo porque, como ha dicho y dicho bien el mismo Feyerabend, [...] el hombre no tiene por qué ser sólo un animal racional. En todo caso no fue destinado a ser castrado y puesto aparte.' (1970, pág. 140). Pero si lo que quiere mostrarse es que el irracionalista es incapaz de distinguir entre una pieza poética y un conjunto de gruñidos. Si lo que significa realmente es que no se tiene esta posibilidad, dado lo extremoso de la proliferación aunado a un individualismo extremo, entonces, sí parece un problema realmente grave.

Ya desde *Contra el método*, Feyerabend aclaraba que la proliferación intra individual conducía a la personalidad múltiple. (cfr. pág. 149-50) Pero es evidente que esto no basta porque su individualismo, a veces exagerado, pudiera conducir, quizá no a la esquizofrenia, sino a los lingüistas privados que, como ya se sabe, son la lapida constante de los relativismos individualistas. Así las cosas, aunque en una gran cantidad de pasajes parece conglumar con la idea de una especie de coherencia 'natural' que, en cierto sentido, delimitaría la pluralidad y permitiría evitar el que ésta misma devenga en un caos absoluto:

'No hay necesariamente que temer que nos veamos conducidos al caos por la menor atención a la ley y el orden de la ciencia y la sociedad que conlleva la utilización de filosofías anarquistas. *El sistema nervioso humano está demasiado bien organizado para eso*' (Feyerabend, 1993, pág. 13).

El problema sigue siendo importante de analizar, puesto que resulta presumible que su única solución devenga por la vía de los sistemas culturales.

A todo esto, y ya para concluir, es importante destacar que Feyerabend inicia y sustenta la mayoría de sus ideas al enfatizarlas con una búsqueda por la liberación 'integral' del ser humano pues, como él dice, 'El método científico es una parte de una teoría general del hombre.' (ibidem, pág. 25) Y aunque poco haya dicho acerca de lo que entiende por esta 'teoría general' o por los valores de la humanidad³⁴ a los que alude con frecuencia-, lo único en claro, independientemente de esto mismo, es que se trata en definitiva de una obra

³³Espero que sea evidente, tan sólo para no entrar en detalles, que la distancia que media entre las sentencias no es otra que la que pudiera encontrarse entre los dioses a los que se postran sus acusadores. La irracionalidad es el pecado manifiesto de estos últimos siglos mientras que el relativismo ha sido expuesto como un dejón del romanticismo en el que se han perdido, entre otras cosas, la prolijidad poética.

³⁴'Pero si consideramos los intereses del *hombre* y, sobre todo, la cuestión de su libertad (libertad del hambre y la desesperación, de la tiranía de mecanismos, sistemas de pensamiento *no* la académica 'libertad de la voluntad'), entonces estamos procediendo de la peor manera posible.' (ibidem, pág. 98)

utópica y, como tal, su problema será siempre la implementación práctica. Por supuesto, uno siempre puede desechar las utopías mediante la famosa aseveración de que los sueños, sueños son. Pero también, si se lo quiere, es posible conservárlas cuando a lo antedicho se contesta que, al menos en algún momento, la vida también es sueño.

1.3 A manera de conclusión.

Básicamente, lo que nos interesaba mostrar al lector es que toda disputa metodológica, en este caso historiográfica, contiene una seria preocupación ontológica que, de nuevo para el caso, viene representada por la noción de acontecimiento histórico. Es por ello, que cuando se pretende esta malograda distinción entre lo ficticio y lo verdadero, lo que se evoca es un acontecimiento que, en términos ontológicos, debe entenderse como aquello que realmente se ha producido en el pasado y que, por lo mismo, puede ser considerado independiente de la construcción y la reconstrucción que el trabajo histórico pudiese significar. Se entiende, asimismo, que es producto de la actividad de agentes humanos que vivieron en tiempos precedentes al nuestro y que, justo por eso, genera una alteridad contricante, una diferencia absoluta que entorpece la capacidad de comunicación con ellos, quedando así el trabajo del historiador en un tipo de traductor especializado. No será sino hasta entonces, cuando su epistemología, *prima facie*, pueda, o bien, atribuir la singularidad al hecho (nueva alteridad pertinente entre los mismos acontecimientos que imprimiría desviaciones frente a cualquier modelo), o bien, suponer que existen una serie de leyes o modelos con carácter heurístico y predictivo que permiten su inclusión en procesos generales.

El problema, empero, queda siempre en términos de la valoración de aquello que debe ser considerado un hecho histórico. Es decir, que aún suponiendo que existiera un consenso explícito, un periodo de ciencia "normal" en términos kuhnianos, seguirían siendo los objetos históricos mismos los que obligarían a que la labor de la historia se presentara como una labor hermenéutica. O, para decirlo con Heidegger, en la historia "[...] no es, por ejemplo, lo primario filosóficamente una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfico, pero tampoco la teoría de la historia como objeto de la historiografía, sino la exégesis de los seres auténticamente históricos, en punto justamente a su historicidad." (citado por Ricoeur, 1981, que es citado por Pérez Cota, P.S., pág. 9) Una crítica en este sentido, por tanto, rehuirá no sólo a la atomización del acontecimiento o a su no tan mal lograda puesta bajo el espíritu nomológico, sino también a la estipulación del acontecimiento como el *hecho en sí* sobre el que el historiador puede permitirse el acceso sin intervenciones *apriorísticas*. Lo cual no implica, desde luego, que se pierda cualquier posibilidad de establecer una cierta objetividad con respecto del pasado, porque será la narrativa en la que éste se vea incluido la que le otorgue la significación.

Narraciones como las últimas tienen que asumir, entonces, que el mundo no está en el mundo pero que tampoco puede encontrarse legítimamente en el texto, sino justo en el espacio creado por la comunicación; en aquel que se construye, primero, con los textos que le dan cabida y, posteriormente, en la lectura que no es parsimoniosa ni mucho menos estática sino irresolublemente crítica e infinitamente significativa. O, para decirlo de otro modo, se trata de conversaciones en las que se admite la presencia de los sujetos con la única finalidad de prodigarse hablas y escuchas un poco menos que reales y un poco más

que virtuales. En fin, textos que se leen entre ellos mismos, lenguajes que se embisten y que por definición no son subjetivos nunca.

*Historia y psicología: una aproximación ontológica**2.1 Epistemologías y ontologías de la conciencia histórica**2.1.1 El círculo infinito de Viena: la fascinación por el acontecimiento*

'La historia es ciencia del hombre; y también de los hechos, sí. Pero de los hechos humanos. La tarea del historiador: volver a encontrar a los hombres que han vivido los hechos y a los que, más tarde, se alojaron en ellos para interpretarlos en cada caso. (Febvre, pág. 29)

Los principios de la preocupación historiográfica del Positivismo podrían ponerse, sin más, no en la inquietud por la historia misma sino en aquella que se deriva de la problemática encausada por el proyecto de ciencia unificada; pese a que ésta misma mermara la discriminación entre los métodos 'ideográficos' y 'nomológicos' establecida por Windelband y llevada a un extremo, un tanto distinto, por la filosofía crítica alemana en la oposición entre *Erklären* y *Verstehen*. El punto de partida historiográfico, para la filosofía analítica, reside en *The Function of General Laws in History* (1942) cuyo autor resulta ser Carl G. Hempel, y a quien el mismo Popper hubiese agradecido, seguramente, un argumento de mayor potencia.

La tesis defendida por Hempel supone, en su primera parte, que las leyes generales en la historia tienen exactamente las mismas funciones que en las ciencias naturales. Sin que esto demerite el interés que la historia tiene por la explicación de los hechos del pasado, puesto que la tesis hace patente el estatuto propiamente histórico del acontecimiento aunque con la restricción de veracidad, propia del positivismo lógico, que radica en que el documento del que el acontecimiento es extraído sea una crónica oficial, un testimonio ocular o una narración basada en recuerdos personales. Asegurando, así, una especie admisible de base empírica con capacidad suficiente para prologar el carácter científico al conocimiento histórico.

Una vez que el mismo Hempel integra en una visión homogénea lo que entiende por acontecimiento (en la que caben tanto los acontecimientos históricos, siendo hechos del pasado, como los físicos y demás sucesos que van desde un cataclismo geológico hasta un cambio de estado físico), el resto del argumento casi puede adivinarse: la realidad de un acontecimiento es posible de ser deducida de dos premisas básicas: la primera sería una descripción de las condiciones iniciales, i.e., acontecimientos anteriores, condiciones predominantes, etc., mientras que la segunda se estipula como una hipótesis de forma universal, una regularidad que, llegado el caso de su verificación empírica, puede traducirse en un enunciado legaliforme. La explicación histórica puede vicejarse, según el autor, de tres

formas distintas con suerte tal que el acontecimiento no pudiera explicarse realmente. La primera remite a la defectuosidad de los enunciados empíricos que estipulan las condiciones iniciales, la segunda radica en que las generalidades presupuestas no fueran realmente leyes en su sentido estricto y, finalmente, una tercera que lo hará por medio de la ruptura del vínculo lógico entre las premisas y la conclusión, corrompido acaso por un sofisma o un error de razonamiento.

Empero, en el análisis que Ricoeur hace a la tradición analítica y al *covering-law model* de W. Dray -que, a falta de mejor traducción, se permite llamarlo "modelo nomológico"- se imponen tres observaciones (cfr., Ricoeur, 1987, pág. 198 y ss.). La inicial es que los tres conceptos evocados por Hempel: ley, causa y explicación, interactúan recubriéndose mutuamente:

"Un acontecimiento -dice Ricoeur- es explicado cuando es 'cubierto' por [i.e., 'subsumido'] en una ley, y sus antecedentes [condiciones iniciales] son llamados legitimamente causas. La idea clave es la de la regularidad: siempre que un acontecimiento del tipo C' se produce en cierto lugar y en cierto tiempo, otro de un tipo específico E se producirá en un lugar y en un tiempo en relación con los del primero. Se asume, pues, sin reservas la idea humeana de causa". (ibidem, pág. 201)

La segunda de las observaciones es la relación existente, para el modelo nomológico, entre explicación y previsión. Ya que cuando la causalidad es puesta bajo enunciados en términos de "*si...entonces...*", se convierte el valor predictivo de la hipótesis en un criterio de validación. Por último Ricoeur hace notar que se trata de acontecimientos de un tipo específico, y no de acontecimientos singulares, cuya especificidad deviene por el ser evidentemente repetibles y por oposición, evidente también, a la noción de singularidad que el acontecimiento implicaba en antaño. Con toda la importancia que cada una de las observaciones pudiese o no tener fuera de *Tiempo y Narración* (ibidem), lo que interesa más a nuestra pretensión es el ataque frontal de Hempel para con la cientificidad de la historia y su intento por elevar el carácter de la predicción histórica al grado en que ésta misma deje de sucumbir como escasamente profética y explicativa, a un punto en que pudiese permitirse un acceso veraz a los acontecimientos históricos.

"Como es fácil de observar, este modelo [el hempeliano] es muy prescriptivo diciendo lo que debe ser una explicación ideal. El autor, al proceder así, no cree perjudicar a la historia. Al contrario, al asignarle un ideal tan elevado, se reconoce su ambición a ser considerada como una ciencia y no como un arte". (ibidem, pág. 202)

No obstante, pese a este intento por una conformación científica de la historia, la conclusión última en *The Function of General Laws in History* es, justamente, que la historia no será más que una ciencia en vías de desarrollo, y no una ciencia cabal, hasta que consiga que sus proposiciones generales representen regularidades propiamente dichas. La falta cometida por estos aspirantes a leyes es visible, para Hempel, ya en el sentido en que estas generalidades no logran enunciarse explícitamente, tal y como ocurre en la vida cotidiana, o por carecer de confirmación empírica incluso en su formulación probabilística, en la que se ausenta todo aparato estadístico o, por último, porque su carácter no llega más allá que al de *pseudo-leyes* extraídas "de la sabiduría popular o de la psicología no científica", (ibidem, pág. 203) trazándose así la línea que tanto Hempel como Ricoeur ven entre explicación y pseudo-explicación.

Hará notar Ricoeur, dentro del matiz otorgado por Hempel, que 'en el mejor de los casos, la historia no ofrece más que un 'esbozo de explicación' (*explanation sketch*) que descansa sobre regularidades que, a falta de ser leyes explícitas y verificadas, se alzan, sin embargo, en la dirección en que habría que descubrir regularidades expresas y que, además, prescriben los pasos que hay que dar para cumplir con el modelo de la explicación científica.'(ibidem, pág. 203) De forma tal que no todo está perdido por lo que las explicaciones históricas, aun en su carácter de esbozo, bien pudieran tender, ahora sí, a la explicación es su sentido auténtico y no a la pseudo-explicación.

La concesión hempeliana del 'esbozo de explicación' será la única, puesto que se omite toda posibilidad de conceder estatus epistemológico tanto a la comprensión como a la interpretación, y su consecuente empatía resaltadas por quienes, desde Dillthey, admiten la relevancia de éstas en la construcción del objeto histórico y social. 'El supuesto método de comprensión por empatía no es un método; es, a lo mas, un procedimiento heurístico que no es ni suficiente, ni siquiera necesario, pues se puede explicar en historia sin comprender por empatía.'(ibidem, pág. 203)

Si bien es cierto que Hempel tendía una línea hacia la noción de acontecimiento y las formas del conocimiento histórico, también lo es que su guía se presentaba, desde el inicio, inalcanzable. De ahí que la escuela hempeliana se hubiera visto en la necesidad de debilitar estas exigencias del modelo fuerte de explicación no sólo para resolver una serie de problemáticas reales y facilitar un tanto el trabajo del historiador frente al modelo mismo, sino para asegurar su viabilidad. Trabajo este, el de la debilitación, que Ricoeur admite como uno que no hay por que despreciar sino, incluso, tomarle por lo positivo ya que permite la aproximación sucesiva que él mismo viene necesitando.

El primer adelgazamiento marcado por Ricoeur es el que establece, o re-establece, la distinción de la historia para con las ciencias naturales. La labor del historiador, por tanto, no configura las leyes; las emplea. Y, de ahí, que pudieran estar, permanecer implícitas e incluso nacer de planos heterogéneos de universalidad y de regularidad. Rescatara Ricoeur, en este punto, las *lawlike explanations* apuntadas por P., Gardiner en *The Nature of Historical Explanations* y a las que ya G. Ryle había reconocido un papel importante en *The Concept of Mind*. Las regularidades aceptadas por las *lawlike explanations* quedan, principalmente, en el rango de las regularidades 'disposicionales'. 'En efecto, dirá Ricoeur, una de las funciones del conectivo "porque" es situar la acción de un agente en el marco de su comportamiento "habitual". El caso de explicación en términos de *disposiciones* abre el camino a la reflexión sobre la diversidad de los planos de imprecisión que admite la noción de regularidad.'(ibidem, pág. 205) Lo que a fin de cuentas se está abriendo es la posibilidad, admitida por el lector de historia según Ricoeur, de la existencia de un abanico de respuestas, trascendiendo y completando la estructura de la explicación con la referencia a la función. Donde por función se entiende correspondencia entre cierto tipo de preguntas y respuestas. 'Así, la pregunta '¿por qué?' es la que abre el abanico de respuestas aceptables de la forma "porque..."'(ibidem, pág. 206). El problema, como lo muestra el autor de *Tiempo y narración*, quedara ahora en términos de la extensión y, por ende, del debilitamiento de que es capaz el mismo modelo nomológico antes de caer en la 'comprensión' como el método *ad hoc* para la historia.

La segunda de las concesiones realizadas por los filosofía analítica queda en los procedimientos de selección realizados por la historia. Este análisis por excelencia es

propio de escuela de los Annales mientras que, en la contrapartida analítica, resulta ser E. Nagel y su demostración pragmática de lo que es realmente un argumento analítico.³⁵

Si por selectividad se entiende la elección de un campo o de un problema, se vera fácilmente que ningún erudito se libra de ello. Lo importante es que, llegado el caso de la elección, el erudito sea capaz de guardar distancia hacia sus pasiones y valores con los que construye el objeto de estudio lo cual, dicho sea de paso, resulta alcanzable para el historiador por lo que a la historia se le debe definir como "búsqueda" (inquiry). Por otra parte, si se quiere hablar de la limitación de la materia tratada resultante de esta elección, esa "sólo sería una causa de distorsión en el supuesto de que, para conocer algo, hiciera falta conocer todo. La tesis filosófica subyacente, de origen hegeliano, del carácter 'interno' de todas las relaciones es desmentida por la practica de la ciencia que verifica el carácter "analítico" del discurso." (ibidem, pág. 207)

Nagel asumirá también que la selección de las hipótesis es una característica de toda búsqueda y que la interrupción de ésta es posible en términos de la definición del problema, "a problema definido, respuesta definida" (ibidem, pág. 207): por lo que el argumento de la regresión infinita aparece, a los ojos de Nagel, más bien como un sofisma. Por otro lado, si lo que se quiere afirmar es que la historia es incapaz de la liberación hacia los prejuicios ya sean personales o colectivos, resultaría por demás falsa la afirmación de que tales ideales encuentren vínculos causales con la investigación. En este sentido la mera distinción entre lo que es y no es prejuicio permite y prueba el ideal de la confiabilidad. "Lo significativo es que los prejuicios puedan ser detectados y sometidos a investigación." (ibidem, pág. 207)

El último de los obstáculos, y tal vez de las concesiones, aparece en la limitación que la historia tiene cuando identifica a aquellas que llamara *causas principales*, puesto que la imputación queda en que la relevancia relativa a las variables causales deba recurrir a un "sopesar" (weighing) que no parece del todo objetivo. La respuesta de Nagel es que el avance en el material estadístico debe permitir, a largo plazo, que concuerden los grados de importancia surgidos de este "sopesar" mientras que, por lo pronto, debe admitirse un escepticismo local que no tiene razón para llevarse hasta lo global. "En efecto, existe un acuerdo sustancial entre los hombres conocedores de estas materias sobre las probabilidades que hay que asignar a muchas hipótesis" (citado por ibidem, pág. 208)

Parece evidente que la argumentación de Nagel empieza ya a comprometerse con algo que acaso resulte similar al *verstehen* y de ahí que lo lleve al abandono, casi total, del modelo nomológico. Con esta misma tendencia Ricoeur introduce *Explanation and Interpretation in History*, de Charles Frankel. Texto en el que ya se admite que la interpretación es incluso un momento necesario del método histórico, siendo el tiempo en el que el historiador es capaz de la apreciación, i.e., de la atribución de sentido y valor, cuya distinción para con la explicación se entiende porque esta última será la que establezca las relaciones causales entre los acontecimientos ya valorados. Explicación vs. heurística y sólo eso.

Por supuesto, no es casual que Ricoeur haga uso de una argumentación de este tipo, más que nada por la similitud que presenta para con su intento por establecer un lazo vitalicio entre la explicación *estructural* y la interpretación. Pese a que lo que Frankel asuma es que la explicación se articula en la interpretación mientras que Ricoeur haga

³⁵La presentación del argumento de Nagel la hemos hecho con base en el texto de Ricoeur, ibidem, pág. 207 y ss.

justamente lo contrario. Con todo esto, a lo que hemos llegado es a la pérdida de las causas importantes, de las únicas, a la aparición de las interpretaciones multívocas y a la confesión de Ricoeur de que 'dos interpretaciones rivales dan cuenta de hechos diferentes al estar situados los mismos acontecimientos en la perspectiva de consecuencias terminales diferentes. Una y otra pueden ser objetivas y verdaderas en cuanto a las secuencias causales sobre las que se edifican. No se re-escribe la misma historia, se escribe otra historia'. (ibidem, pág. 211) Pero dejaremos a la escuela de los Annales la construcción de esta confesión última.

2.1.2 La crítica de los Annales

'Y también de los textos, sin duda. Pero se trata de textos *Humanos*. Las mismas palabras que los forman están repletas de sustancia humana. Todos tienen su historia, suenan de forma diferente según los tiempos e incluso si designan objetos materiales; sólo excepcionalmente significan realidades idénticas, cualidades iguales o equivalentes'. (Febvre op. cit., pag. 29)

Si bien es cierto que el movimiento de los Annales es, en sentido estricto, un movimiento realizado por historiadores que se jactan del oficio y no de intentos filosóficos que hacen de la historia su objeto de reflexión, no lo es menos el que a éstos mismos es posible endosarlos a una guerra bifocal centrada también en puntos que no son exclusivamente historiográficos. El primero, y más cercano a la labor del historiador, tiene como piedra de toque justamente la noción de acontecimiento con todos y cada uno de los movimientos epistemológicos y ontológicos que esto suscita. Por su parte el segundo será, indudablemente, un enfrentamiento para con la institucionalización que las ciencias sociales del XIX fueron mostrando. Esta forma de institucionalización es presentada, sin más, por Immanuel Wallerstein en siete premisas fundamentales que, aunque sucintas, resultan instructivas.

- 1.- Las ciencias sociales constan de varias 'disciplinas' que son agrupamientos intelectuales coherentes, distintos en lo temático.
- 2.- La historia es el estudio y la explicación de lo particular como realmente ocurrió en el pasado. La ciencia social es la afirmación del conjunto universal de reglas que explican la conducta social humana.
- 3.- Los seres humanos están organizados en entidades que podemos llamar sociedades, que conforman los marcos sociales fundamentales dentro de los que se vive la vida humana.
- 4.- El capitalismo es un sistema basado en la competencia entre los productores, libres que usan la mano de obra libre con bienes de consumo libres, en donde 'libre' significa su disponibilidad para compra y venta en el mercado.
- 5.- El final del siglo XVIII y el principio del XIX representan un hito fundamental en la historia del mundo, en el sentido de que los capitalistas por fin obtuvieron el poder de la sociedad y el Estado en naciones claves.
- 6.- La historia humana es progresiva, inevitablemente.
- 7.- La ciencia es la búsqueda de las reglas que resumen más sucintamente las razones por las que todo es como es y como suceden las cosas. (Wallerstein, 1989, pág. 30)

La crítica francesa no tenía, evidentemente, como punto focal a todas y cada una de las premisas sino más bien las dos iniciales. En lo que compete a la afrenta para con la

primera el origen de la escuela de los Annales, pese a que su éxito no fuera del todo realizado, puede rastrearse desde Borr y su *Revue de Synthèse Historique* presentada justo en el desenlace del siglo XIX. Éxito si tuvieron los *Annales d'histoire économique et sociale* corridos por cuenta de Bloch y Febvre quienes, una vez puesto en marcha el movimiento, trasladarían su discrepancia a la segunda de las premisas aunque admitieran un tanto la primera de las impresiones de Borr y buscaran la ruptura de los puentes en los que las ciencias sociales se habían ido dividiendo para incitar hacia las investigaciones colectivas.

Empero, cuando lo que interesa es la crítica a la noción de acontecimiento la partida ya no inicia con la misma carta. La clave es el libro de Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*, en el que se asienta, en efecto, la pregunta por los límites de la objetividad con una apuesta final por la 'disolución del objeto' y cuya vispera se encuentra mucho más cercana a una crítica a la historiografía positivista que a una ontología propiamente dicha. Por tanto, la tesis de Aron se ve poblada únicamente de un querer hacer notar que en tanto el trabajo del historiador se ve implicado en la comprensión y explicación del objeto de estudio, entonces, no puede asumirse la existencia de un acontecimiento absoluto. La comprensión, incluyendo la comprensión del otro, es 'siempre una reconstrucción, que va más allá de la simpatía. 'No hay, dirá Aron, una *realidad histórica* totalmente hecha antes de la ciencia a la que simplemente convendría reproducir con fidelidad.' (citado por Ricoeur, op. cit., pág. 176)

No estoy muy seguro de lo que voy a decir pero parece que, aunque en cierto sentido 'la disolución del objeto' es ya visible desde que el acontecimiento sólo es significativo en virtud de una serie de valores, creencias, etc., esta apreciación no tiene la fuerza necesaria pues de algún modo sigue comprometiéndose con los valores y demás como 'ecuaciones' mentales subjetivas y no como el 'horizonte particular'³⁶ del que hubiese obtenido mayor contundencia.

Lo que sí puede asegurarse, es que 'la disolución del objeto' será mucho más fecunda en términos de la comprensión causal. La causalidad de Aron es, acaso como la de Weber, una relación entre particulares mediada por la probabilidad retrospectiva. Probabilidad que va desde lo accidental, en la parte más baja de su escala, hasta la adecuación, en su parte más alta. Sin que esto signifique un equiparamiento entre la adecuación y la necesidad lógica o física, y lo accidental como lo singular por antonomasia.

Cabe resaltar aquí que las relaciones causales no están vistas por Aron al interior de, o como parte fundamental de, la realidad sino como reconstrucciones hechas por el mismo trabajo histórico. 'La probabilidad nace del carácter parcial de los análisis históricos, las relaciones causales están en nuestra mente'³⁷ y no en las cosas.' (ibidem citado por ibidem pág. 177) Lo que sustentaba Aron, y remarcará Ricoeur, es 'la destrucción de cualquier ilusión retrospectiva de fatalidad y la apertura de la teoría de la historia a la espontaneidad de la acción orientada hacia el futuro' (Ricoeur, op. cit., pág. 177)

Buscando una obra que continúe la 'disolución del objeto' Ricoeur encuentra *De la connaissance historique*. Obra de H. I. Marrou cuya publicación es posterior a la

³⁶En el sentido de Gadamer.

³⁷Es en este tipo de declaraciones donde me surge la duda anterior. Aunque si lo que Aron proponía era una teoría de la mente al estilo de Peirce o de los intersubjetivistas que en todo caso me perdone el y usted por haberle hecho pensar de más y, tal vez, mal del autor.

transformación de los *Annales d'histoire... en los Annales, Économics, Sociétés, Civilisations* sufrida ya por 1945 que es cuando la escuela vivía su apogeo y transnacionalización. *De la naissance...* se presenta en 1954 ya con un claro vapor de *verstehen*; perceptible, por ejemplo, cuando admite que "No hay nada específico en la comprensión relativa al pasado; es el mismo proceso puesto en juego por la comprensión del otro en el presente, y en particular (ya que, lo más a menudo y en el mejor de los casos, el documento considerado es un 'texto') en la comprensión del lenguaje articulado". (citado por *ibidem*, pág. 177) Con lo que en definitiva se acerca la crítica a la primera de las siete premisas de Wallerstein.

En su continuidad para con la apología de la comprensión estructurada por Aron, Marrou admitirá que el trabajo histórico no es una ciencia en su sentido estricto más que un conocimiento de fe; "una aventura espiritual donde la personalidad del historiador se compromete totalmente; en pocas palabras: está dotada para el de un valor existencial, y ahí radica su verdad, su significación y su valor." (*ibidem*, pág. 178) Aun así, esta aventura del espíritu no se quedara ahí solamente puesto que la comprensión consigue una nueva imposibilidad, la de reactualizar el pasado. Imposibilidad por dos puntos, un primero en que "la historia sólo es conocimiento por la *relación* que establece entre el pasado vivido por los hombres de otro tiempo y el historiador de hoy" (*ibidem*, pág. 178, énfasis en el original), y otro más en el que se da la asunción de la inaccesibilidad al pasado tal y como fue vivido ya que éste se presentaría como nuestro presente: ininteligible, multívoco y un tanto confuso. Si bien lo último acerca del presente quizá no sea tan cierto o, al menos, su incomprensión no sea tan radical, lo más importante de rescatar será esta impresión que Marrou presenta entre líneas: la visión sobre el presente como algo confuso que tiene un impacto sobresaliente en términos del pasado y su "organización", misma que permite o facilita un tanto la comprensión. Lo que, irremediablemente, le aproxima a la noción de *distanciación* tan comprometida con las ciencias del sentido.

Desde Droysen, la expresión sensible, la manifestación humana, es siempre reflejo de la interioridad. Por lo que no captar el carácter interno de la manifestación tiene como consecuencia irreductible el no comprenderlo. Es justo Droysen quien adopta la comprensión como el método para las ciencias sociales para distinguirse de las ciencias de la naturaleza, pero su adopción le llevaba a un punto de altísima resonancia psicológica: la empatía. Esta identificación afectivo-mental, que desemboca en la identidad sujeto-objeto de las ciencias sociales; la que para Dilthey permite la comprensión de los fenómenos *desde dentro* y que en Weber se convierte en el compartir la significatividad con el objeto de los valores atribuibles al significado. Dicho con palabras de Dilthey: "el espíritu sólo puede comprender lo que ha hecho".

En la metáfora del texto ricœuriana se presenta, frente a la empatía psicologizante, la *distanciación* de la obra frente al autor de la misma. Formalmente el texto puede ser analizado de manera independiente a las intenciones subjetivas del autor, es decir, no se trata de un problema de empatía psicológica sino de la formulación de espacios compartidos y de acceso público. Los textos viven siempre en el mundo de los textos, en el de lo simbólico. Ni la razón ni la verdad son entonces pertenencia de sujetos que han accedido a ella, mientras que los datos tampoco pueden representar obtenciones directas del mundo real, cualquiera de ellos está y proviene siempre de lo intersubjetivo por lo que no

existe nunca la posibilidad de percibir el mundo brutamente ya que ni siquiera la percepción garantiza el mantenerse al margen de lo simbólico.

Con Lukács y Mannheim la percepción, y por lo tanto el conocimiento, se presentaba como dependiente del discurso social que lo produce. Y aunque es verdad que en la obra de los dos la percepción no desviada era posible para ciertas esferas sociales (la *intelligentsia* en Mannheim y el Proletariado en Lukács) también lo es que algunas más producían errores perceptuales debido a los intereses de clase. Para la tradición hermenéutica, en cambio, todo conocimiento es social e intersubjetivo, pertenece al espacio del tercer elemento de la triada peirciana y, a diferencia de Lukács y Mannheim, es justo esta dependencia lo que le objetiva y vuelve válido y no el mundo de las cosas. No se rechaza con esto la necesidad de atender a los hechos pero se niega su cualidad de realidad autonómica. "Lo que es no es todo" dirá Adorno.(citado por Mardones y Ursua; citado también por Fernández, 1994)

Regresando a Marrau podemos ver que el último tema de su argumentación, y quizá el de más cercanía a Febvre, Bloch y Braudel, es la aceptación de que la iniciativa del trabajo histórico no está en el documento como tal sino en la problemática que guía la investigación lo que, invariablemente, se mantiene unido a los problemas de la percepción (como perteneciente al "horizonte particular") que tan brevemente hemos remarcado. Citando a Aron, Marrau escribe: "Claro que no, no existe una *realidad histórica* totalmente construida antes de la ciencia, que habría que reproducir simplemente con fidelidad" (Aron) La historia es el resultado del esfuerzo, en un sentido creador, por el que el historiador, el sujeto conocedor, establece esta relación entre el pasado que evoca y el presente que es suyo.(citado por Ricoeur, op. cit., pag., 178 cita a pie de página N° 10, énfasis en el original)

Nótese la similitud pues, por su parte, hablando de la creación y recreación de los materiales hecha por el historiador, Febvre notará el que suela decirse que

"eso no es una actitud científica" [aunque esto] no es poner de manifiesto, simplemente, que se sabe muy poco de la ciencia, de sus condiciones y de sus métodos? El historiador que mira por el ocular de su microscopio, capta hechos aislados de una manera inmediata? Lo esencial de su trabajo consiste en *crear*, por así decirlo, los objetos de su observación, con ayuda de técnicas frecuentemente muy complicadas. Y después, una vez adquiridos esos objetos, en "leer" sus probetas y sus preparados. Tarea simplemente ardua, por que *describir lo que se ve, todavía pasa, pero ver lo que se debe describir, eso sí es difícil*." (Febvre, op. cit., pag. 22 énfasis añadido)

Esta problemática, que apenas si hemos esbozado, deja en claro únicamente que el pasado ya no está en el *acontecimiento en sí*, que la filosofía analítica andaba buscando como átomo último del conocimiento histórico; empero, no hemos avanzado más que sobre la primera parte del movimiento historiográfico francés por lo que, hasta ahora, no será visible la pomposidad de su argumentación.

2.1.3 Hacia una historia psicológica

“Hay que utilizar los textos, sin duda. Pero todos los textos. Y no solamente los documentos de archivo en favor de los cuales se ha creado un privilegio: el privilegio de extraer de ellos, como decía el otro [El físico Boissel], un nombre, un lugar, una fecha, una fecha, un nombre, un lugar, todo el saber positivo, concluido, de un historiador despreocupado por lo real. También un poema, un cuadro, un drama son para nosotros documentos, testimonios de una historia viva y humana, saturados de pensamiento y de acción en potencia...” (Febvre, *ibidem*, pág. 29-30).

Hacia junio de 1989 la revista de los Annales publicó un número especial titulado *La Historia y las ciencias sociales*, que es una respuesta al llamado de los editores hecho tan sólo un año antes y en el que se hacía ver el advenimiento de una crisis académica producto de una época de incertidumbre. En este número aparece un ensayo de Roger Chartier en el que no sólo se examina la crisis, con todo y su dependencia al uso que de la historia venían haciendo las mismas ciencias sociales, sino que se analiza también la necesidad de, frente a esta crisis, abandonar las pretensiones por hacer *histoire globale*, *histoire totale*, *histoire quantitative*, *histoire sérielle*, *histoire de la mentalité* y *psychologie historique*. En pocas y distintas palabras, lo que se pide es un cambio de la “*histoire sociale de la culture*” por una “*histoire culturelle du social*”. Parecerá extraño el que hallamos omitido hasta este punto la parte central de la escuela de los Annales, aquella que va desde 1945 hasta 1967; sin embargo lo hemos hecho como concesión argumentativa ya que lo que quisieramos mostrar es que la epistemología y, por qué no, la ontología que requieren las ciencias a las que Chartier invocaba estaban presupuestas, sino completamente al menos buena parte de ellas, por Bloch, Braudel y Febvre con todo y sus intentos por una *histoire globale* y pese a que el desarrollo final de esta idea se realice con Mink (1968) quien legítimamente pudiese ser incluido entre quienes han llevado más allá a la escuela que desembocaría en la fundación de la Escuela parisiense de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Realizado lo anterior, contestaríamos no sólo a Chartier sino incluso a Wallerstein, quien en el mismo año solicitaba en Moscú la conversión de las ciencias sociales e históricas a una disciplina única lo que sería, finalmente, la proeza prometida 89 años antes por Barr.

2.1.3.1 Civilización material

Si bien hemos revisado ya las imputaciones que tienen que ver con el sujeto cognoscente y con la disolución del objeto, nos resta aún un paso último: la construcción de los actores históricos. Será interesante ver que cuando desaparece el acontecimiento, como el *hecho en sí*, el individuo, como ejecutante, lo hace también. Al individualismo metodológico en las ciencias sociales los historiadores oponen la tesis de que el objeto de la historia no es el individuo, sino el “hecho social en su totalidad”.³⁸ Y la descripción hace que la historiografía tienda hacia la exploración de la huella psíquica en los fenómenos históricos. Lo que puede verse en la *Apologie...* de Bloch, donde las condiciones sociales son “en su naturaleza profunda, mentales” (citado por Ricoeur, op. cit. p181)

Es cierto que fue allí, en la diatriba, donde sobrevino la *larga duración* acuñada por Braudel para contraponerla al acontecimiento de duración breve. Pero la contraposición se

³⁸La expresión es de Marcel Mauss.

da porque 'La ciencia social tiene casi miedo del acontecimiento. No sin razón: el tiempo corto es la más caprichosa, la más engañosa de las duraciones.' (ibidem, citado por ibidem, pág. 186) De este modo, tanto en *Le Méditerranée et le monde méditerranéen de l'époque de Philippe II*, como en su *Lección inaugural*, presentada al Colegio de Francia en 1950, y en su artículo de *La Larga Duración*, publicado por los Annales, Braudel insiste siempre en lo mismo: en que la historia episódica es la más cargada de oscilaciones frías, rápidas, nerviosas y, por ende, de más humanidad; lo que le hace ser, también, la más peligrosa. Y al momento en que divisa la peligrosidad de lo instantáneo, Braudel descubre que en el tiempo individual se despliega una historia de lentitudes acompañadas: la social, la de los grupos, la de las tendencias profundas y las instituciones; extraída de la economía pero también de la historia de las mentalidades. Finalmente advertirá que a las dos anteriores se contraponen a una historia más: la historia inmóvil, la del hombre y sus relaciones con el medio que le rodea para la que el tiempo es un tiempo geográfico.

No obstante, la crítica al individualismo no sólo desviaría el eje central de la investigación de la historia política a la historia social sino que permitiría el abandono, al mismo tiempo, de la historia de los grandes líderes y las grandes interrupciones e irrupciones, i.e., la del acontecimiento que explota y que generaba dos tipos distintos de historia que iban de la mano: la historia de las batallas y la historia *évènementielle*.³⁹ Esta indagación por las distintas temporalidades genera que el alegato historiográfico convierta a la historia en el oficio ocupado por 'la historia anónima, profunda y silenciosa.' (Braudel en *La larga duración*; citado por Ricoeur, op. cit., pág. 186) Sin embargo no toda la historia de la *larga duración* está determinada por el pánico académico, también es un 'reaccionar' contra la historia totalmente reducida a la función de los héroes 'quintaesenciados' haciendo aparecer a una historia que hace a los hombres más que estos a ella. 'Una historia pesada cuyo tiempo ya no concuerda con nuestras antiguas medidas' (ibidem citado por ibidem pág., 186) y que, como la de Toynbee, es la de las civilizaciones donde por civilización ha de entenderse '[...] ante todo, un espacio, una era cultural, (...) una vivienda.' (Braudel, *Historia y tiempo presente*; citado por ibidem, pág. 188)

Gracias a Braudel lo cotidiano deja de ser un objeto simplemente marginal, una serie de acotaciones culturales confinadas a los especialistas en folklore o los coleccionistas del costumbrismo y de la tradición, para asignarse a campos rigurosos del análisis y el conocimiento científico. En *Civilización Material, Economía y Capitalismo* señala:

'He partido de lo cotidiano, de aquello que, en la vida, se hace cargo de nosotros sin que ni siquiera nos demos cuenta de ello: la costumbre - mejor dicho, la rutina-, mil ademanes que prosperan y se remontan por sí mismos, y con respecto a los cuales a nadie le es preciso tomar una decisión, que suceden sin que seamos plenamente conscientes de ellos. Creo que la humanidad se alza algo más que semi-somnolienta de lo cotidiano. Innumerables gestos, hereditados, acumulados confiantemente, repetidos de una manera infinita hasta nuestros días, nos ayudan a vivir, nos encierran y deciden por nosotros durante toda nuestra existencia. Son incitaciones, pulsiones, modelos, formas u obligaciones de actuar que se remontan a veces, y más a menudo de lo que suponemos, a la noche de los tiempos (...) Todo esto es lo que hemos tratado de englobar con el cómodo nombre - aunque inexacto como todos los términos de significado demasiado amplio- de *vida material* (...) esta vida más bien soportada que protagonizada' (Braudel en *Civilización material*...; citado por Aguirre, 1994, pag. 25)

³⁹Expresión creada por Lacombe y rescatada por Simiand y Berr

Si nuestro lector es, como el autor de este texto, bisoño en el tema y le da por creer que es exclusivista braudeliiana el reparo sobre la *vida material*; entonces, el mismo se sorprenderá, tanto como el autor, de encontrar en la psicología cognoscitiva otro intento por 'explicar la conducta mediante la historia de la conducta, la conciencia mediante la historia de la conciencia, la representación mediante la historia de la representación'. (Álvarez y del Río, pág. 94). En su demanda por la 'historia de la evolución cultural del niño' (Vygotsky 1983; citado por *ibidem* pág. 94) Vygotsky tiene el hallazgo psicológico de las 'conductas vestigiales', que no son más que aquellas conductas primitivas que asedian fecundamente al presente, que lo constituyen y que le permitieron acertar al decir que 'las funciones psicológicas superiores son fruto [...] del desarrollo cultural y no del biológico'. (*ibidem*, pág., 95).

Frente a los modelos secuenciales conductistas, los de E→R→E→R→E..., lo que Vygotsky opondrá es la 'conducta vestigial', p.e., aquella que se sirve de nudos en una cuerda como mecanismo mnémico y a la que el mismo encuentra representada en el hombre de hoy por los cambios de anillos a dedos que frecuentemente no los usan, por los nudos en el pañuelo, etc., cuya finalidad es la de recordar algo o, mejor dicho, estimular el que se acuerde algo. Así, 'un estímulo X aquí y ahora me llevaría a dar una respuesta apropiada sólo si la situara en otro lugar y momento (...). En ese caso el sujeto crea una respuesta mental y psicológica a la vez aquí y ahora (X) que se constituye en una conexión física y mental con esta otra ocasión en que la respuesta apropiada será posible'. (*ibidem* pág., 95) Empero, lo que puede verse es que la respuesta apropiada aquí y ahora (el nudo), resultará ser el estímulo, en otro momento y lugar, para dar la respuesta pertinente (recordar y llevar a cabo una acción en consecuencia). Es por eso que al ser X un término ambivalente, respuesta y estímulo a la vez, el modelo conductista mejor debería hacerse una especie de *harakiri* académico y morir por la conservación de su honor.

Sin embargo, con toda la importancia que en psicología tiene el descubrimiento vygotskyano, lo que nos interesa es mostrar es que éste ya veía que 'un acto instrumental [i.e., cultural] el hombre se domina a sí mismo desde fuera, al través de instrumentos psicológicos' (Vygotsky, 1982, pág. 106; citado por *ibidem*, pág. 96). Lo cual es demasiada coincidencia como para pasarla de largo.⁴⁰

Volviendo a Braudel, lo que con él se instituye es la historia del vestido, del espacio urbano, de la alimentación. Seleccionando los espacios cotidianos que le parecen históricamente relevantes para un estudio más bien de corte estructuralista que lo adjunta un tanto a la antropología del mismo nombre aunque esta última resulte, para él mismo, de 'demasiada larga duración'. La duración de la antropología es igual a la de los mitos o a la de los arquetipos junguianos y es lo que le hace poco más que extremosa, puesto que lo que interesa al historiador es 'el juego múltiple de la vida, todos sus movimientos, todas sus duraciones, todas sus rupturas, todas sus variaciones.' (Braudel en *Historia y sociología*; citado por Ricoeur, op. cit. pág. 189)

Como podrá verse, lo que Braudel extirpa de la sociedad no son simples fenómenos que perduran y permanecen sino verdaderas arquitecturas y andamajes conformadoras de las coordenadas por las que se mueven las sociedades y constituyentes, a la vez, de la singularidad de los tiempos y los grupos humanos. Le interesa, entonces, la tradición y la inercia, las estructuras más profundamente arraigadas por la necesidad de supervivencia y

⁴⁰Agradezco a Francisco Pérez Cota el haberme proporcionado este dato que ya no me dejó mentir.

adaptación, generadas para hacer frente a las pulsiones geohistóricas, al tiempo demasiado largo, y que en consecuencia resultan de difícil movilidad y de imposible transformación súbita. No obstante la grandeza del trabajo, Braudel se obstina en que lo importante sigue siendo sólo aquello que puede palparse, lo cotidiano perceptible por los sentidos aunque se trate, no de las prácticas individuales, sino de sus elementos más generales e incluso universales. Con lo que seguía sin abandonar las requisiciones empiricistas que solemos achacar, casi por exclusividad, a la corriente positivista.

Según se ve, la discusión historiográfica ha llevado a Braudel, en especial, y a los miembros de su escuela, en general, hasta la construcción de un nuevo espacio con su correspondiente temporalidad. En el espacio que es este tiempo de la *larga duración* y en el tiempo que es este espacio de la *civilización material*, Braudel buscaba a sus nuevos actores, más en su búsqueda sólo encontró pacientes de los que la vida se hacía cargo sin que ellos mismos pudiesen hacer nada al respecto; lo cual es medianamente cierto. Hace poco menos de cuatro décadas anunciaba María Zambrano que 'El tener lo que se ha nombrado "conciencia histórica" es la característica del hombre de nuestros días. El hombre ha sido siempre un ser histórico, más hasta ahora, la historia la hacían solamente unos cuantos, y los demás la padecían. Ahora, por diversas causas, la historia la hacemos entre todos; la sufrimos todos también y todos hemos venido a ser sus protagonistas.' (Zambrano 1958) Pero, si partiéramos de lo que se trataría ahora es, finalmente, de la historia de la gente y de sus "nuevas" incursiones públicas. Aunque bien valdría la pena preguntarse, sin que intentáramos resolverlo aquí, ¿cuál es exactamente el protagonismo de los pocos que hacían la historia del antaño? y, sobre todo, si no es que en realidad la historia siempre la han hecho los más y por miopía académica no nos habíamos percatado de ello. Preguntas que queda en el aire y que no esperamos que sea éste quien la resuelva.

Lo que sí sabemos y podemos decir es que lo admirado por la historia es, ni más ni menos, el espíritu, i.e., la mentalidad a la que tanto se ha dedicado Duby, a la que Le Goff analiza desde la antropología histórica y su división entre cultura erudita y cultura popular, patente en *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident* y a la que Ariés tipifica tan majestuosamente en *L'homme devant la mort*. Espíritu hemos dicho que no es otra cosa sino la *civilización material* anticipada por Braudel desde *Le Méditerranée...*, por lo que el crédito historiográfico se lo dejamos a éste último, sin que esto presuponga que entre los ya citados no existe discrepancia alguna.

Y es que la distinción entre las concepciones anteriores resulta pertinente puesto que el mismo Duby, en tanto sociólogo (i.e. psicólogo colectivo), se ha dado cuenta perfecta de la distancia entre su historia de las mentalidades y la de la *civilización material*. Para la reconstrucción de su objeto Duby recoge la definición althusseriana de ideología: 'Un sistema (que posee su lógica y su rigor propio) de representaciones (imágenes, mitos, ideas, conceptos, según los casos) dotado de existencia y función histórica en una sociedad dada.' (Duby, *Histoire sociale et idéologie des sociétés*, en J. Le Goff y P. Nora (eds). *Faire de l'histoire*; citado por Ricoeur, op. cit., pág. 196) Lo subrayado por Duby –tras caracterizar a las ideologías como globalizantes, concurrentes, deformadoras, estabilizadoras, generadoras de acción– es que a la historia sociológica o a la sociología histórica le interesan los sistemas de valor en tanto que "poseen su propia historia cuyo ritmo y fases no coinciden con los de la repoblación y modos de producción" (ibidem, citado por ibidem, pág. 197).

mientras que al historiador braudeliano le interesara justamente la irrupción y transformación de las estructuras.

Sobra decir que no son DUBY, Le Goff y Ariès los únicos concurrentes a esta psicologización o, si se prefiere, a esta socio-psicologización de la historia, aunque sí de los más importantes. Y hay que remarcar aquí que aparece también, por otros lados o a veces por los mismos, un nuevo elemento extraído de lo psicológico: la historia oral a la que, con mal nombre, se ha dado en considerar la más etnológica de las historias. La malicia del nombramiento es tal desde que la búsqueda por estos rumbos es la de la historia de las sociedades apócrifas y, no tanto, la revalorización de la memoria colectiva como un gran punto de la abzada por una historia cultural de lo social. Esto último significaría, pues, el que la historia oral competa a todas y cada una de las sociedades dotadas de lenguaje que, formalmente, resultan ser todas y cada una de las sociedades y no solamente las apócrifas. Por paradójico que parezca el establecimiento de este tipo de historia oral no genera sino una nueva fascinación por el documento escrito al momento en que se procura un tipo particular de reconstrucción y análisis para aquellos grupos que, por malas mañas del destino, carecen de tan suculenta instrumentación, lo que les pone, acaso, al nivel de los 'hombres cerdo' ya vapuleados por Putnam en *Razon, Verdad e Historia*. Así las cosas, lo significativo de una historia oral es que bien puede reconstruir, tal y como ya se ha hecho, la historia de los que estuvieron con la intervención manifiesta de quienes están o viceversa.

La desarticulación de la veloz adoración por los documentos y los archivos, -a los que la historiografía misma había puesto en un lugar que de suyo no le correspondía- no es nueva y mucho menos nuestra. La voz cantante y la primacía la llevaba Febvre desde su *Examen de conciencia de una historia y de un historiador*, publicado en el compendio intitulado *Combates por la historia* (Febvre, op. cit., pág. 15 y ss.) En este mismo artículo Febvre hará extensa su retrospectiva sobre los "datos" archivados con los que la historia se entromete y compromete y la cita concluyente ha sido aquella que aparece en los recuadros con los que se inicia de la mayoría de los subíndices de este texto y que presentamos ahora en su versión más resumida hecha por Wallerstein: 'Historia ciencia del Hombre, y luego de los hechos, sí; pero son hechos humanos... Los textos, sí; pero son textos humanos... Los textos, evidentemente; pero no sólo los textos.' (Febvre, op. cit., citado por Wallerstein, op. cit., pág. 30)

Como podrá verse más adelante la *larga duración* braudeliana no resulta demasiado larga para nosotros pero tampoco lo es la rescatada por el estructuralismo levi-straussiano ya que, en resumidas cuentas, lo trascendente para la psicología no se deniega ni se establece por la temporalidad sino por el *significado*. De ahí que habría que remontar la creación del espíritu en la psicología colectiva, que no sólo irrumpirá la limitación en el tiempo sino que admitirá que es el significado el centro de la investigación. Además, como ha dicho Veayne, 'Puesto que un acontecimiento es tan histórico como otro, se puede recortar el campo episódico con toda libertad' por lo que 'La larga duración es tan episódica como la corta si la trama es la única medida del acontecimiento.' Lo no episódico es, por tanto, 'acontecimientos no declarados todavía como tales [...] historicidad de la que no tenemos conciencia como tal.' (Veayne 1971, citado por Ricoeur op. cit., pág. 287).

Nos encontramos, por fin, en el meollo de nuestro asunto. Hasta aquí los psicólogos colectivos pueden ya hacer historia y los historiadores pueden entrometarse con el espíritu, aunque usualmente lo hagan mediante los marcos ofrecidos por la antropología simbólica,

pues se le reconoce a ésta, explícitamente, la especialidad en los mundos simbólicos del otro. Esta especialización o re-especialización antropológica de los historiadores tiene como punto de inflexión el mantenimiento de la idea de la otredad gozosa del pasado; lo cual es cierto pero eso no obliga a recurrir exclusivamente al marco teórico de la antropología como el único capaz de desenmarañar los contenidos simbólicos ajenos. La psicología colectiva, que es la que nos ocupa, puede perfectamente realizar esta labor y, en veces que son muchas, hacerlo no sólo con acuciantas aportaciones sino con una extensa coherencia hacia lo que viene preocupando a los historiadores. Hasta aquí dejaremos el análisis, puesto que le dedicaremos, por completo, el siguiente apartado.

2.2 La psicología colectiva

2.2.1 La gente: Públicos y Masas

<p>⁴¹Esta claro que hay que utilizar los textos. También los documentos, sea cual sea su naturaleza; los que hace tiempo se utilizan y, principalmente, aquellos que proporcionan el feliz esfuerzo de las nuevas disciplinas como la estadística, como la demografía que sustituye a la genealogía en la misma medida, indudablemente, en que demos reemplaza en su trono a los reyes y a los príncipes; como la lingüística que proclama con Meillet que todo hecho lingüístico pone de manifiesto un hecho de civilización; como la psicología que pasa del estudio del individuo al de los grupos y las masas. Y tantas otras disciplinas". (Ceballos op. cit., pag. 30, énfasis añadido)</p>
--

"Lo que el árbol tiene de florido vive de lo que está enterrado" diría Huesca en una cita que viola, tal vez, la letra que no el espíritu. Frase que nos aparece al paso como el mejor pretexto del que disponemos para mostrar, nada trivialmente, que la psicología colectiva no es, por mucho, una ensañación posmoderna concubinada con este tan sonado fin de milenio cuyo uso, en todo libro contemporáneo, no deja en claro otra cosa sino que se tiene un amplio dominio de la calenda, lo cual ya no es del todo trascendente. La psicología colectiva, según ha admitido Fernández Christlieb (cfr. Fernández, 1994), es una corriente antagonica de pensamiento que siempre, i.e. desde el siglo pasado, ha estado ahí; oponiéndose formalmente a la de la institucionalización de las ciencias sociales iniciada por los mismos tiempos y a la que hace menos de una década todavía increpaba Wallerstein.⁴¹

Es fruto del sueño moderno, además de la búsqueda por la reducción de los mundos simbólicos a operaciones legaliformes, el juego de la segregación por binaridades escindidas que resulta, quizá, aquel que más gusta al sentido común y del que más difícilmente se deshace el pensamiento especializado.⁴²Su historia, nada exigua, es la de la

⁴¹Para que se tenga en mayor cuenta contra que es la oposición de la psicología colectiva podríamos recordar rápidamente la imagen que Nietzsche tenía sobre los "psicólogos ingleses": "Queramos o no queramos, lo encontraremos aplicados siempre a la misma obra, a saber, la de sacar al primer término la *parte hostil* de nuestro mundo interior y buscar lo proliamente operante, lo normativo, lo decisivo para el desarrollo, justo allí donde el orgullo intelectual menos *desearia* encontrarlo (por ejemplo, en la *via inertiae* del hábito, o en la capacidad de olvido, o en una ciega y casual concatenación mecánica de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz)." (Nietzsche, 1983, pag. 29) La psicología no es, por supuesto, tan falta de inteligencia aunque en veces suela serlo.

⁴²Juego en el que, por ahora, se ve incluido este mismo texto sólo por haber iniciado así; justamente en una distinción tan apresurada de dos formas cognitivas, de dos discursos cuya discrepancia radica en la formalidad, sin ir más lejos.

modernidad. Y no sólo porque en ella se inventa sino porque la esencia misma del ser moderno surge de la confrontación. A juzgar por el definitorio kantiano, la modernidad requirió de un pasado revestido de tradición, brutalidad y amargura para hacinarse en un mismo aliento y reconciliar, en la coherencia, las dos aspiraciones que le conformaban: la invención y el escape vehemente. (cfr. Kant, 1784)

No es de extrañarse, por supuesto, el que la más grande de las distinciones generadas en y por la modernidad sea también la médula de la crítica kantiana: ciencia *versus* metafísica, luminotecnia *versus* lobregotecnia; cognoscibilidad *versus* incognoscibilidad. Ya que al ser la única escisión bajo la que puede arrejuntarse todo, tenía que ser también la primera que intentara definirse para que después el todo mismo transite, como por inercia, entre nuevos pares disimiles: entre lo verdadero y lo falso, con todo y su tercero excluido, pero excluyendo también y por necesidad a Gödel - entre inducción y deducción, - sin Peirce - entre realidad y fantasía, vigilia y sueño, masculino y femenino, cuerpo y alma, racionalidad y afectividad, dioses y diablos para el sentido común, términos empíricos y términos teóricos para el positivismo lógico y, en fin, dos cualesquiera que se admiren en reojo perenne. Parejas predestinadas a enfrentarse, contraponerse o completarse en estadios de fútbol o en estadios de pensamiento, en la vida pública o en la privada, en el individuo o en la sociedad, o en muchos más espacios y tiempos que frecuentemente también vienen pares.

Así las cosas en la modernidad, sucede que la vida y, por supuesto, su contraparte que la finiquita - se resuelve siempre entre dos conjuntos mutuamente excluyentes, yuxtapuestos o complementarios que, usualmente, no dejan fuera elemento alguno del dominio. No obstante, basta cambiar de lugar o permanecer el tiempo suficiente en alguno de ellos para admirar la transitoriedad, la vorágine y la traslación de los elementos. Bastan años a kilómetros para ver lo que aparece y desaparece, lo invisible que se materializa, lo que se reconoce o trasmigra a lo irreconocible, lo que se admite o se deslegitima, lo que está y lo que estuvo; porque lo que promueve el pecado ahora siete pasos adelante glorifica con viceversa completamente válida.

La psicología colectiva, esa persistentemente oposición, lo supo desde sus albores y supo insinuar, en consecuencia, la opinión de que no todo lo psíquico quedaba del individuo y que lo social no es una sumatoria de singularidades racionales. Sus primeras horas las dedico no tanto a desmentir la escisión entre público y privado⁴³ sino desmentir el endoso de la racionalidad, promovido por la fe en la lógica científica, al primero de estos ámbitos; alentando así a la concepción de una *psiquis* colectiva y social, de una subjetividad pública.⁴⁴

⁴³Sobre esta distinción ha dicho Dewey, quizá no con mucha suerte, que: "Cuando las consecuencias de una acción son limitadas, o se supone que sean limitadas, principalmente a las personas directamente comprometidas en ellas, la transacción es privada. [...] Sin embargo, si se halla que las consecuencias de una transacción se extienden fuera de los dos directamente interesados, que ella afecta el bienestar de muchos otros, el acto adquiere la calidad de público." La mala suerte de la cita es explicable porque, como diría Charles Frankel: "la línea entre lo público y lo privado no puede ser el límite entre lo que compete a otras personas y lo que sólo nos afecta a nosotros. No es algo que se descubra, sino una construcción social." (Dewey, 1958, *El público y sus problemas*, y Frankel, 1984, *Los derechos privados y el bien público*, citados por Escatante, 1992, pág. 35-6)

⁴⁴Subjetividad más que bien vista por Durkheim cuando dice: "[...] la única personalidad moral que se encuentra por encima de las personalidades particulares es la que forma la colectividad. Sólo ella tiene

Fernández Christlieb hace notar que Herbart, "sucesor de Kant en Königsberg", (Fernández, 1994, pág. 26) descartaba, ya desde 1825, al individuo como el centro de la explicación social, sólo porque "al individuo [...] aislado [...] le faltaría humanidad," (citado por Blanco que es citado por *ibidem*, pág. 26) iniciándose en este punto la digresión hacia la equiparación de los ductos representados por la objetividad y la subjetividad, por una parte, y lo público y lo privado, por la otra y respectivamente. Así, el viaje de Fernández Christlieb, iniciado en la Europa central, se convierte en una virtual y reletora cacería de brujas a las que la psicología social había dejado al desamparo solitario que el olvido prodiga, tal vez con la finalidad de que no se vanagloriasen siendo libros prohibidos cuya lectura fuese el imperativo categórico de la juventud.

En el abrupto repaso decimonónico de Fernández Christlieb aparecen – además de Herbart– Cattaneo, Lindner, Squillace, Bunge, Orano, Ellwood, Tarde y Baldwin; sombras, la mayoría de ellos, tan fantasmagóricas como la ciencia que venían buscando. Y lo de sombras les viene como anillo al dedo ya a que con todas las luces de este siglo puestas sobre Durkheim, Simmel, Weber, Mead, Moscovici, Gergen y tantos otros, no serán sino los primeros quienes aparecen reflejados.

Sin embargo, y aunque la reconstrucción de la historia de la psicología colectiva bien pudiera servirnos para esclarecer el surgimiento de las ciencias preocupadas por la terceridad, lo que nos incumbe primeramente es la aparición de los actores colectivos, de los ejecutantes con el mismo nombre, quienes indiscutiblemente resultan ser por demás similares a aquellos a los que la propia historia viene frecuentando desde la *Larga Duración* braudeliana. Al partir de los finales del XIX, el progresivo encuentro que la historiografía viene manteniendo con esa historia más sufrida que protagonizada, aquella cuyo lincaje deja de ser el acontecimiento irrumpiente para conferírsele primacía a lo silencioso, a lo oscuro, permite el surgimiento de lo que por la penumbra resultaba indescribible: la gente, cuya auténtica profesión del anonimato no la hacía sino pertenecer a los líderes de la explicación. No es casual, entonces, el que la mayoría de las investigaciones históricas abrazaran, quizá con gran tiento, al sentido común, a la vida privada y a la cotidiana, a la genialidad anónima y amateur, al dominio popular y demás cosas surgidas del segundo oscurantismo: la afectividad, que es de quien la ilustración viene huyendo desde el *settecento*. Resultara por demás fácil el percatarse de esta comunión histórica-psicológica cuya tendencia actual es la irrupción en los gustos preestablecidos, en las áreas de conocimiento profesional, con un ímpetu que tiende más a la deslegitimización que a la invasión y que se ve continuado por el apareamiento de nuevos actores colectivos en la psicología colectiva, por ejemplo, las minorías, con una serie de historias preocupadas, de un tiempo acá, por ellas mismas; aunque esto último ya es harina de otro costal.

Según el mismo Fernández Christlieb, la gente se reúne en dos cúmulos distintos, en dos formas de relación cuya distancia radica en el uso del lenguaje o las imágenes (racionalidad o afectividad) y cuyo producto será, para unos, la comunicación y, para los otros, la comunión. Dicho con menos palabras, la gente se agrupa ya sea en públicos o en masas con la finalidad de seguir jugando el inagotable juego al que por buen nombre se le ha dado el de cultura y al que sólo algunos irredentos autores siguen encandando, en su construcción y movimiento, a las líneas de intelectualidad depurada y profesional. Sin

también la continuidad e incluso la permanencia necesaria para mantener la regla por encima y más allá de las relaciones efímeras que diariamente la encarnan." (Durkheim, 1982, pág. 6)

embargo, en esta gentilidad de lo cultural ha venido a reaparecer el sueño moderno de la ilustración porque en el auge de lo cotidiano, como el centro mismo de la investigación social, ha sido el público quien se ha llevado las palmas toda vez que se hace de su opinión el blanco de mayor certeza para la política y la publicidad lo que genera, también, que su opinión sea la más importante de las contribuciones que la, ahora escasa, *mass media* ha tenido para con la cultura.

Serán tal vez dos factores, antes que la familiaridad, los que han promovido que el fenómeno de las masas empiece a diluirse al grado en que hoy merezca pocas, poquitas menciones pese a que sigan siendo las mismas que impactarán durante las últimas décadas del XIX y las primeras de este siglo. El primero concierne, tal vez, a la afectividad de las masas, a su irracionalidad manifiesta con la implicación analítica de que se hable de ellas exclusivamente en tiempo de contiendas electorales, de catástrofes naturales en las que se organizan - y de las que nada paradójicamente se extraen los slogans políticos - o en finales de fútbol en las que ellas mismas podrían descubrir el potencial pleno que de hecho tienen lo cual, aunado un poco a la memoria, les llevaría promisoriamente a reanudar sus labores políticas y a convertirse de nuevo (*¿?*) en factores decisivos para la vida pública. Así las cosas, resulta que se les refiere en los momentos en los que la afectividad se manifiesta por los mismos lares de siempre: por los espacios públicos reservados para los capaces del raciocinio, para los votantes fríos y los fanáticos helados a quienes malamente suele confundirseles con el individuo y no con el público que realmente son. Se habla de ellas siempre y cuando irrumpan activamente en la racionalidad pública, o sea, cuando la afectividad se vuelve el medio más potente, o el factor más peligroso, para el mantenimiento supuestamente pacífico de la vida diaria. Políticamente se las analiza con tres finalidades: para dominarlas, para utilizar los afectos y las imágenes intentando confundirlas y haciéndoles creer que se es tan solidario como ellas han sido o, simplemente, para diluirlas ya sea por medios represivos - que usualmente son azules y pegan más fuerte que dios- o eliminando tajantemente el pretexto de la agrupación, p.e., en una serie de penaltis cuyo resultado es siempre el mismo.⁴⁵

Por otra parte el segundo factor podría derivarse del número sólo porque, en este sentido y para estos tiempos, las masas han venido a significar no más que minorías. Una ciudad como la nuestra, o como tantas otras, es capaz de vivir al mismo tiempo la irrupción de cinco masas con algunas decenas de miles de gentes inmiscuidas sin siquiera perecatarse de ello. Entonces, no resulta fortuito el que las masas cuyo fundamental objetivo es la manifestación de su existencia, y no el pozo de la comunión promovida por la música o el deporte, hayan tenido a bien y por necesidad la invasión de las grandes vías con la finalidad explícita de aumentar el caos en el que de por sí vive esta ciudad, aumentando así no sólo su presencia y publicidad sino, fecundamente, el número de manifestantes tan sólo con aquellos que quedaron atrapados en el periférico. Lo anterior se ha hecho por la sencilla razón de que los oídos presidenciales suelen ocuparse con llamadas de larga distancia o, "acaso", con llamadas anónimas de sujetos con nombres propios y por demás conocidos sin ocuparse de quienes realmente resultan estar en el anonimato. En otras palabras, si las líneas están siempre ocupadas hay que ocupar las vías.

⁴⁵Hay que notar aquí que, según la opinión pública, México es eliminado por Bulgaria en el mundial pasado no por una deficiencia de Mejía Harón, sino por una orden explícita del salmismo. Si bien lo anterior puede resultar falso, lo que importa realmente es como la gente lo vive y representa.

Sin embargo, Fernández Christlieb se ha encargado de presentar, o re-presentar, la importancia que las masas tienen al momento en que las encierra dentro de un mismo fenómeno en el que su compinche resulta ser el público. Partiendo de este punto, por demás significativo, resulta que masas y públicos están coludidos. Y la palabra no tiene por que asustarnos puesto que etimológicamente no significa otra cosa más que estos dos juegan juntos a hacer cultura aunque, evidentemente, el romanticismo filológico se desvanece toda vez que, de un tiempo acá, cuando alguien está coludido ese alguien resulta ser un líder político o un representante "público" que también juega con otros ya sea a la mafia o a policías y ladrones, pero con la detestable alteración de que los ladrones resulten ser policías.

Con toda la importancia que las masas que de por sí tienen, hay un punto en su análisis que sigue manteniéndose y es la idea moderna de que su afectividad termina por imprimirle la inverosímil característica de irracionalidad y barbarie, aunque, como podrá verse, el análisis de Fernández Christlieb bien pudiera encaminarse hacia la disolución de esta anomalía racional con la que las masas han sido diagnosticadas:

Según LeBon, 'La historia nos dice que, en el momento en que las fuerzas morales sobre las que reposaba su civilización han perdido su imperio, la disolución final han venido a realizarlas esas muchedumbres inconscientes y brutales, con justicia calificadas de barbaas. Las civilizaciones no han sido creadas y guiadas hasta ahora, sino por una pequeña aristocracia intelectual, nunca por las masas. Estas sólo tienen poder para destruir (...) La impotencia de las masas para razonar rectamente les impide tener ningún rasgo de espíritu crítico, es decir de aptitud para discernir la verdad del error y formarse un juicio preciso sobre alguna cosa.' (LeBon, 1895) Freud, por su parte, dirá que '...basta con que un gran número, con que millones de hombres se encuentren reunidos para que todas las adquisiciones morales de los individuos que las componen se desvanezcan al punto de que no queden en su lugar sino las actitudes psíquicas más primitivas, más antiguas, más brutales'(Freud.)

Si por irracional e inconsciente quisiera explicitarse que la masa no se guía directamente por la razón, no habría más que discutir puesto que la razón es un pesado yugo incluso para el individuo "aislado".⁴⁶ De ninguna manera defenderíamos a la razón como el centro de la masa, ni se la otorgaríamos como tal, pero tampoco lo haríamos para la vida "consciente" del sujeto.⁴⁷ Sin embargo no parece que sea esto lo que se quiera decir. La razón, tanto para Freud como para LeBon es producto siempre de la evolución de la especie. El hombre masa, casi citando a LeBon, desciende varios peldaños evolutivos y se asemeja tanto a la mujer como al niño y al salvaje. No es esta, por supuesto, en sentido literal la posición de Freud, pero en ciertos aspectos es similar.

El problema parece escribir tanto en la concepción que del hombre se tiene como en la lectura evolutiva realizada pues el hombre y la mujer, el niño y el salvaje difícilmente son seres completamente racionales en cualesquiera condiciones que se les ponga. La concepción de esta ruptura de las represiones conscientes es, evidentemente, producto de la

⁴⁶A este habría que llamarle Robinson puesto que es, formalmente, el único del que tenemos noticias.

⁴⁷Cabe aclarar que este mismo texto antepone una negativa a considerar que exista, de hecho, cualquier posibilidad de subjetivismo. No obstante, por la forma de argumentación de LeBon y Freud hemos tenido que fingir la parte más importante de la argumentación propia.

conceptualización diádica del ser humano; como si la vida fuera de lo consciente a lo inconsciente, de lo racional a lo barbaro, de lo afectivo a lo mental racional.

Por nuestra parte las masas resultan ser más bien, si se nos permite, una especie de organizaciones éticas en las que las partes - racionalidad e irracionalidad, imagen y acto - se funden en una misma. "Antropofagia" cultural si se quiere, en la que cualquier ingestión de la otra es capaz, ahora sí, de mantenerla consigo en una vuelta al rito original en el que la devoración supone solamente el que el otro permanezca. Nuestro atisbo no deja que sea misteriosa la filiación que Febon ve en las masas hacia la tradición, sobre todo porque la moral y la ética son también problemas de la memoria. Y si las tradiciones se mueven por la labor pública de las gentes, del público que conforman, estamos de nuevo en el tema.

El mismo Fernández Christlieb lo ha dicho de otra forma: "[cuando] la corriente de opinión se hace más intensa y unitaria que nunca, y se carga de emoción y se vuelve más bien afectiva; el texto de la realidad se convierte en imagen. Y entonces, entre la gente se hacen presentes los elementos para dejar de ser paulatinamente público y convertirse repentinamente en otra cosa: en una masa." (Fernández *a*, pág. 50) Es decir, que hay y debe haber siempre una idea anticipada que aglutine.

Además si aunamos a esto que la característica más importante del público iniciado por el auge de la clase media es la libertad de discusión que posibilita la creación de órganos de replica que, como bien lo ha visto Fernández Christlieb, distan generalmente de los medios oficiales concebidos para tal función, -aunque de darse el caso, las instituciones de representatividad formuladas en las sociedades democráticas (si es que existe alguna) pueden fungir como tales - entonces, el hecho es que estos órganos autónomos de opinión pública tienen como única labor la instauración de las pequeñas voces en el gran coro de la humanidad. Se entiende por opinión pública el producto de la discusión pública también. Es un fallo de autoridad que la acción (pública de nuevo) pone en práctica. "Voluntad general" o "amor a la República", según otras versiones, que los órganos legislativos -oficiales o no- traducen en leyes o deberán hacerlo, pero para las que sólo en su carácter consensual radica la legalidad. Y de ahí que esto nos baste para creer que entre el consenso y la comunión hay mucho menos que un paso, sólo porque reconocerse puede ser uno de los eventos más cargados de afectividad, sobre todo en sociedades en las que el aislamiento ha dejado durísimas huellas que con Gadamer se convierten en síntomas y síndromes de autoengañación.⁴⁸ (cfr. Gadamer, 1983, pág. 109-22)

Hasta aquí las cosas, parecería que la masa es sólo un animal mímico y despótico lleno de pre-textos -imágenes y afectividades - que le recorren las venas; por lo que cuando sangra va dejando un poco de memoria desperdigada, una que otra imagen y uno que otro sentimiento identificable en los cuerpos, en los edificios, en las sábanas y en las ventanas rotas. Sin embargo, las masas no sólo recuerdan y se juntan con lo que les queda del diálogo. Pues aunque no se achicopalan con los chicos palotes que las amedrentan, aunque se sientan infustigables y omnipotentes, aprenden a callar cuando se necesita, dejan rastro

⁴⁸A) respecto ha dicho Hannah Arendt que: "La posibilidad de disfrutar de "felicidad pública" ha disminuido en la vida moderna, porque durante los dos últimos siglos la esfera pública se ha encogido. Difícilmente podemos llamar un lugar *pública* a una cisterna de votación." (Arendt, "los derechos públicos y los intereses privados", en M. Mooney y I. Stuber (comp.) *Los humanistas y la política. Atención en tiempos difíciles*, 1984, citado por Escalante, op. cit., pág. 39) Lo que no hace tan casual el que Paz repare en que en las sociedades occidentales las masas son conglomeraciones de solitarios. (cfr. Paz, 1950) Pero, con todo y esto, el público sigue estando ahí, y ahí no es el individuo.

en la calle y no en las paredes para no molestar a la otra parte del público que no se les ha aunado. A fin de cuentas si las masas lo hacen no es tanto para mantenerse ellas mismas – pues para esto les basta aglutinarse en un centro lo más compacto posible y devorar lo más que se pueda- sino para perdurar aquello que las mantiene juntas. Su silencio y aprendizaje responden a la sobrevivencia de lo que ya está dicho, sea el amor, la solidaridad, el campeonato victorioso, el hambre injusta y el hambre de justicia.

2.2.2 *Del liderazgo y la herencia*

La construcción de estos ejecutantes colectivos puede responder de manera importante a muchas de las preocupaciones que ya tenían Febvre y Braudel, aunque quedaría una cuenta pendiente: la de su renuncia a la historia construida con base en los líderes quintaestacuenta. Así, parecerá un grave error nuestra omisión de los líderes, empero, les hemos mencionado tan sólo algunas líneas atrás, en donde se habla de aquello que mantiene a la masa, del centro sobre el que se vuelcan con el único afán de la permanencia. Los líderes, desde esta perspectiva, no serán más quienes lleven a la masa hasta donde se quiera sino el puro pretexto, la pura necesidad que no les hace, formalmente, sino canjeables por balones o por árbitros, por ciudades en ruinas con gentes sepultadas o por aguaceros, por cometas o por amores que pasan y se lo llevan todo.

Es la noción de protagonismo, la del hombre de la calle y no la del líder, la que desde nuestra perspectiva se ve ensombrecida más por la obra de LeBon que de Freud y más por este que por Moscoviici debido, sobre todo, a su insistencia en la capacidad de liderazgo, absoluto a veces, de un individuo sobre muchos otros más envueltos en lo que nos atrevemos a llamar 'masa psicológica'. Y para muestra nos bastan y sobran no uno, sino tres botones:

'En las muchedumbres humanas, el jefe, ordinariamente, no es más que un agitador. La muchedumbre es un rebaño servil que no podría existir sin dueño[...]. La autoridad de los agitadores es muy despótica y sólo se impone a causa de este despotismo.' [...] 'La necesidad de admiración de las multitudes, las hace pronto esclavas de los individuos que ejercen sobre ellas prestigio.' (LeBon)

'La verdad, es que, para la mayoría de los hombres, existe una dulzura irresistible inherente a la obediencia, a la credulidad, a la complacencia casi amorosa respecto del jefe.' (Tarde)

'...la masa es un animal despótico. Desde el momento en que admite que necesita someterse y admirar, resulta que sólo un individuo que ejerza un poder fuerte y sin concesiones puede satisfacerla [...] La veneración, en primer lugar, de que rodean a su líder. Lo contemplan, lo escuchan. Incluso su nombre se pronuncia con respeto' (Moscoviici)

La idea no es nueva ni tampoco exclusividad de quienes han ido haciendo la psicología colectiva. Desde el siglo XVI Étienne La Boétie ya lo decía bien claro: 'Es una cosa extraña, y sin embargo muy común, ver a un millón de millones de hombres servir miserablemente. Levando sobre el cuello un yugo, no por la exigencia de una fuerza superior, sino de alguna manera (según parece) encantados y seducidos por el sólo nombre de uno, a quien no deberían temer, puesto que está solo, ni amar, puesto que se comporta de

manera inhumana y salvaje. [...] ¿Qué puede ser eso? ¿Cómo se le puede llamar? ¿Qué desventura es esa? ¿Qué vicio, o más bien, qué desventurado vicio? (La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, 1983, citado por Escalante, pág. 44.)

• Dios es el único ser que para reinar no tiene necesidad de existir' (Baudelaire 1857 pág. 167) Así comienza el segundo párrafo de los *Diarios Íntimos* y con la frase podemos formular la idea. El que los líderes se deifiquen es algo que no nos atreveríamos a negar mientras dure el uso pleno de nuestras facultades. Sin embargo esta acepción religiosa nos permite ir más allá en la definición del liderazgo y, como es obvio, del poder. Ampliando en alguna medida, más que el fenómeno o la visión que el tenemos, la variedad de las relaciones encerradas e incluso la capacidad de referirse a el como un forma *cuasi-natural* del ser humano.

Este carácter de deificación, que le presuponemos a los líderes, aparece bastante bien analizado por Durkheim en su referencia a la imposibilidad de *la religión de lo mágico*. Según el, 'Entre el mago y los individuos que lo consultan, como entre estos individuos mismos, no hay lazos que los hagan miembros de una misma comunidad moral, comparables con los que se forman entre los creyentes del mismo dios o entre los seguidores del mismo culto.' (Durkheim, 1972) Y así estos lazos producidos, los que hacen a la gente miembros de una misma comunidad moral, nos significan para el caso más una suerte de pertenencia y de consenso que el producto de la pura interacción del liderado con los integrantes de la masa.

Con esto no estamos negando, pues, la gigantesca importancia de los 'hombres al frente' en el rubro de la historia, sino que negamos su calidad de legalidad por antonomasia, la reducimos 'solamente' al resultado de la opinión pública que cuando se torna lo suficientemente fuerte se traduce en imagen, i.e., hace del público una masa cuya requisición, además del ercimiento, es la de un núcleo duro, denso, sobre el cual se converge. 'A este núcleo generalmente se le llama líder aunque en verdad es solamente un hombre para poder echarle la culpa a alguien.' (Fernández *o* op. cit., pág. 51) Y pese a que estos sean, por escasos que parezcan, los únicos sobrevivientes del reino de los todopoderosos; su omnipotencia les viene por decreto público y es éste mismo decreto es el único capaz de su decapitación. En este sentido, aquellos *del poder*, los del poder adquirido y no ejercido, deben su relación fundamental a los que en tal lugar los ponen por lo que el marco de legalidad de su mandato depende en todo momento no de su capacidad para convocar sino para mantener el consenso previo del que la masa se forma.⁴⁹

Fernández Christlieb, en '*La gente: Públicos y Masas*', se ha encargado ya de elucidar las características del diálogo constante al que se ve sometida la existencia, aun solitaria. Coincidimos plenamente en las formas por las que se plantea el diálogo y aun en los espacios en los que éste se da. '[...] lo que produce el público de multitudes -declaraciones una opinión colectiva, una idea pública, una corriente de pensamiento, y ésta es la que tiene la razón civil; y quien no esté de acuerdo puede pensar, polemizar y publicar.' (ibidem, pág., 50) No se requiere de analizar los casos en los que no se esté de acuerdo, pues está definido el procedimiento que puede seguirse; sin embargo, en el momento en que una

⁴⁹Ya Habermas se ha referido a esto cuando dice que: 'En tanto el soberano y sus estatutos 'son' el país, en vez de delegarlo meramente, pueden, en un específico sentido de la palabra, representar; ellos representan su dominio, en vez de para el pueblo, ante' el pueblo. (Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, pág. 47, citado por Escalante, op. cit. pág. 36)

buena cantidad de gente coincide se da –según creemos– el establecimiento de los lazos morales ya descritos por Durkheim. Nadie puede encontrarse repentinamente en una masa puesto que existe, como bien lo dice Moscoviçi y como lo demuestra LeBon en el tono de su obra, la posibilidad de cruzarla de lado manteniéndose ajeno gracias a tantas formas, entre las que el asco aparece como una de las predilectas por el autor de la *Psicología de las masas* y el análisis como la preferida por los psicólogos que no renuncian nunca a su investidura.

Entonces, si uno está en una masa es por que algo se comparte con ella, por los prejuicios, que pueden ser tanto el equipo de fútbol o la militancia política como el amor o la música (p.e.) Según un viejo negro neoyorquino, el *lindy hop* fue resistencia y comunión. Pero, también, lo que enlazaba a hombres y mujeres, o sea, lo único que los mantuvo –perdónese la expresión– ‘vivitos y coleando’. De ahí que surjan como los pocos y a veces siniestros ejemplos de consenso producidos en el único diálogo abierto y exento –a veces– de relaciones de poder. Los públicos no son más que gentes enlazadas por líneas morales, son un nuevo sujeto pero el único capaz de alcanzar plenamente la objetividad. Mientras tanto en la masa se goza de la objetividad alcanzada, del incabable placer de reconocerse con los otros y es este reconocimiento el que permite la aglutinación y la comunión, que no es otra cosa que la unión en la misma fe.

Nos resta establecer los límites de la omnipotencia adquirida por el líder. Es extraño que si Moscoviçi defiende la tesis de que la creación es, en principio, un acto colectivo le sea tan fácil desprenderse de lo anterior hacia el proceso de sugestión. Si sostenemos su idea, ¿qué es exactamente de lo que puede sugestionarnos el líder? sino de lo creado previamente por la colectividad, pues para que el corazón de la humanidad entera sea capaz de latir en el propio se requiere siempre de la sintonía previa. Es evidente que en la masa existe una renuncia individual pero es que todo proceso ‘democrático’ la incluye ya que toda vez que se está ‘entre’ lo individual desaparece. Como diría el hombre preso que mira a su hijo: ‘Uno no siempre hace lo que quiere pero tiene el derecho de no hacer lo que no quiere’ (Benedetti, 1966, pág. 271) y es por eso que el líder ha de respetar en todo momento las previas decisiones tomadas por quienes lo erigen, porque sino lo hace se convierte automáticamente en individuo, deja de ser masa, rompe el encanto y se vuelve indigesto para quienes ya lo habían devorado.

En este sentido es en el que se da la inexistencia de quienes se encuentran en el poder. Porque, como bien ha visto el marqués de Sade, la forma más clara para la apropiación de una cultura supone la muerte de los dioses existentes en ella y el voluptuoso acto de ocupar su lugar pero, entonces, toda vez que alguien se ha hecho dios es igualmente sustituible ya que lo que lo deifica no le pertenece; él no es más que el centro que toda masa requiere para continuar existiendo y ahí finaliza su función.

2.2.3 Del número y otros indicios

El análisis de Fernández Christlieb resultara potente, desde nuestra perspectiva, por tres muy importantes aportaciones. La primera es aquella que hemos analizado al inicio, la reformulación de dos fenómenos, masas y públicos, en torno a un tercero: la gente. La segunda tendrá que vérselas con la desaparición de los líderes como los conductores de las masas, haciéndolos un mero pretexto para la manutención de las mismas cuya labor resulta

por demás relevante pero no decisiva en la completud del fenómeno. Y una tercera parte, sobre la que hemos hablado entre líneas, cuya postulación refiere al número de los participantes.

Haecce no tanto tiempo masa significaba la confabulación de cientos, de millares de gentes aparecidos sin siquiera decir 'agua va' y desaparecidos del mismo modo en que vinieron, a pesar de que dejaran constancia de su obra para todo el que se hubiese mantenido al margen de la turba y en especial para la familia del que la turba se hizo cargo. Sin embargo, con Fernández Christlieb para tener masas ya no hace falta matar a nadie ni juntar los millones que Freud proclamaba y de las que, seguramente, se han visto pocas si no es que ninguna. Las masas varían su número hasta el mínimo, hasta dos que se enamoran y se pierden, pasando por las de algunos reunidos en fiestas, funerales, celebraciones, espectáculos, etc., en los que se ausenta la noción del tiempo y el espacio estorba; aquellas que no sólo se olvidan de Carreño sino, incluso, de lo que se está haciendo ahora. Comuniones cuya única pérdida será la del presente.

El público por su parte inicia con uno solo, con cualquiera que se aventure al diálogo preciso y silencioso consigo mismo con la única finalidad de poner en palabras, de publicar, aquello que no se ha comunicado previamente. Para lo anterior hace falta un desacuerdo previo, una polémica que conduzca y produzca ideas, pensamientos, ocurrencias que no se tenían en cuenta solamente porque no estaban en ningún lado, ni siquiera en el tan glorificado inconsciente que se supone contiene, bajo las aguas de lo racional-consciente, mucho más que la otra cara de la moneda. Así, después del diálogo vienen los triálogos, los cuatriálogos o los multiálogos en los que lo único que pasa es que aumenta el número, i.e., la publicidad se engrandece para ir de la almohada al café, de éste a los congresos, a los libros, a los chismes públicos, a las salas familiares, a las sobremesas. Ideas que pasan del dominio personal al dominio popular y sólo eso.

Siendo así, sino es perceptible la relación de las dos primeras aportaciones de Fernández Christlieb con la historiografía cuya pretensión empieza a ser lo cotidiano y cuya omisión resultan ser los grandes hombres de la historia, entonces ya no hay más que hacer sino dejar en éste mismo punto el texto. Si, en cambio, resulta visible –como de hecho lo es para nosotros– bien vale la pena continuar. La tercera de las contribuciones, aquella que ha inermado la noción de número, la hemos reservado como la única de este texto ya que, como lo habíamos prometido, intentaremos entrometernos con la *larga duración* como el punto culmen de esta historia. En este sentido, según creemos, la implicación numérica tendría que ver con esa historia pequeña, con ese tiempo individual tan cargado de humanidad al que los historiadores estaban renunciando. Lo que pretendemos no es evadir la *larga duración* sino ponerla, incluso, como la base de esta especie de 'individualismo' restaurado por la aparición de los nuevos y únicos 'individuos' que resultan ser espacios. Además porque la narración puede contener cien años –pese a que para Borges hubieran bastado cincuenta–, siempre y cuando haya soledad que los amalgame o, bien pueden remitir a un solo día, con todas y cada una de sus horas, a condición de que sea *el Odio* quien, según Kassovitz, las presente juntas. Quisimos romper el tiempo y hacer de los espacios el único contenido posible para mostrar acaso que lo colectivo, lo tercero, ha de ser la búsqueda central de la historia y la ciencia social sugerida por Chartier y Wallerstein. Sin embargo, nos falta llegar al punto relevante de la psicología colectiva, aunque hemos hablado de el siempre que mencionamos la comunicación, lo lazos morales, lo tercero.

Como se ve, pese a todo, aun quedan cosas en este tintero que por desgracia poética es electrónico.

2.2.4 El humus como alma mater

Las ciencias del sentido representan una vista inmediata a la historicidad del hombre, un abandono del sujeto a suerte a propia para remarcar un insurrecto centro, un velocidos intermedio hecho de lenguaje, imágenes y silencios comulgados, de prácticas acreditadas por el "para nosotros" y de significados que no trascienden en tiempos y espacios a quienes los habitan por el simple hecho de que pertenecen a dimensiones distintas. Razón por la cual el busear la completud de las ciencias abocadas al espíritu con aquellas cuyo objeto resulta ser un individuo biológicamente armado surge, en todo caso, como una labor intrascendente e intrascendible. Puestas así las cosas, las ciencias del sentido son, no más que otra cosa, capacidad intrínseca de inventar al ser humano al abrigo de la tradición y a la intemperie simbólica. 'Los símbolos' dice Peirce— son la urdimbre y la trama de toda investigación y de todo pensamiento. La vida del pensamiento y de la ciencia es la vida inherente a los símbolos.' (Peirce) Lo que interesa, entonces, es el sujeto en tanto signo pues 'La lógica en su sentido más amplio, es la ciencia de las leyes necesarias del pensamiento o, mejor aun, es una semiótica general que trata no sólo de la verdad, sino también de las condiciones generales de los símbolos como tales y también de las leyes de la evolución del pensamiento.' (ibidem)

Podría decirse, sin mayores temores, que las fecundas vueltas por la racionalidad deben hacerse sin expender nunca la irracionalidad pública, la afectividad, que de a tantos nos regresa y convoca al mismo punto del que pretendíamos escapar. Sin embargo, y en todo caso, el tan usado dualismo racionalidad-irracionalidad bien pudiera hacerse prescindible en los términos del espíritu. No solamente porque sus elementos no son claramente identificables y distinguibles sino porque puede agruparse en torno a un tercero comprometido manifiestamente con lo significativo de la vida que no es otra cosa que el juego que esta misma representa; aquel, que a falta de mejor mote, rescataban Rabinow y Sullivan como *a-racionalidad*.

Los nuevos espacios conllevan siempre nuevas realidades. Esta, la de los signos, se ve poblada por objetos perceptibles, imaginables o aun inimaginables llamados a estar dentro de la palabra. Cosas fundadas y sometidas al proceso de denotación permanente, reminiscencia de unos signos a otros. Un signo alude "sin duda, [a] la cosa externa, cuando se piensa en una cosa real. Pero aun así, como el pensamiento está determinado por un pensamiento anterior del mismo objeto, se refiere solamente a la cosa por denotar este pensamiento previo.' (ibidem) Signos que están siempre para alguien y que no rescatan aspectos del objeto, sino que a partir de sus relaciones con el interprete dinámico producen su objeto inmediato. 'el objeto tal como es representado por el signo mismo y cuyo ser es, entonces, dependiente de su representación en aquel.' (ibidem)

Y si bien cada cosa tiene su nombre, 'la cosa a la que se refiere el nombre no es ya una cosa fáctica, es decir, que en esta relación la realidad 'real' ya no aparece, en lo social no hay una realidad dura, a *hard reality*, toda vez que no existen "sillas" en un mundo sin seres que se sienten; sólo existe una silla, como símbolo y objeto cada vez que haya alguien que se siente, y muchos objetos, ya sea el suelo o la suma teológica pueden funcionar como

tal (...) el referente es un concepto abstracto.”(Fernández *b*, pág. 52) Así, mientras que la realidad puede tomarse por inexistente, las que si existen son las relaciones mantenidas por un signo. Éste es siempre para algún pensamiento que lo interpreta (interpretante), es también de algún objeto al que equivale en este pensamiento (fundamento) y, finalmente, es en cierto aspecto o carácter que lo conecta con su objeto.

Empero, queda hablar de este espacio en el que se muevan los signos, las intersubjetividades, los hábitats de sentido cuya autonomía queda asegurada por independencia a lo externo, por su recreación comunicativa, toda vez que “crea y consume sus propios símbolos y significados a partir de sus propias interpretaciones”(ibidem, pág. 68) colmadas siempre de participantes y usuarios anónimos e ingresados sin salvoconducto.

“Según esta descripción, las intersubjetividades son espacios muy extensos y muy generales que circunscriben a situaciones más restringidas: un texto, un museo o una relación entre individuos o grupos, son situaciones intersubjetivas, en el sentido de que sus objetos poseen un sentido contextual dentro de la comunicación para el participante, pero no constituyen una intersubjetividad [...] porque sus interpretaciones dependen de estructuras triádicas más amplias no presentes en dicha situación, y emplean símbolos y significados producidos fuera de dicha situación”(ibidem, pág. 69)

Derivando de esta concepción podríamos decir que hay, finalmente, varias intersubjetividades: las ciencias, las artes, la filosofía, la cotidianidad y probablemente la religión. Cada una con su propio código, con su lenguaje y su conocimiento, reservadas en su derecho de admisión y generadoras, pues, de una particular forma de vida o, como diría Fernández Christlieb, de una suerte ontológica. De cada una de las formas de intersubjetividad, alguna ciencia se hace su depositaria: de las ciencias las epistemologías, de las artes las estéticas, de la filosofía la comunidad de interpretación, de la religión las éticas (¿o las teologías?) y de la vida cotidiana la psicología social y, si bien nos va, la historia que estamos buscando.

Pese a lo anterior, y aunque no lo parezca, no todo es simbólico ya que no todo es comunicación. Para la intersubjetividad existen tanto límites individuales, que están en algún punto inferior de la subjetividad individual, como límites institucionales ocurridos en el anquilosamiento. Los individuales se generan “Allí donde terminan los símbolos, las palabras y las imágenes reconocibles y comunicables.”(ibidem, pág. 91) A la vez que “los límites [...] en el extremo institucional están dados por la vigencia del corpus informático, de forma tal que se erradican y dejan de ser realidad colectiva aquellos elementos simbólicos que pierden todo sentido. Ello sucede cuando los símbolos se rutinizan, burocratizan, interizan y se convierten en signos de función meramente instrumental.”(ibidem, pág. 62)

De entre lo instrumental quizá el poder es el primer contrincante de la lúdica. La legitimidad de los espacios terceros está en su capacidad, no de desaparecer la distinción ni de amedrentarla sino de hacer uso de ella, sin diluirla, en pos de la unicidad del juego armonioso que se extiende por todas partes como si fuese lo único existente. El anhelo es prescindir de la seriedad institucional y del arbitraje persegutorio sin que esto le implique erradicación alguna de las reglas que, son la seriedad expresada en la ludicidad que convoca en un mismo espíritu. Es apreciable, con facilidad, que los árbitros estorban por el poder que se les confiere, sólo porque el poder no es el tercero; es el segundo que se contrapone al juego. Siendo ésta la duplicidad intrascendente, pero no intranscendente.

Lo anterior ya lo había dicho Orwell en '1984'. El poder '[...] no es un medio sino un fin en sí mismo. No se establece una dictadura para salvaguardar una revolución; se hace la revolución para establecer una dictadura. El objeto de la persecución no es más que la persecución misma. La tortura sólo tiene como finalidad la misma tortura. Y el objeto del poder no es más que el poder.' (Orwell) Se trata, entonces, de un poder que deviene de públicos que han perdido la capacidad discursiva, suerte de espectadores; formas en las que se transfigura la cantidad de los que exponen y la de los que reciben, siendo menos los primeros. Poder que se encuentra vinculado dialécticamente con el saber institucionalizado, ese que a nadie pertenece sino que presupone un discurso que legitima y reproduce las relaciones de dominio. Uno más como cualquiera de los discursos generados en nuestra política, carentes de replica y adolecentes de escuehas.

Toda sociedad se encuentra siempre saturada de múltiples relaciones de poder que atraviesan y conforman la esencia su funcionamiento. Pero estas relaciones no pueden existir, ni acumularse, ni circular, si no cuentan con la presencia de un discurso o saber que les otorgue cierta justificación. El poder se ejecuta - según Foucault- "...mediante la producción de discursos que se autoconstituyen en verdades incuestionables. El discurso, por ello, pasa a ser en realidad una forma específica de poder. (Foucault, 1980.) La verdad, por tanto, no es ley por acción de quienes la habitan sino de quienes la ejercen, pero el ejercicio subsiste y se reproduce debido a que existen un saber erigido como verdad. El discurso procura así la legitimación del poder y el poder la institucionalización del saber creándose, de este binomio, una "política general de verdad" que se encarga de distinguir los enunciados falsos de los verdaderos, de sancionar los discursos alternativos y de definir las técnicas y procedimientos adecuados para la obtención de La Verdad que interesa al poder.

Este régimen veritativo (¿funcional?), se sostiene en dos sentidos: frente a la gente debe mantener sino su estatus conferido por la veracidad si la incapacidad de audiencia pública, eliminando el discernimiento u ocultándolo de la vida discursiva de la sociedad. Para esto, no es sólo necesaria la privatización de los medios de comunicación sino que la burocratización de los significados le procura también sostén puesto que la burocracia actúa siempre como un bálsamo, dando la imagen de que hay vida donde hace mucho que no la hay. El otro fenómeno consiste en la propagación del miedo, ya sea al cambio o a la represión de quienes lo intentan, pero de esto hay poco que hablar su el problema está en la casa. (¿o en la caza?).

No obstante, la problemática a la que se enfrenta este tipo de poder ejercido radica en su fortísimo compromiso con las instituciones de las que obtiene la verdad y la legitimación de la silla. Cualquier régimen de verdad se debe en primera instancia al capital (al menos en nuestras sociedades) y, en algunos casos o en los mismos, a la vida moral religiosa en la que se sustenta una deificación proveniente de directos tratos con el altísimo. Muchas más son las instituciones que habiéndose convertido en depositarias del poder pueden, una vez extraído éste, ejercerlo en base al nepotismo, a la dictadura o, como en el caso de la propia, gracias a una idea que algún día creemos fue revolucionaria y que hoy no es más que un fétido olor capaz de alejar a todo quien se aliente con dirección del Palacio Nacional. Sin embargo, esta suerte de enajenación (no psicológica sino con referencia a que lo propio está en-ajeno) termina en el momento en que se descubre que el poder está prestado. Conciencia histórica o de clase, desalienación, diálogo reiniciado o como se prefiera, pero productos siempre de gentes que discuten y que transforman opinión en

acción pública. Con lo que no sólo estamos de nuevo en el tema, y terminamos con el, sino que inmediatamente hemos reconocido los límites para una investigación de psicología histórica pues ésta funciona toda vez que exista *psique*, alma, espíritu, aire sobre el que pueda darse el lujo de recorrer la cotidianidad.

Lo que nos interesaba mostrar es que el mundo simbólico es, de hecho, el objeto de las ciencias socio-históricas. Y mostrar también que 'El mundo simbólico se sostiene, es real. El símbolo no es una especie de decorado de un sistema social y que es producido por el, sino que forma parte de los social y es, a la vez, cultural, social, económico y político también'. (Darnton, 1993, pág. 32) De ahí que la historia de la cultura no deba suprimir el estudio económico y político. Estos deben completarse. Resalta con esto que la cultura no es un todo, 'hay conflictos el interior de un sistema cultural, (...) hay fisuras, conflictos que también se expresan simbólicamente.' (ibidem, pág. 34) El método de análisis, según Darnton, queda pues de la crítica literaria, de la narración en la que diluyen, sin disolverse, una buena parte de las dificultades.

III

ENTRE LA NARRATIVA Y LA VISIÓN GLOBAL

3.1 Como se escribe la historia

En la *Filosofía de la Historia* hegeliana aparece una metáfora según la cual: 'Roma se convierte en un panteón de todos los dioses y de todo espíritu, pero sin que estos dioses y este espíritu conserven su vida característica.' Acá, con una idéntica alusión 'tan' metafórica podríamos inculpar de lo propio a la filosofía analítica; por lo que ya no le resultará paradójico, aunque significativo sí, el que la narratividad histórica reviviera en ella —originariamente en *Analytical Philosophy of History* de Arthur C. Danto (1965).⁵⁰

La obra de Danto es, bien a bien, una reacción crítica frente al prejuicio de que el pasado sea algo completamente determinado, fijo y distinguible del futuro. Siempre y cuando se entienda por este último un conjunto de eventos "móviles", donde movilidad significa el producto de la no-determinación que le es propia y que, por supuesto, puede discriminarse de la indeterminación. Resulta casi innecesario el que recordemos aquí que lo que a Danto le interesaba era el trabajo histórico y no el análisis de lo que deba o no entenderse por futuro. Debido a esto es que su búsqueda será la de un pasado que también goza de la no-determinación, sin que lo anterior le impida negarse abiertamente al hecho de que exista una historia del futuro, más que nada porque la imposibilidad de la última surge de lo que el mismo entiende por historia, lo cual poco o nada tiene que ver realmente con las características inherentes al porvenir.

Como lo que Danto estaba escudriñando era, por un lado, las características del estudio histórico y, por el otro, la demarcación de éste en el sentido en que correspondiese exclusivamente al pretérito, entonces parecerá congruente (si se concibe a la filosofía analítica como Ricoeur lo hace) el que la tesis empírice indague en aquello que el empirismo evade a conciencia: las formas del pensamiento y del habla y su implicación

⁵⁰Sería bueno tener a la vista que es lo que se está interpretando por filosofía analítica. En este sentido la investigación de Danto, según Ricoeur, "procede de la filosofía analítica, si se entiende por este término la descripción de nuestros modos de pensar y de hablar a propósito del mundo y, correlativamente, la descripción del mundo tal y como estos modos nos obligan a concebirlo. La filosofía analítica, así entendida, es esencialmente una teoría de las descripciones." (Ricoeur, op. cit., pág. 247).

⁵¹Evidentemente un seguimiento preciso tanto de esta obra como de algunas más que a continuación empezarán a aparecer nos permitiría mostrar el movimiento paulatino que la historia va teniendo hasta conformar una estructura narrativista. No obstante, lo que más nos interesa mostrar es no es tanto la aproximación como la estructura en sí, por lo que nos hemos visto en la necesidad de no ser del todo respetuosos en la temporalidad que intermedia los textos y buscar, a la vez, el hilo conductor en ciertos tópicos a los que estas van refiriéndose.

para con la historia en el uso que ésta hace de verbos conjugados en pretérito y enunciados narrativos. En otras palabras, estas formas del pensamiento generan, de hecho, los modos por los que el mundo es construido y nos obligan, por ende, a concebirlo de cierta manera. Por otra parte la implicación que para la historia tienen las formas del pensamiento y del habla repercuten, como ya lo habíamos dicho, en su negatividad hacia la historia del futuro; lo cual es visible en su interpretación de lo que el mismo llama 'filosofía sustantiva' y que resulta ser la filosofía de la historia de corte hegeliano que es entendida, por el autor, como la intenciona por la comprensión total de la historia. 'hablar de la totalidad de la historia es componer un cuadro de conjunto del pasado y del futuro; ahora bien, pronunciarse sobre el futuro es extrapolar configuradores y encadenamientos del pasado en dirección al porvenir, y esta extrapolaración, a su vez, constitutiva de la profecía consiste en hablar del futuro en términos adecuados al pasado. Pero no puede haber historia del futuro debido a la naturaleza de las frases narrativas, que describen nuevamente los acontecimientos pasados a la luz de acontecimientos posteriores desconocidos por los propios agentes. A su vez, semejante significación sólo puede asignarse a los acontecimientos 'en el contexto de una historia narrada' (*story*).' (Ricoeur, op. cit., pág. 247-8 cita insertada de Danto, op. cit., pág. 11).

Notara el lector que en la cita puede resumirse fácilmente lo que nosotros hemos descrito. No obstante el análisis ricoeuriano hará énfasis en la impecabilidad del argumento pero, al mismo tiempo, se lo restringe a que este sea presentado en su forma negativa, es decir, funciona sólo cuando la filosofía de la historia se plantea como totalidad, pero se muestra incipiente al verse incapacitado para eliminar la hipótesis de que el discurso histórico no fuese realmente narrativo. Aun así, pese a las complicaciones a las que puede someterse, Ricoeur ve en el argumento un virtuosismo doble: '[...] por una parte, delimita de una forma en cierto modo kantiana el espacio de validez de las frases narrativas, y por la otra, le impone un límite. Como afirma con razón Danto, el discurso narrativo no sólo es *intrínsecamente incompleto*, ya que toda frase narrativa está sujeta a revisión por un historiador posterior, sino que cuanto de sensato se dice sobre la historia no es forzosamente narrativo.' (ibídem pág. 248)

Puede verse que cuando Danto dice que el discurso histórico resulta incompleto lo hace enfrentándose directamente al prejuicio del que ya habíamos hablado, i.e., que los hechos históricos se acumulan progresivamente y sin alterarse, en un orden sucesivo que no puede cambiar y con un contenido específico sobre el que no puede añadirse nada a menos que se haga inmediatamente después del hecho en cuestión. De ahí que la narración de un acontecimiento implique la descripción de todo cuanto ha acontecido, en el mismo orden en el que se dio, y de ahí también que se derive de esto una especie de cronista ideal dotado con facultades para la descripción instantánea y cuyo testimonio no es sino un aditivo puesto en la medida en que se añaden otros acontecimientos sobre otros. La tarea del historiador, entonces, no sería otra que la eliminación de la falsedad, el restablecimiento del orden verídico y el aumento del testimonio en caso de que fuese necesario. 'La refutación de esta hipótesis es sencilla. A esta crónica absoluta le falta una clase de descripción: precisamente aquella en la que no existe ningún testigo para atestiguar un acontecimiento, a saber: que la verdad total concerniente a este acontecimiento sólo puede conocerse *después* y a menudo mucho tiempo después de haber tenido lugar.' (ibídem, pág. 249, énfasis en el original)

La refutación anterior no sería tan comprensible sino se toma a cuenta lo que Danto define como frases narrativas. Éstas se refieren a dos acontecimientos, E_1 y E_2 , distintos y separados en el tiempo, pero describen el primer acontecimiento al que se hace referencia. (Danto, op. cit., pág. 152 citado por ibidem pág. 250) O sea, que en la frase narrativa se imbricaban tres aspectos temporales: el del acontecimiento descrito, el del acontecimiento en función del cual se describe el primero y el del narrador. Los iniciales concernientes al enunciado y el último a la enunciación.⁵² La definición de las frases narrativas sienta las bases tanto de la imposibilidad, evidente ahora, de hacer historia narrativa del futuro, como de la ruptura de la relación entre explicación y predicción generada por el método nomológico y por la filosofía sustantiva a la que el mismo ya ha descrito. Y si lo anterior ocurre es porque si conociéramos la narración del futuro resultaría fácil su falsación al momento en que puede hacerse justo lo contrario a lo que ésta misma predice además de que, por otro lado, ignoramos no sólo aquello que se producirá sino también lo que resultaría significativo para los historiadores venideros. La afirmación peirecaica de que 'el futuro está abierto' no significa otra cosa más que esto último.

Habría que mencionar aquí que, por su parte, Louis O. Mink, en *Philosophical analysis and the Historical Understanding* (1964), repara en que las hipótesis de la historia no son falsables; aunque evidentemente lo haga por otros motivos y no por los de la no-determinación del pasado. Para éste las hipótesis no son falsables porque se las trata como delimitaciones del campo de investigación y como directrices para el acto de la comprensión que no es otra cosa que la narración interpretativa; ni crónica ni ciencia.

Será casi instantáneo el advertir que mientras Danto tiene por interlocutor a Popper, (o a alguien que se le parezca) Mink está escribiendo desde un lugar mucho más cercano a la preocupación de Febvre sobre la que ya nos habíamos referido; aquella en la que necesidad era la sustentación de las hipótesis directrices para toda ciencia. Por tanto precisamos de una breve aclaración. Puesto que es verdad que la labor de la narración interpretativa, común a todo trabajo científico, consiste en crear, por decirlo de alguna manera, los hechos al dotarlos de sentido; pero no lo es menos que éstos mismos pueden, llegado el momento, sorprendernos. Es decir, contraponerse, violentar o violar el argumento. Esto último no significa, en estricto sentido, el que la hipótesis resulte falsada sino más bien que debería modificarse para encontrar cierta coherencia con los acontecimientos a los que ella misma a sacado a relucir. Por supuesto, y eso no hay que aclararlo, no toda hipótesis es válida. Como diría Escalante acerca del escepticismo: "Comprenderlo todo no es perdonarlo todo". (Escalante, 1993, pág. 22)

Si bien esta forma de narratividad de la historia generada por Danto, con su consecuente creación de los acontecimientos, podría acercarnos a la ruptura de la línea que se tiende entre historia y ficción; habría que remarcar asimismo que la línea tan solo se diluye un poco pues es en la búsqueda de la evidencia, de la precisión de la que ya había hablado Carr, donde la distinción entre *Story* y *History* vuelve a hacerse patente. La precisión, ni immaclulada ni universal, deviene en la demanda por que toda narración

⁵²Notaria Rieœur, además, que de las frases narrativas construidas de esta forma se pueden implicar consecuencias sobre la causalidad, ya que un acontecimiento aparece como significativo únicamente a la luz de un acontecimiento posterior. Aunque, según Danto, esto mismo no corresponde a la idea de que un acontecimiento posterior transforma a otro anterior en causa, pues lo que se determina después no es el acontecimiento sino el predicado 'ser causa de...'. La conclusión de esta disputa hemos preferido dejarla en vuestras manos.

responda tanto a la pregunta ¿por qué? como a la pregunta ¿qué? Según W. B. Gallie, en *Philosophy and the Historical Understanding* (1964), la función de las leyes queda ahí: en el mayor entendimiento y comprensión de la historia, más no en la predicción. Distinguiéndose así el historiador del físico, pues el trabajo del primero no intenta ampliar el campo de las generalidades a cambio de la reducción de las contingencias.

En la ya citada *Philosophy and Historical Understanding* se genera, con el fin de dar sentido a la precisión, el concepto de *followability* (aceptabilidad) Concepto que traduce, promisoriamente, la narratividad de la explicación nomológica de corte hempeliano a la explicación teleológica que, casi casi, podríamos atribuir a Aristóteles. Sobre ello escribe el autor: 'Cualquiera que sea el contenido de la comprensión o de la explicación de una obra de historia, debe ser evaluado (*assessed*) con relación a la narración de la que procede y a cuyo desarrollo contribuye.' (citado por *ibidem*, pág. 255) La historia es, por tanto, la descripción de una secuencia de acciones y de experiencias realizadas y percibidas por un grupo finito de personajes, *ya sea reales o imaginarios*, que son puestos al interior de situaciones cambiantes e, invariablemente, reaccionando frente a éstas. Los cambios, a su vez, revelan aspectos oscuros tanto de la situación como de los personajes inmiscuyendo una nueva prueba que invoca al pensamiento y a la acción. La resolución a esta prueba es quien lleva la historia a su conclusión.

Si la narratividad se vuelve teleología entonces, 'idealmente, una historia debería explicarse por sí misma.' (citado por *ibidem*, pág. 256) Aunque esto no represente el que una historia pueda predecirse completamente en términos de la causa final que la construye, porque si la historia no contiene además elementos sorpresivos, coincidencias y reconocimientos tampoco retendría nuestra atención. Y para retenerla, la *followability* tiene más que inferencia, ya que lo que se busca es 'encontrar [acontecimientos] aceptables intelectualmente, en todo caso' y sólo eso, (citado por *ibidem*, pág. 257)

La *followability* resultaría inaceptable sino supiéramos que toda narración se explica por sí misma. En este aspecto la historia, incluso la mínima, incorpora generalizaciones –sean de orden clasificatorio, causal o teórico– sin que nada se oponga a que estas generalizaciones y explicaciones sean tomados de otras ciencias y vengan a insertarse o interperlarse en la narración histórica. Saldrá a relucir con Ricoeur, que si toda narración se explica por sí misma, en otro sentido, ninguna narración se explica por sí sola cuando se requiere de este tipo de generalidades. Debido a esto es que el criterio de una buena explicación es pragmático: 'su función es eminentemente correctiva. La explicación por razones de Dray respondía también a este criterio: reconstruimos el cálculo de un agente en curso cuando el curso de su acción nos sorprende, nos intriga y nos deja perplejos.' (Ricoeur, pág. 263)

Si regresamos en este punto a Mink veremos que ahora podríamos citarlo con mayor aprobación cuando atiende al hecho de que las narraciones son totalidades muy organizadas que exigen un acto específico de comprensión de la naturaleza de un juicio; i.e., explicar un acontecimiento describiendo sus relaciones intrínsecas con otros acontecimientos y situarlo en su contexto histórico. La tarea histórica es, en *Philosophical Analysis and the Historical Understanding*, la generación de una *visión global*⁵³ cuya aspiración no es otra que la aprehensión de los acontecimientos y no el examen de estos últimos. 'La visión global –

⁵³Podrá verse la importancia de esta noción cuando analicemos lo que se entiende por el método de la Psicología Colectiva.

dirá el autor- no es un método, ni una técnica de demostración, ni siquiera un simple *organon* de descubrimiento, sino una forma de juicio reflexivo.”(Mink, *ibidem*; citado por Ricoeur op. cit., pág. 265) Juicio que impide, aún, la separación de las conclusiones y la narración puesto que las primeras se verían incapaces de sustentarse a sí mismas; se debilitan sino llevan detrás una narración que, más que demostrativa, resulta exhibicionista, o sea, las exhibe. En palabras de Danto “[...] la historia es de una sola pieza”⁵⁴ (por lo que una narración sin vínculos no es, *strictus sensu*, una narración, (citado por *ibidem* pág. 253).

Es sensato hacer énfasis en que la *vision global* mantiene los elementos sorprendidos sobre los que Gallie ya había reparado. Con Mink, la historia o, mejor dicho, el resultado de la historia es desconocido para el oyente o el lector (que, no está de más el decirlo, no es un miembro del ghetto científico, sino parte de un auditorio universal). De allí, que se recurra a la forma narrativa para ver-las-cosas-juntas, con el estilo para admirar que una-cosa-vienes-después-de-otra. Es decir que, cuando la inteligibilidad es retrospectiva, los resultados no son conocidos ni desconocidos; se reconocen.

En el momento que se habla de inteligibilidad se habla también de aceptabilidad y quizá ahí Hayden White tenga más que decir. Para él la relación entre historia y ficción se da por su pertenencia a la misma clase, en lo que se refiere a la estructura narrativa, aunque difieran en la epistemología que en términos de la historia remite a la trascendencia de la objetividad. Requisición que es más que el intento por que la historia siga siendo ciencia, aunque el término de ciencia tuviese que ampliarse. La reparación o el recordatorio de la delimitación entre *story* y *plot* (trama) no parece del todo despreciable puesto que no significa, exclusivamente, que los acontecimientos en historia no nacen de la imaginación del autor y que están sometidos a prueba, sino también que explicar es proporcionar una guía para identificar progresivamente el tipo de construcción de la trama. “Consiste en proporcionar el sentido de una historia identificando el tipo de historia que se ha contado.”(White, 1972; citado por Ricoeur op. cit., pág. 282)

Asimismo, para White, el acrecentamiento entre historia y narración entraña otro entre historia y literatura. “La escritura de la historia”⁵⁵ no es ajena a la concepción y a la composición de la historia, no es una operación secundaria significativa para la retórica de la comunicación, sino constitutiva de la metodología. La historiografía es el análisis de la forma discursiva que pretende el historiador, es un artificio literario, y es por esto que la metahistoria resulta la poética de la historiografía y no epistemología basada en el carácter de *inquiry* de la historia. De ahí que pueda admitirse el que las estructuras estilísticas no son reglas pasivas, ni clases erigidas sobre taxonomías *apriorísticas*, sino formas extirpadas de la cultura. Así, resultan trágicos los acontecimientos a condición de que el historiador los presente como tales y no porque el acontecimiento lo sea en sí mismo. “La codificación de los acontecimientos con arreglo a una u otra estructura de intriga es uno de los procedimientos de que dispone una cultura para conferir un sentido a un pasado personal o público.”(White, 1974; citado por *ibidem*, pág. 285) Codificación que está vinculada con el sentido, con el acto de familiarización y no con el material de trabajo del historiador. “El

⁵⁴Vale la pena tener a la vista que, pese a la declaración de Danto, esta no significaba el oponerse realmente a Hempel, puesto que lo que busca mostrar es que, en el modelo nomológico, la preocupación por la estructura fuerte del *explanans* funciona en una *explanandum* que es ya una narración, es decir, que esta cubierto por una descripción que equivale a la explicación

⁵⁵termino acuñado por M. Certeau

historiador comparte con el público la inteligencia de las formas 'que deben tomar las situaciones humanas en virtud de la participación del historiador en la formación del sentido, que hacen de el miembro de una herencia cultural y no a otra.(White *ibidem*)' (Ricoeur, op. cit., pág. 285)

Mink decía ya que 'la lógica de la explicación debería tener que ver con la fenomenología de la comprensión: la primera debería servir para corregir a la segunda, y esta, para enriquecer a la primera.' (*ibidem*; citado por *ibidem*, pág. 268) Pero también decía que, 'nuestra marcha hacia adelante vuelve a pasar por el camino ya recorrido hacia atrás.' (Mink, op. cit.; citado por *ibidem*, pág. 267) Podrá verse fácilmente la cercanía de la primera de las afirmaciones a la textualidad metafórica ricoeuriana aunque el mismo tiene que poner cierta distancia justo por ideas tales como la segunda, afirmando que: 'En primer lugar, no creo que futuros pasados y pasados futuros sean semejantes categorialmente; al contrario, la ausencia de simetría entre ellos alimenta lo que Mink llama con mucha razón 'el carácter punzante de la conciencia histórica'. En segundo lugar, el carácter determinado del pasado no es tal que excluya el tipo de cambios de significación, sobre los que Danto ha llamado la atención con éxito. En tercer lugar, el proceso que consiste en recorrer de nuevo en el sentido progresivo el camino que hemos recorrido ya en el regresivo puede sin duda abrir de nuevo - si se puede decir - el espacio de contingencia que pertenecía una vez al pasado cuando era presente; puede restituir una especie de asombro ilustrado, gracias al cual las 'contingencias' encuentran una parte de su poder inicial de sorpresa.' (Ricoeur, op. cit., pág. 268)

De manera similar a la de White, la obra de Veayne es también una constitución de la historia como '[...] una actividad intelectual que, a través de las formas literarias consagradas, sirve para fines de simple curiosidad.' (citado por *ibidem*, pág. 287) Su punto de partida es la vinculación de la comprensión histórica a la actividad narrativa. Lo cual le permite llevar mucho más allá la descripción del objeto de la historia, hasta el punto en que nada califique (intrínsecamente) de histórico o físico al acontecimiento. 'La verdadera diferencia no estriba en los hechos históricos y en los físicos, sino en la historiografía y la ciencia física' (Veayne). ésta subsume hechos dentro de leyes; aquella los integra dentro de tramas.' (*idem*)

Así, al vincular el acontecimiento a la trama, Veayne puede romper el debate, abierto por lo Annales, entre lo episódico y lo no episódico. Esto es, romper el orden cronológico y asentar, muy al estilo de Feyerabend, que el conocimiento histórico es, por naturaleza, un conocimiento mutilado debido a que la trama se hace sólo con documentos parciales, con lo que, por ahora, se conoce. Una trama es, entonces, 'una mezcla muy humana y muy poco científica' de causas materiales, de fines y de casualidades'. (citado por *ibidem*, pág. 288, énfasis añadido) Por ende, la historia será '[...] la descripción de lo que es específico, es decir, comprensible, en los acontecimientos humanos.' (*ibidem*, pág. 289)

Con todo ello, a lo que Veayne llegaba es la búsqueda por debilitar la pretensión explicativa; a la provocadora asunción de que la historia tiene una crítica y una tópic, pero carece de método. Su lógica, pues, es la 'lógica del reino de lo probable' (extraída de Aristóteles), del sublunar. 'la historia, dice Ricoeur citando a Veayne, 'será siempre trama porque será humana; sublunar, porque no será una parte de determinismo'. (*idem*). Así, 'lo que llamamos explicación casi no es más que la forma que tiene la narración de organizarse en una trama comprensible', y dado que 'Las causas son los diversos episodios del trama',

entonces, 'Explicar más es narrar mejor'. (Veyne op. cit.; citado por Ricoeur, *ibidem*, pág. 289-90)

Esta carencia de método y esta fortísima relación entre los acontecimientos y la trama, no significan, empero, el que la historia resulte completamente libre en su constitución. Por un lado, la historia es el arte de hacer comprender; y de ahí que Veyne apele a la *retroacción*, a la búsqueda de la analogía, de la '[...] semejanza garantizada por la estabilidad relativa de las costumbres, de las convenciones, de los tipos, de una civilización o de una época a otra.' (*ibidem*, pág. 291) Por el otro, la historia tiene, como hemos dicho, una crítica y una tópicia. La primera 'constituye el equivalente o el sustituto de un método' y resulta ser, más bien, 'la vigilancia del historiador respecto a los conceptos que usa.' (*idem*) Mientras tanto, la tópicia '[...] está tomada, como hace Vico, de la teoría aristotélica de los *topoi* o "lugares comunes", emparentada a su vez con la retórica.' (*ibidem*, pág. 292) Teoría de los tópicos que resulta una heurística y, asimismo, mantiene una relación estrecha con el enriquecimiento conceptual; permitiendo 'al historiador distanciarse de la óptica de sus fuentes y conceptualizar los acontecimientos de modo distinto del que lo hubieran hecho los agentes históricos o sus contemporáneos y, por tanto, *racionalizar* la lectura del pasado.' (*ibidem*, pág., 293 énfasis añadido)

Es verdad que las cosas han sido siempre las hijas de la memoria pero no lo es menos que el estilo viene a ser descendiente del presente, de los de aquí y ahora que recuerdan: *Re-cordis*, que es reiterarle algo al corazón; resignificar. 'Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma, porque es nuestro pasado. La vida como realidad es absoluta presencia; no puede decirse que *hay* algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros.' (Ortega, 1941, pág. 47)

Y que mejor forma de resumir y concluir todo lo que hemos tratado de explicar en una sola cita que, por fortuna contra-malincheista, resulta ser de un mexicano: 'Quiero una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras; una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer; una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad; una historia sólo inteligible con el curso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria; una historia de atrevidos vuelos y siempre en vilo como nuestros amores; una historia espejo de las mudanzas en la manera del ser del hombre, reflejo, pues, de la impronta de su libre albedrío para en que el foco de la comprensión del pasado no se opere la degradante metamorfosis de un hombre en mero juguete de un destino inexorable'. (O'Gorman, 1991, pág. 51)

3.2 Como se escribe la psicología colectiva

El mismísimo Hegel, en la mismísima *Filosofía de la historia*, decía ya que 'quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional.' Y lo anterior es, sin lugar a dudas, tan cierto como que esa no es la única forma de verlo. En este sentido la psicología colectiva se pretende como una *visión global* que es totalitaria pero no totalizadora. Óptica cuyo afán es la particularización de la generalidad, más que en un solo fenómeno, en un solo espacio: la colectividad o, mejor dicho, el espíritu colectivo; transparente como la realidad y material

como los sueños. 'El proyecto de la Psicología Colectiva es la búsqueda, caracterización y desarrollo de otro centro, que también podrá llamarse interacción, pero en torno al cual girarán, acontecerán, los individuos, los grupos, las instituciones, y en general todo aquello que desde allí se conciba como realidad psico-colectiva.' (Fernández, 1994, pág. 16)

De la cita, hay que remarcar al menos dos cosas. La inicial es que la Psicología Colectiva es un proyecto –a lo que habría que añadirse que es un proyecto, evidentemente, echado a andar. La importancia de esta concepción es más bien grande, ya que no significa otra cosa sino que la psicología colectiva, como tal, no está y nos atreveríamos a decir que, de hecho, no estará terminada nunca. O sea, que no se le debe tratar como una disciplina que parte de una serie de presupuestos iniciales para después irlos desarrollando y particularizando, sino como una cuya avidez se desboca en erigir el punto desde el que pretende mirarlo todo. Empero, como sabemos que nuestro lector no es idiota, nos vemos en la necesidad de explicitar un poco más lo que recién hemos dicho. Puesto que la objeción, por demás pertinente, podría ser que ninguna disciplina, ni siquiera las que se construyen partiendo de axiomas, puede presumir de llegar al límite en el que termina además de que, por principio, toda ciencia es una forma de ver al mundo, una corriente de pensamiento carente de solipsismos. Si lo anterior es cierto, como nosotros mismos lo creemos, entonces lo que habría que desmentir es la pretensión de veracidad universal y, sobre todo, a la mayoría de las ciencias que, más pronto que tarde, buscan ocupar tan privilegiado lugar. No obstante hay algo que sí distingue a la psicología colectiva, no de todas, pero sí de algunas de sus coteráneas en el pensamiento científico; y es que buena parte de su método es la discrepancia, –la otra mitad es la persuasión. Es por eso que su búsqueda son más los desacuerdos que los acuerdos, y no porque lo que intente sea resolverlos para unificarse en lo irrefutable que es lo 'científicamente demostrado', sino porque lo que le gusta es la discusión; de ella vive y en ella se hace. Si resulta que el lector también asume aquí que esa es la mecánica para todas las ciencias, –que dicho de paso podría parecerse a la dialéctica hegeliana– entonces no sólo hemos errado al concebir a nuestro interlocutor, lo cual tendría que perdonársenos, sino también lo hemos hecho al creer que del positivismo quedaban algo más que vestigios, y esto, más que exhortar a la indulgencia, habría que celebrarlo.

La otra parte de la cita que merece nuestra atención es que la psicología colectiva anda en busca, sino es que ya lo encontró, de centro. Dicho con mejores palabras que, por supuesto, no son nuestras: 'La psicología colectiva no intenta encontrar y demarcar sus límites exteriores, es decir, sus colindancias con otras disciplinas para saber cual es su territorio, y para saber cuando ya no es psicología colectiva. Este es el método de división disciplinar de las ciencias clasificatorias de fenómenos. Por el contrario, la psicología colectiva intenta encontrar y demarcar su *límite interior*, esto es, el lugar más condensado de la realidad que todavía es psico-colectiva; el límite interior de un universo es su centro.' (Fernández, 1994, pág. 17)

El centro, como concepto, puede fácilmente pudiera generar una imprecisión si se le toma a la realidad psico-colectiva como sustancia o como 'término de masa' para llamarle con la connotación contemporánea.⁵⁶ La imprecisión es relevante ya que evidenciaría una cortadía de vista que, para quien lo que demanda es ser una óptica, sería imponderable.

⁵⁶Los 'términos de masa' refieren a masas (stuff) que no pueden ser contadas, p.e., 'nieve', 'oro', 'agua', etc. que, como tales, mantienen las mismas propiedades ya sea cuando se las divide o cuando se las junta.

Quedaría oculto, si la realidad psico-colectiva fuese realmente una substancia, que, como lo hemos dicho ya con Darrinton, al interior de un sistema cultural hay fisuras, conflictos que se expresan simbólicamente. Y es por esto que tenemos que nos hemos detenido nuevamente. El centro es lo que se busca para alojarse en él; lo que no significa, ni tiene por que hacerlo, que éste mismo resulte: ser aquello sobre lo que se intentara hacer impacto explicativo; de hecho es sobre lo único que la psicología colectiva no puede preguntarse, porque "el centro no se ve, él es la mirada" (ibidem, pág. 18) Dicho de nuevo, con palabras que siguen sin ser nuestras: "El centro, en su expresión más condensada, es un volumen de magnitud cero, por lo cual su realidad es inteligible pero no verificable; su existencia es virtual, conceptual, y en tanto tal, abstracta: es la ordenación del universo llevada a su máxima abstracción [...] Por lo tanto no es un fenómeno, ni un objeto, ni un territorio, sino que *el centro es un punto de vista*, una perspectiva, el lugar singular desde donde debe verse todo el derredor del universo." (ibidem, pág. 18, énfasis en el original)

Las psicología colectiva, por tanto, una vez puesta en el centro lo que ensaya es la descripción de la colectividad. Pero como lo que ve no es sólo un ente vivo, sino uno que lo es en tanto siga siendo significativo, tiene que hacer que éste "siga moviéndose después de escrito, de puesto en papel, con el problema consabido de que las letras, una vez impresas, ya no se mueven, se quedan quietas como tierra seca." (Fernández, 1993, pág. 42). Para llevarlo a cabo, la psicología colectiva requiere de un estilo, o sea, de una forma que le es particular y que utiliza con la finalidad exclusiva de generar imágenes: de "revivir", no lo que está muerto, pero sí aquello que por el simple transcurso del tiempo se vuelve significativo en términos mnémicos. Para la psicología colectiva como para el periodismo y la mayoría de las ciencias sociales - las que no se comprometen con la verdad a la que, para colmo de males se le ha dotado de eternidad - la dictadura es la inmediatez y el suplicio es hablar siempre de lo que ya paso porque su lapso de vida no va más allá, según Fernández Christlieb, de treinta minutos. Las explicaciones, los análisis y las narraciones llegarían siempre tarde sino fuera porque "Son las formas las que dotan de contenido a la realidad, y no al revés." (ibidem, pág. 43) i.e., porque "El estilo que se escribe es la forma que se siente" (ibidem, pág. 43.)

De lo que se trata, pues, es de "presentar la misma realidad cotidiana, pero de manera distinta que la haga otra vez interesante, digna de curiosidad, es decir, que la dote de mayor significado y tenga más sentido." (ibidem, pág. 43) Además como su auditorio es igual al del historiador, es decir, universal, el estilo de la escritura depende tanto de la forma como del uso de las palabras normales, no tipificadas científicamente, con las que se narra la vida de la gente. (ibidem, pág. 42) Esto no quiere decir que la psicología colectiva se vea impedida a construir o reconstruir vocablos que, la mayor de las veces, no estén siendo usados por la colectividad, pero lo que sí impide es que el texto resulte de sumo incomprensible para la mayor parte de los mortales. Generándose con esto el binomio interpretativo que tantos han avizorado en la relación que las ciencias sociales y la colectividad mantiene, con lo que nuevamente vuelve a ser indistinguible el sujeto cognoscente y el objeto cognoscido.

Según admitimos, una parte importante del estilo de la psicología colectiva depende de la disidencia y del conflicto. Pero admitimos también que la persuasión jugaba un lugar importante y de eso hemos hablado poco. Tal y como dice Fernández Christlieb,

'la escritura psico-colectiva es, por necesidad de comprensión, una escritura de persuasión. Si logra crear imágenes, ha logrado crear eventos que no se encuentran en el texto escrito, y si estas son persuasivas, o sea, si el lector o interlocutor las encuentra significativas, le hacen sentido, entonces la psicología colectiva está, rigurosamente, logrando aproximarse y describir el objeto del mundo de la gente con todo y sus elementos volátiles, de pura forma' (ibidem, pág. 43)

No obstante, y el mismo Fernández Christlieb ha reparado en ello, por persuasión no se quiere decir que el lector tenga que, por fuerza, "ver" imágenes idénticas a las que el autor ha visto mientras escribe. Para estos términos las "imágenes no están, evidentemente, en el texto, sino que podría decirse, que a medida en que se lee el texto, flotan y se van configurando en las entrefléneas y van desapareciendo para configurarse otras conforme el texto se va desarrollando, desenvolviendo. [...] más precisamente, estas imágenes se encuentran en el escritor a la hora de redactar y se encuentran así mismo en el lector a la hora de leer; lo más probable es que ambas sean imágenes distintas, que lo que se imagino el que escribió no sea lo que se imagino el que leyó, pero no importa, porque estas dos pertenecen a la colectividad, son parte de la cultura cotidiana, por el mero hecho de producirse en su seno." (ibidem, pág. 42-3)

Lo anterior es tan evidente y cierto que incluso parece una agresión, o de menos un demérito, de la inteligencia que suponemos a nuestro lector. Sin embargo, como de la psicología puede decirse tanto, hasta que es una ciencia³⁷, entonces la puntualización se antoja coherente, más que nada porque a las "verdades" científicas tiende a procurárseles una extraña forma de univocidad que, indubitadamente, tiene su razón de ser, pues cuando a uno le dicen que fulano tiene un I.Q. de 160, no se puede tener otra imagen que no sea el numerito, ese dato en bruto que, a veces, tan brutalmente es extraído de la realidad o de la mente del fulano en cuestión que, para el caso, resultan ser lo mismo. Pero si el resultado de una investigación científica, lo reiteramos para que no se crea que es error de imprenta, es una narración, una imagen, etc., entonces las cosas cambian. 'La comprensión que es consustancial a la psicología colectiva, no consiste en transmitir información, la cual se lee y se recibe como una hoja de instrucciones, que es el caso de los textos cuya base es la explicación; la comprensión, más bien, consiste en 'hacer ver' algo, y las imágenes que se forman con el estilo se ven efectivamente'. (ibidem, pág. 43)

Finalmente, 'Crear una imagen, un ambiente, un clima, una atmósfera, no es sólo 'hacer ver', sino igualmente 'hacer sentir', [...] Un ambiente es también un estado de ánimo. La psicología colectiva tiene que lograr, si quiere cumplir con su objetivo de ser ciencia, en la escritura, la recreación de las imágenes y de los sentimientos que pertenecen a la vida cotidiana, y que son, estrictamente, cualesquiera que se logren recrear, toda vez que éstos no están estipulados de antemano en ninguna parte, sino que son momentos, siempre cambiantes, de un proceso'. (ibidem, pág. 43) En otras palabras, es 'volver visible una visión secreta' según Klee, el acto de hacer vivir seres inverosímiles con la lógica de lo verosímil.

³⁷No estamos negando el que lo sea, pero lo estamos restringiendo a que por ciencia se admita mucho más de lo que suele admitirse.

3.3 A manera de conclusión

Ya para terminar, no estaría de más el confesar que después de todo (y en verdad quiero decir: 'después de todo') sigo, como probablemente seguiré, sin saber que es *exactamente* la historia. ¿Qué es lo que ha llevado a los pueblos, a las culturas y a los individuos (desde que fueron inventados) a preocuparse por la memoria?, ¿De dónde esta extraña necesidad por producir y mantener depositarios del pretérito?, son preguntas que, como es obvio, difícilmente tienen una respuesta completamente satisfactoria pues, en sus entrañas, llevan aquella añeja cuestión acerca de la extravagante urgencia del hombre por saber y crear; a la cual sólo puede responderse sabiendo y creando más, extendiendo el círculo. La incompletud de las respuestas, empero, no supone ni obliga a cancelar los intentos sino, más bien, a cercenar el trascendentalismo. Esto es, a negarse abiertamente a fundamentarlo todo por la vía de la omnipresencia pues, aunque a la memoria es posible encontrarla en todo lugar y en todo tiempo, la amnesia no parece del todo injustificada. A menos claro, que se tome con mucha seriedad la tan corroborada asunción de que el hombre es el único animal que tropieza dos o más veces con la misma piedra. Aunque, de ser así, la historia quedaría en el mejor de los casos como un muy particular conteo de la infinidad de caídas, toda vez que lo evidente no es el aprendizaje sino la repetición.

Por supuesto uno podría decir, como a algunos les gusta, que no es la difusión sino la naturalidad. Que desde que el hombre es hombre la memoria ha estado ahí o, peor aun, que es justamente ella, junto con la racionalidad y la capacidad creativa, lo que han hecho del hombre exactamente eso. Sin embargo, sigue siendo evidente que somos tan racionales como irracionales, tan mnémicos como amnésicos, tan creativos como ortodoxos y, de ahí, que lo natural se convierta nuevamente en la duda absoluta. Me queda claro, al menos, que se trata de un vasto campo de estudio. Pero, también, que la sola definición de su objeto ha llevado a una considerable y quizá eterna discusión que ha ido extendiéndose desde Herodoto hasta Veyne; desde Ranke hasta Bloch, pasando por un sin número de respuestas adyacentes. De ahí que lo único que permanezca incontestable es que la historia, su explicación y su objeto son todavía preguntas abiertas.⁵⁸

De lo que sí estoy seguro, a expensas de corroborarlo con mi analista, es que esta duda no siempre ha estado aquí pues apareció durante el desarrollo de la presente investigación. Además, al hacer un vago recuento biográfico -que parece impertinente a los veinticuatro- me encuentro con que he tenido, por lo menos, tres concepciones distintas. Cuando estudiaba la ahora educación básica, creí firmemente que la historia era una aburrida recolección de datos, fechas y nombres, cuya única virtud era justamente la expuesta dificultad que supone la muerte de los autores. Y aunque hoy la imagen me vuelve a la mente mientras reviso algunos textos, lo cierto es que no perdura por mucho rato allí pues inmediatamente empiezo a sospechar que estoy leyendo algo que ni siquiera se asemeja a lo que 'verdaderamente' es el trabajo de un historiador. Algunos años más tarde, terminada la preparatoria, creí que se trataba de una ciencia capaz de develar, mediante un estudio 'profundo', las estructuras igualmente 'profundas' de la sociedad. Pero, después, el que es ahora el director de esta investigación me convenció de la ciencia no era eso a lo que yo atribuía la certeza sino, más bien, un proceso interpretativo, una suerte de comprensión.

⁵⁸Por supuesto, no pretenderemos resolverlo aquí

Así fue como la imagen de la historia pasó de ser una especie de periodismo informativo dedicado al pretérito, a una ciencia asignada al mismo ámbito en la que se buscaba —mas que muchas noticias en pocas palabras— las leyes que rigen a la sociedad, y de ahí a esta nueva postura que se edifica en un punto de vista y en la creación de opinión pública.

Hoy, no obstante que mantenga la última de las lecciones, mi duda se revela cuando pienso en el uso o función de la historia. Es decir, sigo creyendo que la psicología colectiva ofrece una muy interesante base historiográfica. Pero dudo y sé lo suficiente de ella como para no creer en un monismo, en la objetividad o, peor aun, en que su lectura histórica pudiera develar la existencia de leyes inexistentes.⁵⁹ Acepto sin ningún problema que "sólo" se trata de hacer opinión pública, aunque lo cierto es que no sólo hace eso.

Algunos días (lo cual no significa que esto dependa del humor matutino sino del texto en turno) la he visto como una prolongada y colectiva confesión —ya sea vertical u horizontal— concebida so pretexto de una especie de "cura", tal vez "perdón", otrora por un pecado original y hoy, por ejemplo, de lo hecho en favor de nuestro ilusorio progreso; funesto como nunca en éste inacabable, pero no por ello infinito siglo XX. Más tarde, me parece algo completamente distinto: una suerte de justificación, una coartada para mostrar lo grandes que somos. Aunque, de ser así, sospecharía que en el mejor de los casos debiera tratarse como a una diabólica tentación sanantonina, puesto que resultaría tan fácil el que viniera a convertirse en un atajo para aquellos que ya administran al mundo y para los que lo pretenden; en una forma más de autorizar regímenes y promover dictadores. Función, esta vez, inconfesable.

Otras veces, sin embargo, se me revela, al modo de Veyne, como una suculenta actividad intelectual reservada para fines de simple curiosidad. Lugar donde la ingeniería se traduce en estilo, la estética en veracidad y la persuasión en consumación creadora. Degustar la historia sería, pues, una posibilidad más de ver la capacidad de los hombres para obrar sobre cualquier terreno que se les resiste: desde el barro hasta la palabra, desde el pretérito hasta la uva. Igualmente, una buena parte de estos días se aparece bajo un solemne hábito de cardinalidad. Investida ya sea con la pregunta por el origen y el provenir, o volviéndose primigenia en la reclamación de una sociedad menos dolorosa. Como es obvio, de entre todas prefiero a las dos que finalizan la lista. Así que habrá que buscar la forma de reimpementar que lo bello vuelva a ser verdadero y lo verdadero bueno; con todo y que sigamos sin saber, ya no sólo que es la historia, sino cuales son las relaciones entre la estética, la epistemología y la ética. Pero esto, claro está, es mucho más de lo que el texto pudiera pretender.

⁵⁹Aunque también lo hago en términos de que alguna sanatoria de puntos de vista pudiera hacerlo.

PARTE SEGUNDA
MONSTRUOS Y PRODIGIOS

I

**¡QUE VIVA EL PANAMERICANISMO
Y EL ACERCAMIENTO DE LAS AMERICANAS !⁶⁰**

Preludio

Seguramente se preguntará el lector -tal y como lo hemos hecho nosotros: ¿por qué hablar de modernidad?: cuando para muchos autores lo trascendente ya es lo *pos-*, lo porvenir. Se preguntará también: ¿por qué en México? si éste no a dado trazas más que de haber dejado severamente inconcluso el proyecto moderno. Y, sobre todo, ¿por qué en 1867? cuando suele creerse frenéticamente la idea de que si el país alcanzó en algún momento la modernidad no fue sino medio siglo después; cuando se logra formalmente la industrialización y aparece, como tal, el nacionalismo.

Aconsejados por la literatura contemporánea, podríamos decir que es justamente la consideración posmoderna quien hace cabal la referencia a la Ilustración y a la Modernidad; como si se tratara de clarificar lo que, por decirlo así, se está dejando. No obstante, y aunque hay cierta razón en ello, es obvio que el problema de la modernidad ha sido desarrollado con completa independencia del apocalíptico pensamiento posmoderno. De hecho, puede decirse que es una pregunta tan vieja como la modernidad misma y, de ahí, que existan incluso quienes piensen en esta capacidad autorreflexiva como su característica fundacional. En nuestro caso, poco o nada nos importará si Dante se percató realmente de vivir en el medioevo o si a da Vinci le pasó alguna vez por la cabeza que sería considerado el hombre renacentista por excelencia. No es, por tanto, su franca distinción para con otros periodos lo que nos ocupa sino, a lo más, esa constante aflicción moderna por la modernidad; ya para mostrar su magnificencia, o bien, para entender cómo fue que nos metimos en ella. Aunque, a diferencia de los ámbitos académico-intelectuales del llamado primer mundo, en el nuestro la discusión acerca la modernidad escenifica también la congoja por asistir a los lugares de la razón y la historia 'universales', y no sólo a los del desarrollo político o económico, lo cual, por supuesto, no pasaremos por alto.

En este sentido, lo que en buena medida ha ido ocurriendo es que, dentro de la literatura abocada al problema de la modernidad, la historia comparece únicamente como un lugar que se vuelve común en la búsqueda de ejemplificaciones. Algo así como el sitio en donde se da la materialización de lo especulado y la corroboración de las imágenes previas, puesto que, reiteradamente, las categorías de análisis son más bien fórmulas cuya

⁶⁰Pedro Infante en: "Los tres García".

congruencia se establece con discursos precedentes al trabajo historiográfico e importados ya sea del otro lado del Atlántico o del Bravo. De ahí el que hayan sido tantos los autores que han ido a dar con el déficit moderno de lo nacional al advertir que nuestra modernidad, por inconclusa, y las occidentales, por concluyentes, permiten establecer una serie importante de principios entre los que, quizá, el subdesarrollo y la barbarie han sido los más ratificados. Pero, de ahí también, que existan los que en todo caso pudieran ser atribuidos a la defensa propia.⁶¹ Hay, pues, los que miran a la modernidad nuestra como un mortal que no se ha dado cuenta, como si se proyectara un lance al vacío sin la mediata evidencia del vuelo, y los que la asumen como a un héroe en el olvido y, consecuentemente, eligen para hablar de ella anunciantes trompetas wagnerianas. Inmadurez e inferioridad constituyente y constitutiva para los primeros; pompa infinita para los segundos.

La controversia, así puesta, tiene un aire de ser la sombra, el fantasma o, ya de perdida, la prolongación de aquella polémica en la que se enfrascaran fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. A juzgar por ambos, '[...] en general consonancia con su tiempo, [...] la esencia de lo humano es la racionalidad.' (O'Gorman, en Solange (comp.) (1992) pág. 7) Sin embargo, la diferencia básica que los separa es que, mientras Las Casas sigue creyendo en '[...] la igualdad histórica de todos los pueblos, cuyo vínculo se encuentra en la idea del género humano como hermandad, o sea el fundamento de la sociedad universal, según lo concibió el Cristianismo', (ibidem, pág. 7) Sepúlveda cree ya en '[...] en el derecho y aun la obligación en que están los pueblos civilizados de conquistar a los pueblos bárbaros para cumplir con aquella incorporación y de ese modo, darles ser auténtico en la historia.' Versión que ha de tratarse, en última instancia, como el '[...] renacimiento de la antigua idea del pueblo electo de Dios.' (ibidem, pág. 8 y 9)

Entre aquel debate del XVI y el nuestro existen, claro, resonancias. Empero, han cambiado no solamente los tiempos y las voces sino, asimismo, el objeto de la discusión. Es, entonces, un tránsito que nos revela las distintas esencias evocadas por uno y otro espíritu: del alma inmortal al alma nacional. Así, aunque es cierto que la conformación del alma patria se inicia en el XVII y cubre extensamente el período que va desde allí hasta el XIX;⁶² no lo será menos que los análisis que hacen acto de presencia en los albores de este siglo y se fortifican en derredor a los cincuenta, fueron capaces de inventar, al igual que lo

⁶¹ Se trata, y eso está claro, de la revancha por ser hijos del sur; de la fiesta eternizada a la que Serrat canta y a la que los italianos retratan, corrompidos por el éxtasis, cuando admiten que 'Milan trabaja, Roma piensa y Sicilia canta' o, dicho con Pedro Infante en 'filosofía tradicional' que es la cotidiana: 'mientras cómanos, bebánon y amenos, manque no trabajánon.'

⁶² Es por demás citar el *México a través de siglos* como una de las más grandes obras que hicieron pertinente esto de tener un país. Aunque existen diversas formas, y no sólo la nuestra, para explicarse el porqué *México a través de los siglos* es no más que un lineamiento, un sentimiento que consolida a una nación pero no la consolidación del nacionalismo. El análisis de Escalante (cfr. 1992), por ejemplo, es un fructífero intento de comprensión al través de las diferentes éticas que circulan por el ambiente político nacional tras la independencia y una insistencia en la falta de lealtad para con la constitución e instauración del estado. De su texto habría que destacar que la modernidad no es por mucho una búsqueda nacional, que la independencia y sus protagonistas hacen uso claramente del *grasso* de población sin que estos sean mayormente determinantes más que en el curso de las ideas reinantes pero no en la constitución de las mismas. Por ello resulta bastante claro que el carácter de las ideas decimonónicas de modernidad e ilustración descansan, pre-óminantemente, en los intereses individuales y no en los que escasamente pudiera tenerse al través del sustento consensual; mismo que raramente aparece siquiera en el orden legítimo de las pequeñas esferas de poder establecidas y entre las que se repartía la 'patria'.

hicieran los criollos pero con otras necesidades, un novedoso espíritu nacional de contenidos más poéticos que pragmáticos, más visibles en el fin de los tiempos que en la historicidad propiamente dicha.

Este '[...] mito del carácter nacional, dice Bartra, pareciera no tener historia; pareciera como si los valores nacionales hubieran ido cayendo del cielo patrio para integrarse a una sustancia unificadora en la que se bañan por igual y para siempre las almas de todos los mexicanos.' (Bartra, 1987, pág. 19) Antes que la naturalidad a la que alude el autor, lo que nos interesa es que el carácter nacional ha de ser tratado, obviamente, como un mito que, como el mismo lo ha remarcado una página detrás, tiene una historia no sólo longeva sino fácilmente identificable: 'De hecho, una gran parte de los rasgos del carácter mexicano es descrita, exaltada y criticada por los intelectuales positivistas y liberales de principios de este siglo; el núcleo original de ideas puede ya encontrarse, por ejemplo, en las obras de Ezequiel Chávez, Manuel Gamio, Julio Guerrero, Martín Luis Guzmán, Andrés Molina Enriquez, Justo Sierra y Carlos Trejo Lerdo de Tejada.' (ibidem, pág. 18) Así las cosas, después de pasar por Antonio Caso, por José Vasconcelos y por el movimiento muralista mexicano,⁶³ desembocará en *Los Contemporáneos* (1928-31) para fortalecerse al partir de los cincuenta con la publicación de *El laberinto de la soledad* y, además, con una extensa serie de obras que irán construyendo, primero y '[...] con la bendición de Alfonso Reyes y bajo la dirección de Leopoldo Zea', (idem) el grupo *Hyperion* (Jorge Carrón, José Gans, Salvador Reyes Nevaes, Emilio Uranga) y, después, algunos psicólogos y sociólogos (vg. Aniceto Aramoni, Raúl Béjar, Díaz- Guerrero, Santiago Ramírez) que pretendían constituir una base científica para los estudios sobre el alma nacional.

Si siquiera dubitara, podría asegurarse que la recapitulación y prosopopeya de ésta invención nacional quedará en manos de el *Laberinto de la Soledad* (Paz, 1950) desde el momento en que el texto propicia que la discusión se despegue en un sólo punto, lo que le permite guiarla como difícilmente lo hubiese hecho alguna otra obra.⁶⁴ Esta condensación de el *Laberinto...* significa deviene, es verdad, de la grandeza de su autor. Pero, también y primordialmente, de la forma en la que Paz logra colocarse en el seno de la disputa. Sobre el libro dice la contraportada que

'dejo una huella indeleble en el pensamiento mexicano moderno, [...] [que] restituyó al mexicano su individualidad histórica y a nuestra nación su sitio entre los conflictos de la civilización occidental [...] [y quedo] grabado en la conciencia intelectual de México como pocos [libros] en nuestra historia.' (Paz, 1950)

La suntuosidad es pertinente, y tanto, que aun hoy no quitaríamos ni comas ni elogios aunque los últimos se vieran rectificados por la añadidura de unos cuantos más. El primero ya lo hemos dicho: desde 1950, la mayoría de los textos publicados sobre el tema son respuestas directas o indirectas, de filiación o repudio, pero referencias siempre. Basta escribir brevemente y ejercitarse de la dificultad que tienen los autores, incluso en nuestros días, para escapar al *Laberinto...* (¿de allí el nombre?).

⁶³ '[...] aunque es preciso decir que a su manera la tarea nacionalista [del arte mexicano] ya la habían iniciado el Doctor Atl y, aún José María Velasco. Pero, por encima de todos los antecedentes, los grabados de José Guadalupe Posada son colocadas en el centro del nuevo nacionalismo, como su auténtica expresión popular.' (idem)

⁶⁴ Tengo que agradecer aquí a mi padre, Rodolfo Suárez C., el haberme hecho ver esto.

Ahora bien, no sé si en algún momento le preguntaron a Riva Palacio: ¿Por qué, para qué y para quiénes escribió *México a través de los siglos*? Pero sí sé que a Paz, desde 1950, lo han asediado siempre estas preguntas (claro, con respecto al *Laberinto*) y sé también que, finalmente, contesto en un libro para que ya sólo los que ignoran su existencia siguieran preguntando. Las respuestas, dice ahí, son muchas. Pero, 'La más simple y directa es mi infancia. Tres momentos de mi niñez me marcaron para siempre y todo lo que he escrito acerca de mi país no ha sido, quizá, sino si la respuesta a esas experiencias de infantil desamparo.' (Paz, *Itinerario*, pág. 13) Como es obvio, la explicación por sí sola no deja tranquilo a nadie; salvo, tal vez, a uno que otro psicoanalista.

Naturalmente, nuestro interés al respecto no es mostrar la génesis de *El Laberinto* en términos de particularismos y biografías autoriales.⁶⁵ Lo que nos importa es su pertinencia intertextual; las disputas y problemáticas que le encausaban. En este sentido, lo primero con lo que uno puede encontrarse es aquella confraternidad literaria, de muy altos vuelos, a la que ya nos hemos referido. Autores cuyas presencias explican la tradición ensayística a la que pertenece aunque, a diferencia de ellos, el autor se manifestara en pro de una explicación de corte psicoanalítico (al estilo de Freud y su estudio sobre el monoteísmo judaico). Razón por la cual, según el mismo, su 'libro es un libro de crítica social, política y psicológica. Es un libro dentro de la tradición francesa del 'moralismo' [...] Por eso no tiene que ver, a mi juicio, con el examen de Samuel Ramos. Él se detiene en la psicología; en mi caso, *la psicología no es sino un camino para llegar a la crítica moral e histórica.*' (Paz, 1975, en Paz 1950, pág. 325, énfasis añadido) O, dicho algún tiempo después, 'El libro no es un ensayo sobre una quimérica 'filosofía del mexicano'; tampoco es una descripción psicológica ni un retrato. El análisis parte de unos cuantos rasgos característicos para en seguida transformarse en una interpretación de la historia de México y de nuestra situación en el mundo moderno.' (Paz, *Itinerario*, pág. 29-30)

Si una buena parte de los contenidos de *El laberinto* son explicables desde ésta su labor terapéutico-explicativa; la porción restante no se entendería claramente sin advertir que la historia de este país cuenta con dos revoluciones que, sea como sea, le han estigmatizado definitivamente. Debe verse, además, que al seno de cada una de ellas brotaron, como expresión de lo levantado, una constitución, una generación entera de pensadores y una obra culmen que, en alguna forma, los compila. De 1810 nos queda una independencia a la que le da por convalecer y a la que se le compromete con mucho mayor frecuencia de la que se le festeja. Pero, también, una constitución (1857) cuya importancia no se demerita ni con los inculpamientos de plagio y *México a través de los siglos* (s/d), una obra, una gran obra que únicamente los de memoria miserable condenarían al rincón de las cosas inútiles.⁶⁶ A la de 1910 le sobreviven, además de un partido que dio al traste con ella y uno que otro aire zapataista que le da ánimos, otra constitución (aunque ya poco o nada tenga que ver con la actual) y, sobre decirlo, *El laberinto de la soledad*; texto que nos

⁶⁵Aunque si usted lo desea puede satisfacer ampliamente sus dudas al respecto de la vida del autor y su relación con el *Laberinto* leyendo el primer capítulo del texto citado anteriormente. Nosotros, en lo particular, hemos preferido no entrometernos con el punto, justificados más que nada, por la idea de distanciarlo ricamente.

⁶⁶Aunque hay muchas obras, como los *Sentimientos de la nación*, que bien pudieran ser utilizadas para buscar la expresión por excelencia del pensamiento decimonónico, estamos utilizando *México a través de los siglos* por la sencilla razón de que, para que las primeras lo fueran, la historia tendría que haber sido otra.

devolvió más que la esencia nacional, su historia.⁶⁷ De ahí que no resulta una casualidad el que la obra de Riva Palacio como la de Paz sean recorridos históricos que terminan hasta el día en que pusieron el punto final. Si las dos llegan hasta lo contemporáneo que les es propio es porque, para esos días, se tenía el presentimiento de que algo nuevo, algo que iba más allá de sus días, estaba por verse: por fin, todos y cada uno de nuestros compatriotas serían "contemporáneos de todos los hombres." (paz, 1950, pág. 210) La coincidencia es inevitable.

El mexicano, como mito, es, entonces, un renovado intento de las élites por restituir la unidad nacional en torno a la imagen. Pero es también, como siempre y como dice Bartra, "[...] una expresión de la política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por un conjunto de redes imaginarias de poder, que definen las *formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional." (Bartra, 1987, pág. 16, énfasis en el original) O, para decirlo más claramente con palabras que sigan siendo de él:

"La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional [...] forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno. La definición de "el mexicano" es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación." (ibídem, pag. 20)

En este capítulo, aunque en la intimidad del insomnio convengamos con Bartra, trataremos de alejarnos, hasta donde nos sea posible, de esta última inculparción. Primero, porque ya volveremos sobre ella en el capítulo siguiente para mostrar que su cercanía con la imagen liberal. Después, porque, a pesar de la certeza con la que pueda esgrimirse la crítica, "En instantes de confusión o duda, debemos a Paz no pocos aciertos" que muchas veces están por completo vinculados con la imagen que él mismo ha querido trazar. (García Cantú, 1991, pág. 323)⁶⁸ Nuestra indagación, en cambio, sirve para mostrar que si se sigue rigurosamente el análisis de Paz y su inspección para con la modernidad nacional hay evidentes razones para aceptar las conclusiones a las que el mismo llega. Pero si se retoman otros espacios y se problematiza desde nuevos lugares es posible, también, asumir distintas formas de modernidad y, por consiguiente, afrontar no solamente algunas características modernas sino modernidad en su conjunto para los nacidos en estas tierras. Como es obvio, cualquier lector auspiciado por la audacia lógica del *Pseudo Scott*, podría distinguir que partiendo de una contradicción igual a ésta se sigue cualquier cosa y puede decirse lo que se quiera. Nuestra revancha, sin embargo, es que la lógica por sí sola no siempre basta para eliminar un argumento.

⁶⁷Por cierto, es indudable que de las dos nos restan mucho más que recuerdos agolpados en el nacionalismo y en los libros de texto, pero su sola enumeración se llevaría más páginas de las que hasta ahora hemos llenado.

⁶⁸No es casual, por tanto, que García Cantú, después de referirse a la labor crítica de Octavio Paz, hubiera tenido que decir: "Pero entendámonos: crítica no favorecedora de otros mitos que podrían confundir o velar la imagen tenazmente buscada desde los tiempos de Hidalgo. Nunca coincidencia con la metáfora de los altures ensangrentados, con la versión que nos hace víctimas y victimarios; seres aptos para sacrificios rituales; participantes de una oscura religión sólo penetrable por el psicoanálisis. No somos sujetos de mentira si bien hayamos sido pacientes ante quienes la decretan. La nuestra es una tradición de lucha, de ascensos y de fatigas, de odios y desprecio pero no de renuncia."

Así, valdría la pena remarcar lo evidente -no para que lo sea más sino para que se vea que hemos reparado en ello. Y es que a este análisis reedificado han contribuido tanto Paz como muchos otros; entre los que la memoria, injusta como siempre, me permite citar únicamente a Bartra (cfr. 1987) y a Fuentes (cfr. 1971), a Escalante (cfr. 1992), y Florescano. Este tercer intento -que es en el que nos inscribimos, aunque supongamos ahí sea irredenta presunción- pretende, más que nostalgia o gloria, intimidad; discutir sueños y soñar discusiones que no se vuelvan visita museográfica ni arremetida historicista de sublimaciones innecesarias, sólo porque ser mexicano no es esencia sino presencia de pasado y lenguaje, y porque la nuestra es historia igual que todas: una cualquiera vestida en imágenes y representaciones. He ahí la historia que ya no es destino; suerte de comunión, exégesis de recuerdos.⁶⁹

No está de más el decir, finalmente, que para reconstruir la visión de la modernidad que Octavio Paz tiene, hemos de evocar todas y cada una de sus consecuencias. Lo que nos llevará no sólo a la historia patria sino, además, hasta el mito del mexicano. Si lo recuerda usted, sus capítulos sexto, séptimo y octavo son, bien a bien, capítulos históricos que por sí mismos no se sostienen fácilmente.⁷⁰ Su brevedad es tal que las décadas transcurren en un párrafo a la vez que buena parte de la historia nacional acaece en las entre líneas y los puntos suspensivos que, pareciera, su autor olvido poner. Lógicamente, han sido muchos e incluso demasiados quienes en esto han reparado para solidificar sus intentos por develar ya no las lagunas sino la intranscendencia del texto. Pero, al hacerlo, lejos de titubear por Paz, empieza uno a dudar de su capacidad crítica. En algún sentido, pues, es verdad que el rigor historiográfico del texto no es predominante -a veces ni siquiera visible- y que, por lo mismo, hay muchas y mejores historias de este país. Aunque también lo es que sus intereses no fueron exclusivamente históricos y que, como decía Claude Fell en 1975, se trata de "una obra *sumamente coherente*, marcada por un balanceo dialéctico constante". (ibidem, pág. 321, énfasis nuestro) La coherencia, sin duda, no impide la crítica ni obliga a nadie a creer fervientemente en lo que se dice; aunque sí impone otro tipo de rigidez en la lectura porque desde el momento en que uno no entiende una parte empieza por no comprender nada. En pocas palabras, para entender el texto, hace falta leerlo todo y criticarlo todo.⁷¹

⁶⁹Por cierto, el escudriñamiento que ellos hacen de este espíritu particularizado podría aducirse, campechánamente, a la concepción común de que los movimientos sociales no son procesos lineales ni mucho menos autónomos para dejar en claro la importancia de su limitación e influencia espacio-temporal. No obstante, cuando se asume lo histórico como cambios en el *ethos* en los que las reglas del juego y, por lo tanto, el juego mismo cambian; si se les ven como *revoluciones* o *reformas* en los lugares de la cultura, de la intersubjetividad, entonces, las limitaciones espacio-temporales como modelo de análisis se muestran incompletas.

⁷⁰Incluso el autor repara en ello: "la mayor omisión es la de la Nueva España: las páginas que le dedico son insuficientes; las he ampliado en varios textos de este libro y, principalmente, en la primera parte de mi estudio sobre sor Juana Inés de la Cruz." (Paz, itinerario, pág. 29)

⁷¹A pesar de lo que parezca no estamos intentando hacer una defensa de *El laberinto de la soledad* (para ello va bien destinado un buen número de intelectuales), pero sí remarcar que lo expuesto con anterioridad es indispensable para comprender el desenlace al que nos dedicaremos en el resto del capítulo.

1.1 La modernidad en la obra de Octavio Paz

Si usted leyera, además de *El Laberinto...*, los textos que le suceden, encontraría prontamente que se trata de especímenes literarios de lo que en música suele llamarse una *fuga*, cuyo *tempo* habría de ser un *Allegro, ma non troppo*. Existen, claro está, párrafos y páginas enteras, así como decenas de notas añadidas en ediciones posteriores, que no fácilmente encuentran una cabida lógica en el marco general del pensamiento de Octavio Paz, y que bien pudieran ser atribuidas a los insistentes autodivorcios intelectuales que van teniendo con el tiempo. Sin embargo, dado que en él lo frecuente es la reincidencia, lo más probable es que estas capitulaciones deban ser tratadas a la manera de convenios temporales con alguno de sus interlocutores, raramente citados, pero siempre presentes. Así, de todos los temas aparecidos en 1950, la caracterización de la modernidad (con su consiguiente ausencia y capacidad de producir la mentira), el carácter de la conquista y el espíritu de un México bronco, receloso y explosivo han sido, y por mucho, los más custodiados y refrendados por el autor.

Para Paz, lo moderno viene a ser 'una tradición hecha de interrupciones y en la que cada ruptura es un comienzo.' (Paz, 1993, pág. 333) Pero nótese como esta primera definición a la que el autor nos acerca entraña una contradicción que debe ser por demás evidente:⁷² si la ruptura es la destrucción del vínculo, i.e. de la tradición, entonces una tradición de la ruptura viene a significar tanto la negación de la tradición como de la ruptura misma. Consecuentemente, la modernidad es '[...] una tradición polémica [...] que desaloja a la tradición imperante, cualquiera que esta sea; pero la desaloja sólo para, un instante después, ceder el sitio a otra tradición que, a su vez, es otra manifestación momentánea de la actualidad. La modernidad nunca es ella misma: siempre es *otra*. Lo moderno no se caracteriza únicamente por su novedad, sino por su heterogeneidad.' (ídem, énfasis en el original) o, dicho en forma más clara, 'Lo que distingue a nuestra modernidad⁷³ de las otras épocas no es la celebración de lo nuevo y sorprendente, aunque también eso cuenta, sino el ser una ruptura: crítica del pasado inmediato, interrupción de la continuidad.' (ídem, pág. 335)

Lo que pareciera hasta aquí es que la posición de Paz podría incluirse, sin mayores dificultades, en la tradición de iluminismo que ya Kant presentaba desde 1784. Sin embargo, hay distancias definitivas. La más importante de ellas es que se ha eludido a la razón como el centro totalizador, para dejar en su sitio a la ruptura y a la extrañeza radical; lo que, ciertamente, no viene a ser el espíritu crítico kantiano. A Paz lo pasado se le presenta como una pluralidad con la que hay que romper y, por ende, lo moderno se le vuelve una pasión crítica, 'una suerte de autodestrucción creadora.' (ídem, pág. 335) O sea, que a lo novedoso se le adhiere una 'doble carga explosiva: ser negación del pasado y afirmación de algo distinto'. (ídem, pág. 335) Siendo así, y así era de esperarse, la definición comienza a acercarse a aquella que soltara Baudelaire en sus ensayos sobre el pintor moderno y sobre el heroísmo de la vida moderna. El pintor moderno es aquel que hace del frac negro 'el traje necesario de nuestro tiempo'; donde la necesidad surge debido a la *nueva relación con la muerte*.

⁷²Es el mismo Paz quien la hace evidente.

⁷³N. B. que no está haciendo referencia aquí a la modernidad nacional.

'El frac y la levita poseían no sólo su encanto político, como expresión universal de equidad, sino también su belleza poética, que era una expresión del *alma pública*, un inmenso cortejo de comprometidos mudos (mudos en el amor, mudos en la política, burgueses mudos...) *Estamos todos celebrando algún funeral*' (Baudelaire 1964, citado por Foucault, 1984, pág. 296, énfasis nuestro).

Así, la modernidad baudelairiana, al igual que la de Paz, es oposición y búsqueda. El hombre moderno es quien 'Abi va, corriendo, buscando [...] seguro este hombre, este solitario, dotado de una activa imaginación, viajero incesante en el gran desierto humano tiene un objetivo más noble que el del simple *flâneur*, un objetivo más general, algo más que el fugitivo placer de la circunstancia. *Busca esa cualidad que me permite llamarlo moderno* [...] hace de la modernidad su negocio para extraer de la *moda* todo elemento que pudiera contener *poesía* dentro de la historia.' (ídem, énfasis añadido) Según se ve, ya no se trata aquí de la aniquilación de la realidad. La tarea, más bien, es interaccionar con la verdad de lo que es real, aquello que significa la práctica de una libertad que ya poco tiene que ver con Kant. Haecet, como dice Foucault, que lo natural sea más que natural, lo bello más que bello y dotar a los objetos individuales 'de vida impulsiva, parecida al alma de su creador.' (íbidem, pág. 297) 'La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el cual la atención extrema de lo real está confrontada con la práctica de la libertad, respetando la realidad a la vez que violándola.' (ídem) Acto, este, que cobra incluso una relación con el propio cuerpo y cuya expresión más alta y sutil se resume en el dandismo; en aquel que 'hace de su cuerpo, de su conducta, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia toda, una obra de arte'; 'aquel que intenta *inventarse a sí mismo*' (ídem)

Finalmente, la modernidad baudelairiana, de nuevo como la de Paz, se embolsa una última relación ya no con la realidad sino con el tiempo. Es la heroización irónica del presente; el juego entre la realidad y la libertad que hace del pasado un material de vasto consumo popular. Transformación de lo histórico en la 'prótesis cultural' vista por Chesneaux, empobrecimiento del presente en términos de la voracidad por ganar el futuro. Tiempo moderno, tiempo rígido, cuantitativo, como el de Franklin y su 'Time is money'. Reducción del presente siempre a lo inmediato y conversión del futuro, según Benedetti, en 'fe de erratas' porque

'Nuestra época [...] Heredera del tiempo lineal e irreversible del cristianismo, se opone como éste a todas las concepciones cíclicas; asimismo, niega el arquetipo cristiano y afirma otro que es la negación de todas las ideas e imágenes que se habían hecho los hombres del tiempo. [...] es la primera que exalta al cambio y lo convierte en su fundamento.' (Paz, op. cit., pág. 345)

Entonces, y sólo entonces, es cuando el vínculo advertido entre la 'tradicción de lo novedoso'⁷⁴ y la de la ruptura, queda al descubierto: 'Lo nuevo nos seduce no por nuevo sino por distinto; y lo distinto es la negación, el cuchillo que parte en dos al tiempo; antes y ahora.'⁷⁵ (íbidem, pág. 335) El vínculo, pues, es la crítica; pero la crítica acoplada con la

⁷⁴El término es la traducción del título: *The Tradition of the New*, de Harold Rosenberg. Libro al que Paz refiere con aprobación. (Cfr. pag. 334)

⁷⁵Empero, para Paz, una vez que los tiempos se han partido, corresponde a la velocidad la reunión de los mismos. 'La oposición entre el pasado y presente literalmente se evapora, porque el tiempo transcurre con tal

pasión.⁷⁶ Acoplamiento que 'subraya el carácter paradójico de nuestro culto moderno'. (ibidem, pág. 336)

Ahora bien, coincidiendo casi plenamente con Kant, Paz dice que 'La modernidad cargó el acento no en la realidad real de cada hombre sino en la realidad ideal de la sociedad y de la especie. [...] la especie, no el individuo, es el sujeto de la perfección, y la vía que se le ofrece para realizarla no es la fusión con Dios sino la participación en la acción terrestre, histórica. [...] El trabajo sustituye a la penitencia, el progreso a la gracia y la política a la religión.' (ibidem, pág. 356) El punto es por demás importante ya que la participación histórica y la sustitución de Dios no impiden que la perfección se vuelva invisible. Toda vez que los tiempos se condensan en uno solo, es decir: se van al futuro, en este mismo puede ponerse a la magnificencia mientras que al progresismo se le pone en la distancia que de ella nos separa. Y como la distancia no es la misma para todos, automáticamente aparece la noción de *subdesarrollo*.⁷⁷ Así, Paz ha puesto, o ha visto que los modernos lo han hecho, a la perfección en un lugar que nunca llega pero, al unísono, ha marcado una lejanía medible entre el presente y el futuro. Recuperando, por tanto, el centro que el mismo nos había hecho perder, pues la razón está ahora, aunque inalcanzable, donde está la corrección, la excelcitud.

1.2 México en la obra de Octavio Paz

Siguiendo palmo a palmo esta descripción, en el México visto a los ojos de Paz nuestra desmodernidad está dada porque '[...] nuestra historia, desde el punto de vista de la historia moderna de Occidente, ha sido excéntrica. No hemos tenido ni edad crítica ni revolución burguesa ni democracia política; ni Kant ni Robespierre, ni Hume ni Jefferson.'⁷⁸ (Paz, 1987, pág. 128) Y si no los tuvimos, fue, en gran parte, por el haber sido hijos de la dominación premoderna; de ese espíritu musulmán cuyo centro es la idea de la salvación del prójimo:

'Cualquiera que haya vivido en la India percibe inmediatamente las semejanzas y diferencias entre la dominación islámica, la portuguesa y la inglesa. Musulmanes y portugueses destruyeron los templos hindúes con la misma furia con que Cortés derribó los ídolos del Gran Teocalli [...]. Los ingleses

celeridad, que las distinciones entre los diversos tiempos - pasado, presente y futuro - se borran o, al menos, se vuelven instantáneas, imperceptibles e insignificantes.' (ibidem, pág. 333)

⁷⁶En resúmenes cuentas es esta la distinción que guarda Paz para con el autor de la trilogía crítica.

⁷⁷Cabe aclarar aquí que, aunque éste ha puesto a la razón en donde hemos dicho, el mismo no esta ni cercanamente de acuerdo con el concepto de subdesarrollo ya que, según lo hace notar, se deslizan sobre ella dos pseudo ideas: 'la primera es dar por sentado que existe una sola civilización o que las distintas civilizaciones pueden reducirse a un modelo único, la civilización occidental moderna; la otra es creer que los cambios de las sociedades y culturas son lineales, progresivos y que, en consecuencia, pueden medirse. [...] La identificación entre modernidad y civilización se ha extendido de tal modo que en América Latina muchos hablan de nuestro subdesarrollo cultural.' (ibidem, pág. 350)

⁷⁸El punto es por demás dudoso, pues se desvirtua con ello a la tradición crítica a la que el mismo pertenece. De ahí que haya bien García Cantú (o su editor), al interponer en el artículo sobre la tradición crítica las imágenes de Hidalgo, Maquivalgo, Zareco, Martí, Prieto, Altamirano, Sarabia, Flores Magón, Posada, Caso, Haro, Poniatowska, Reyes Heróles, Queipo de Llano, Machado, Marañón, Ortega y Gasset, Pérez de Ayala, Alfonso Reyes, Valle Inclán, Tierno Galván, Gómez Morín y Barros Sierra. Imágenes a las que usted podría sumar muchas otras.

respetaron los cultos nativos y sus templos; les interesaba sobre todo la administración del Imperio. Resultados: las iglesias de Goa, las mezquitas de Delhi y la estación de ferrocarril de Bombay.' (Paz, 1987, pág. 148-9)

Ahora bien, existe, asimismo, segunda negación de la modernidad esgrimida por Paz en la que refiere al patrimonialismo al estilo de Weber. De esta suerte: 'La Edad Moderna se distingue por dos rasgos que *no* encontramos en Nueva España. El primero es el crecimiento del Estado central a expensas de las autonomías locales y de las jurisdicciones especiales de estos o aquellos grupos. El segundo, ligado al anterior, es la igualdad ante la ley: una misma ley para todos y todos iguales ante esa ley.' (Ibidem, pág. 132, énfasis en el original) Inminentemente, Paz no encuentra estas características en la Nueva España, primero, porque '[...] El Estado, fuertemente centralizado y con una burocracia poderosa, protegió los particularismos y las jurisdicciones privilegiadas.' Y, después, porque 'Los dos polos de la justicia novohispana no eran, como en la sociedad moderna, la legalidad y la ilegalidad de la sentencia sino su severidad o benevolencia. El principio determinante era la *gracia*.' (Ibidem, pág. 136, énfasis en el original) 'Es lo que Weber llama el "mercantilismo" del régimen de dominación patrimonial.'⁷⁹(Ibidem, pág. 135) Régimen que se caracteriza, por una parte, por el monopolio lucrativo del comercio y, por la otra, por la existencia de un ejército profesional en el que los naturales del país se ven excluidos de los altos mandos. 'Desde esta perspectiva, la polémica entre españoles y criollos, iniciada al otro día de la Conquista, fue una consecuencia natural del patrimonialismo español.' (Ibidem, pág. 138) Carácter nacional que el autor intuye como ampliamente reiterativo; a grado tal que lo encuentra, incluso, acrecentado en el presidencialismo contemporáneo.⁸⁰

Supongo será obvio que las dos concepciones están por demás en contradicción. Por un lado, Paz asume el principio de igualdad como un principio que claramente da sustento a las ideas modernas. Pero, por el otro, supone también que es la búsqueda por la salvación del prójimo, el espíritu musulmán, el que impide nuestra consolidación moderna. Así, debe comprenderse que a pesar de que la modernidad tomara dos vías posibles su justificación: la de la igualdad y la del pueblo elegido por Dios, la primera de ellas es, en todo caso, tardía. Si se recuerda la polémica entre Las Casas y Sepúlveda que recién hemos referido, puede verse la clara diferencia entre un principio de igualdad, todavía medieval, defendido por el primero y una clara asunción, por parte de Sepúlveda, del providencialismo derivado a nacionalismo que, sin duda, es la característica más poderosa de la expansión española moderna. Debe recordarse, además, el resultado de la disputa (la victoria de Sepúlveda) y la forma en la que O'Gorman explica el que se diera:

'La insensibilidad de Las Casas respecto a las exigencias de la modernidad, que ya le tocó vivir, pero que no comprendía; su ceguera para en nuevo programa del nacionalismo; en suma, el molde arcaico de su mente, seguramente lo honra, pero esa circunstancia es la que explica (ya sin necesidad de

⁷⁹Adendum del mercantilismo weberiano, Paz denomina a estos rasgos novohispanos -aunque marcando distancias- con el nada cómodo concepto marxista de "modo asiático de producción" lo que le permite que las diferencias frente a la modernidad se acentuen, toda vez que el responsable de la producción no es el individuo sino la colectividad.

⁸⁰La antedicho es visible en su confesión de que "ningún virrey de la Nueva España tuvo el poder que tiene el presidente de México." (Paz, op. cit. pág. 142)

calumniar a sus opositores) por que a sus grandes éxitos polémicos iniciales no siguieron triunfos permanentes, ni las victorias políticas y legislativas que sólo tray Bartolomé.' (O'Gorman, op. cit. pág. 10)

Si se lo quiere ver así, hay una franca coincidencia entre Cosío Villegas y Octavio Paz. Para don Daniel, quien hace propias las ideas del Vizconde Bryce, existen dos tipos claramente identificables e identificados de democracia. La primera, hija de las convicciones teóricas, estipula el paso del poder de los menos a los más. La segunda, por su parte, nace y prolifera en el seno de un agravio desvergonzado y en el deseo irremediable por subsanarlo.

'Nosotros -ni "predestinados" a la democracia, como Estados Unidos; ni con el genio creador teórico de Francia; ni con la paciencia inglesa que acumulaba infinitas pequeñas experiencias para aprovecharlas- hemos alimentado nuestra marcha democrática bastante más con la explosión intermitente del agrasio insatisfecho, que con el arrebol de la fe en una idea o teoría. Lo cual, por sí solo, ha hecho de nuestra vida política agitada y violenta, y nuestro progreso oscilante, con avances profundos seguidos de prostraciones al parecer inexplicables.' (Cosío, en Krauze (comp.) pág. 23)

Sin embargo, lo que en Paz es mentira y adopción, en Cosío es miseria material y espiritual. Para Cosío,⁸¹ cada vez que uno se refiere a nuestra patria y a su modernidad se genera una acotación conveniente: cuando se habla de modernidad se habla también de un giro no tan candente, de una 'revolución' que se llevo de menos doscientos años para consolidar un proyecto universal en el que "sólo" los europeos, radicados y nacidos ahí o en tierras ajenas, vícionse inmiscuidos. Esta anotación, por pequeña que pudiese parecer, cobrara inimaginable importancia al interior de la *Historia Moderna de México* que bien pudiera revelarse como una revancha historicista para la que no todo está perdido. Ahí, Cosío Villegas arremete fecundamente contra la idea de Revolución Moderna, no solamente para mostrar la cantidad de tiempo que ésta fue consumiendo sino para contrariar vivazmente a quien no repare en la colonización que, para aquellos primeros años, repartía y disfrutaba de la mayor parte del globo y que será, a su juicio, la causa viva y de mayor alcance en nuestras deficiencias modernas.

Así, según hace notar el autor, el producto del sistema colonial únicamente incluye la centralización política y económica que, presumiblemente, adviene subdesarrollos y lastres importantísimos capaces de cecerenar vitalmente cualquier intento por sobreponerse a la tradición. Es decir, que la centralización colonial no configura, al menos para él, la consecuencia entelegica que suele suministrarse a la América Hispana y en la que se asume que, con la dominación, se implementa una especie de fantasma ideológico que no nos da paz ni descanso. Tampoco le significa el apelar a una 'discapacidad natural' contra la que se viene luchando siglos atrás; ideas, estas últimas, que muchos, pero no Paz, admiran casi extasiados como la huella nada trivial de la América Hispana⁸² y que, con Cosío Villegas, no son más que la historia que se añeja en la pobreza espiritual e ideológica.

⁸¹Estamos utilizando a Cosío Villegas no por una franca coincidencia con él, sino porque, por un lado, asume como Paz nuestra desmodernidad pero, por el otro, ofrece un análisis distinto de los significados que esta tiene.

⁸²Es probable que el lector encuentre como una discapacidad estilística el que abusemos con el uso del nombre de América Hispana; mismo que podría ser canjeado por el de América Latina, sin embargo ha sido

De acuerdo con John Wayne, en *Destino y Sangre*: 'mientras más pesa el hombre más huella deja.' Y la cita se admite porque el peso suministrado por la metrópoli durante más de tres siglos resultará condescendiente al juicio del Vizeconde Bryce:

'no desesperara del futuro de la América Latina quien entienda lo que había sido durante la dominación española y lo que era cuando emergió de su larga lucha de independencia'; aunque, para Costo Villegas, nuestro Alhamano aparece todavía más atedado a la verdad cuando afirma que 'la colonia siempre es infeliz, cualquiera que sea la época y cualquiera que sea la metrópoli' (ibidem, pág. 19).

Es por ello, que llegado el tiempo de la independencia, no se contaba con las herramientas necesarias para destruir la herencia hispana y, mucho menos, para levantar una nueva organización política que de entrada llevaba al menos dos siglos de retraso. Es decir, que la América dominada, la que despertaba con gritos pestilentes de pólvora y fusil, estaba en un grado de desarrollo tal que apenas si alcanzaba el siglo XIV o XV europeo; por lo que la sola pretensión de saltar aquella distancia en pocos años se presume como irrealizable.

El sobresalto general que provoca un descubrimiento como éste hace posible, e incluso cabal, el que se prodiguen certeros golpes —instrumentados desde lo político y lo económico— en las deficiencias propias para la consolidación de un mundo de vida realmente moderno. Estas aparecerían porque en México, como en cualquier colonia, podríamos vanagloriarnos de haber sido el ápice infinito, el dejado de la mano de Dios en que se llevaran al extremo algunas de la incongruencias modernas. Y, de ahí, que se nos imprima una forma de inmadurez en términos kantianos. En otras palabras, nos hace especie en estado de extinción, bien que, al unísono, nos prodigue la 'fortuna' de ver luces al final de nuestro oscurantismo.

La incapacidad moderna, entonces, ya no se petrifica en alzadas naturalistas ni en sobreposiciones y adquiere movilidad histórica. Se debe, desde luego, a que el México sometido por el colonaje había de cumplir con los requerimientos estipulados en y por la metrópoli. Y como a ésta no le interesaba más que, preferencialmente, la obtención de metales preciosos; entonces, la Nueva España tuvo que dedicarse a su explotación a la vez que descuidaba la mejora de su agricultura, su industria y, por consiguiente, su comercio. En este mismo sentido, a juicio de Costo la falta de relación internacional en que se mantuvo a la Nueva España durante casi dos siglos y la centralización de la autoridad en la metrópoli impidieron el florecimiento de las grandes ideas y teorías que en la Europa dieciochesca cobraban, más que ímpetu, realidad. Además, la escasa participación política del pueblo amerindiaría de manera tajante la consolidación de un estado democrático; cuyo advenimiento bien pudiera haber sido la revolución de 1810 y cuya latencia se prolongo, por lo menos, hasta la República Restaurada; siempre y cuando se admita que el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo significó la sangrienta cancelación jurista de la intervención internacional y el fortalecimiento de la soberanía nacional; lo cual, por desgracia, es casi cierto.

Octavio Paz quien se ha dado cuenta perfecta de que la nominación 'Latina' no es del todo válida. Y es por respeto a lo que el mismo ha visto que nos hemos sometido, aunque tengamos que pagar ese precio.

De allí, pues, que la problemática mexicana puede ser traducida a la infancia de la que ya se lamentaba Payno.⁸³ Pero, también, a la lucha por los intereses que los ocupantes del poder defendían y por el proceso mismo, que es más bien largo, de propagación de una idea.

*No se trata tan sólo -dirá Cosío- de que un señor Narrito, de la Nueva Granada, se haga por azar o malas artes de la declaración de los derechos del hombre, la traduzca y la imprima en un periódico. Se trata de que, por hacerlo, Narrito es encarcelado, y de que en alguna forma lo sacan de ella partidarios suyos, se trata de que este ensayo de presentación, de defensa y de propagación de una idea, y la reacción adversa que provoca, se repitan una y mil veces hasta hacer propias las ideas ajenas y colectivas, las personales, y de llevar esta conversión al grado de que ciertos hombres están dispuestos a morir por ellas, como, en efecto murieron por millares, y de que una sociedad se parta en partidos y aun lleguen éstos a apelar a la guerra civil para lograr imponer sus ideas. (Ibidem, pág. 22-23)

Resumiendo, lo que el autor nos muestra no es la impertinencia del análisis histórico de Paz, sino la de sus conclusiones psicológicas, desde el momento en que nos permite canjear, a la Conquista-violación, por una acto cuya cúspide significativa resulta ser el inicio de una época de vejez y pobreza. Al punto, lo que Cosío Villegas parece refrendar forzosamente es a Montesquieu y a su idea de que 'Las costumbres de un pueblo esclavo son parte de su esclavitud; las de un pueblo libre son parte de su libertad.' (citado por Escalante, 1993, pág. 42) Imagen que tal vez sea más comprensible cuando el propio Escalante admite que 'la miseria no produce ciudadanos' (ibidem, pág. 41) o que, dicho con Hannah Arendt para establecerlo de una vez por todas:

'Pedir sacrificios a individuos que todavía no son ciudadanos es exigirles un idealismo que no tienen y que no pueden tener en vista de la urgencia del proceso de vida. Antes que pedir idealismo a los pobres, primero debemos hacerlos ciudadanos, y esto implica cambiar las circunstancias de sus vidas privadas hasta el punto en que puedan disfrutar de la vida pública.' (citado por ídem⁸⁴)

Con todo esto se explica, claro está, el periodo que va del XVI al XVII. Sin embargo, en su revisión a la Independencia nacional *El laberinto de la soledad* presenta dos ideas centrales que, finalmente, desembocarán en la mentira. La primera de ellas es una distancia intelectual visible cuando se la compara con las revoluciones sudamericanas en términos del carácter de sus aristócratas, intelectuales y viajeros cosmopolitas; quienes pudieron presumir tanto de conocer las nuevas ideas como de la frecuencia con los nuevos

⁸³La cita de Payno es la siguiente: '[...] somos niños que ayer nacimos, niños que no hemos recibido educación, niños que superando la debilidad de nuestros miembros, pretendemos ponernos al nivel de las naciones de Europa, dando un salto enorme de cuatro o cinco siglos' (citado por Cosío, ibidem, pág. 22, cita al pie)

⁸⁴Aclaremos aquí que las citas explican más bien lo que Paz y Cosío están pensando. A nosotros nos gusta más Castoriadis cuando responde a lo que se entiende por la noción de gente: '[...] Los marxistas, dice, afirman que "la humanidad es lo que tiene hambre". Tienen hambre, es cierto, pero tienen hambre ¿de qué? y ¿cómo? De acuerdo que la mitad de sus miembros pasan hambre, y eso hay que solucionarlo. Pero ¿sólo tienen hambre de alimento?, ¿en que difiere entonces de las esponjas?, ¿por que ese hambre, una vez satisfecha deja siempre aparecer otras preguntas, otras demandas, [...]?' (Castoriadis, citado por Beriain, Op. Cit. p23)

hombres.⁸⁵ "Nuestra Revolución - dice Paz - es menos brillante, menos rica en ideas y frases universales y más determinada por las circunstancias locales. Nuestros caudillos, sacerdotes humildes y oscuros capitanes, no tienen noción tan clara de su obra. En cambio, poseen un sentido más profundo de la realidad y escuchan mejor lo que, a media voz y en cifra, les dice el pueblo." (Paz, 1950, pág. 131) No obstante, y he ahí la segunda y más importante de las observaciones, la Independencia actúa también como una forma de liberación criolla frente a la burocracia peninsular; por lo que la invención de la nueva república se debe, en todo caso, a las necesidades de una clase y no a la existencia de rasgos nacionales; estos, diría el mismo, vendrán después. (cfr. *ibidem*, pág. 133)⁸⁶

Al evocar a los movimientos separatistas como movimientos criollos de legitimación que responden no a las contradicciones que vivía la base de la sociedad sino a las de la cúspide,⁸⁷ Paz consigue circunscribir toda ideología moderna a los intereses de grupo.⁸⁸ Sin embargo, lo interesante es que ni siquiera allí les permitiera un arraigo definitivo.⁸⁹ En *El Laberinto...* es obvio que Paz no niega - y no podía hacerlo - el lenguaje moderno de los consumidores de la Independencia. Pero cuando lo retoma es sólo como si fueran 'cecos' de las ideas revolucionarias francesas y, preponderantemente, de las que constituyeron la Independencia Norteamericana. Así, aunque todas las nuevas naciones

⁸⁵ "Miranda participa en la Revolución francesa y combate en Velluy. Bello vive en Londres. Los años de aprendizaje de Bolívar en esa atmósfera que prepara a los heroes y a los príncipes: desde niño se le educa para liberar y para gobernar." (Paz, 1950, pág. 130-131)

⁸⁶ N.B. que, en el texto, no se explica nunca si la invitación es a considerar dos revoluciones independentistas por separado: una primera promulgada por los insurgentes de 1810 a quienes Monsiváis bautiza como los *subversivos de seminario* y una segunda de la que inclinaríamos a Santa Ana y a los conservadores-independentistas. En caso contrario, ¿Cómo articular?, nos preguntamos, esta idea de la lucha de clases, la de los ensayos emancipatorios patentes entre los criollos con la idea previa de la majestosa escucha sobre los dictados del pueblo; pues los criollos no lo eran y sus intereses de clase tienen cita en lugares lejanos a los del *grosos* gigantesco que, se supone, dictaría los propios. Entonces, si no se asume la existencia de dos revoluciones, la contradicción o es histórica o sólo parte de una obra y de un hombre al que se le pide que lo resuelva todo para, después, refutarle por no conseguirlo. Empero, y ya que no podemos resolverlo aquí, esto es algo que no quedara en nuestras manos sino en otras más plenas: las del aire.

⁸⁷ Resulta evidente que el autor no podía dejar ahí el argumento pues, de hacerlo así, quedaría en deuda con toda la "tormenta" que acompaña a los independentistas. Es por ello que introduce, como una nota superficial, la idea de que con todo y que la causa viva de la separación fue la desigualdad de los criollos; esta también se acompaña de la revuelta de los campesinos sin tierra.

⁸⁸ Asimismo, ha presentado una idea sobre la que difícilmente pudiera haber vuelto. Con base en esta misma circunscripción, Paz asume que los movimientos independentistas fueron iniciados desde antes de los finales del siglo XVIII; o sea, según él, antes de que las ideas Enciclopedistas francesas y las de la Independencia estadounidense fueran difundidas al interior del país y, de ahí, que su constitución no se debiera al pensamiento moderno. Sin embargo, hay razones de suficiente envergadura como para creer que la disputa entre criollos y españoles (iniciada desde el XVI) encontró en las ideas modernas una resolución eficaz para el criollismo.

⁸⁹ Este punto fue casi abandonado después de 1950, supongo que por las razones explicadas en la nota anterior, y cambiado, básicamente, por la siguiente idea: "La oleada más distraída a la historia de las revoluciones modernas, del siglo XVII al XX (Inglaterra, Francia, México, Rusia, China), muestra que en todas ellas, sin excepción, desde la iniciación del movimiento, aparecen grupos dueños de mayor iniciativa y capacidad de organización que la mayoría, armados además de una doctrina. Estos grupos no tardan en separarse de las multitudes. Al principio, las escuchan y las siguen; después, las guían; más tarde, las representan; y al fin las suplantán." (Paz, 1987, pág. 496)

logran consolidar 'al otro día' de la independencia una constitución casi democrática y liberal;

'En Europa y Estados Unidos esas leyes correspondían a una realidad histórica; eran la expresión del ascenso de la burguesía, la consecuencia de la Revolución Industrial y la destrucción del antiguo régimen. En Hispanoamérica sólo servían para vestir a la moderna las supervivencias del sistema colonial. *La ideología liberal y democrática, lejos de expresar nuestra situación histórica concreta, la oculta.*' (ibidem pág. 132-34, las bastardillas son nuestras)

Esto nos permite, tan sólo, una cierta modernidad en términos de una 'enseña' racionalización cultural. Para él, como para tantos, modernidad sí hubo pero se trató, exclusivamente, de las ideas sin contraparte pragmática; lo cual, de nuevo, es evidentemente cierto. *El laberinto* presentaba ya fuertes conjeturas acerca de la problemática existente, durante el XVIII, entre la metrópoli y la colonia –p.e. cuando dice que 'ya nada nos unía a España', (Paz, 1950, pág. 129). Sin embargo, no podía explicitarla cabalmente, como lo haría más tarde, por el simple hecho de que la importancia que se le ha dado a los finales del XVII y a las postrimerías del XVIII es un afisio historiográfico que vino después de 1950.⁹⁰ Durante mucho tiempo se había considerado a este periodo como el siglo de la depresión económica y solía atribuirse el auge económico del XVIII a las reformas implementadas por los borbones. Empero, 'Estudios recientes parecen mostrar que el XVII no fue un siglo de crisis, sino más bien de la autosuficiencia y la consolidación que justamente permitiría el crecimiento que se produjo a principios del XVIII. De modo que las reformas, en lugar de generar ese auge, trataron de aprovecharlo para la Corona' (Vázquez, 1991, pág. 15); convirtiendo a la Nueva España en verdadero territorio ultramarino, después de la parcial independencia y madurez que se habían gozado durante el periodo precursor. (cfr. Paz, 1987, pág. 128)

Así es que, tras doscientos años de ser colonia del vasto imperio español, la Nueva España entra hacia 1740, aunque no tan de lleno, a la Ilustración. Siglo de luces y una que otra fanfarria –que se extiende del reinado de Fernando VI y el virreinato del conde de Revillagigedo hasta el reinado de Carlos IV y el virreinato de José de Iturrigaray– en el que puede advertirse el racionalismo ilustrado característico de la época, el impulso a la ciencia mediante becas y ayudas económicas otorgadas a estudiantes e investigadores, el impulso de nuevas escuelas e instituciones de educación como el Real Seminario de Minería, la escuela de Hijos de Tixtla, la de Bellas Artes y muchas otras más, o las reformas escolásticas intentadas por Clavijero, Díaz de Gamara y Alzate; quienes constituyeron no sólo 'los necesarios antecedentes intelectuales del Grito de Dolores' sino, en general, el trasfondo de las nuevas actitudes Criollas (Paz, 1950, pág. 129).

Y es allí, donde la mentira hace su formal aparición:

'[...] [la] evolución hacia la modernidad se bifurca en dos vías paralelas: la de los países en los que la era moderna se inició con el triunfo de la Reforma y la de aquellos –el ejemplo más perfecto es Francia– que adoptaron la modernidad *sin* protestantismo [...]. Esta es una de las razones –aunque no es la única– que explican la inexistencia de una auténtica modernidad entre nosotros. Lo mismo en

⁹⁰La importancia del siglo XVII ha sido develada tanto Woodrow Borah en *New Spain's Century of Depression* y Pierre y Huguette Chauvin en *Seville at l'Atlantique*, como Enrique Florescano e Isabel Gil en la *Historia General de México*, (cap. 7.) y Josefina Vázquez en *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano*.

los países protestantes que en Francia, la modernidad fue una conciencia, una interioridad, antes de ser una política y una acción. *En cambio, el racionalismo hispanoamericano no fue un examen de conciencia sino una ideología adquirida; por eso nuestro anticlericalismo fue declamatorio.*' (ibidem, pág., 146, énfasis nuestro)

O, para decirlo claramente, a las ideas 'no bastaba con adoptarlas para ser modernos: había que adaptarlas. La ideología republicana y democrática liberal fue una superposición histórica. No cambio en absoluto a nuestras sociedades pero sí deformo las conciencias: introdujo la mala fe y la mentira en la vida política.' (Paz, 1950, pág. 128-129)

Como es evidente, en su referencia al movimiento revolucionario de 1810, Paz no está dándole el mismo estatus que cualquier guerra pueda tener al interior de cualquier país; pues su advenencia se extiende sobre terrenos más 'profundos' de la vida nacional. 'México, nos dice entonces, no sería lo que es sin Nueva España pero México no es Nueva España. Y más: México es su negación. La sociedad novohispana fue un mundo que nació, creció y que, en el momento de su madurez, se extinguió. México lo mató.' (Paz, 1987, pág. 177-8) Y sí lo hizo fue porque

'La Reforma consume la Independencia y le otorga su verdadera significación, pues plantea el examen de las bases mismas de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos en que se apoyaba.⁹¹ Ese examen concluye en una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo - que conciliaba a las dos primeras en una afirmación superior.' (Paz, 1950, pág. 137 las bastardillas son nuestras)

Nacimiento y mentira, ruptura y elitismo son, pues, términos que no fácilmente pueden deslindarse, según Paz, al enfrentar los primeros cien años de soledad americana.

No obstante, ello no ayuda del todo a la comprensión del fenómeno diecimonónico. Es decir, es cierto que la cúspide política tomaba las ideas europeas para regir la vida de este país y que, con eso, inventaron una patria que hasta entonces no existía; pero también lo es que, junto con el nacionalismo, muchas de estas ideas fue extendiéndose por doquier, que los indios venidos de los rincones más remotos hablaron de 'soberanía', 'Independencia' y 'libertad'. Para decirlo brevemente, la Independencia y la Reforma son rupturas siempre y cuando, en algún sentido, lo que se busque sea la continuidad. El problema, sin embargo, no lo trataremos aquí pues, para ello, hemos dedicado por entero el capítulo siguiente.

⁹¹De ahí se entiende que Paz diga -y muchos coinciden- que 'México nace en la época de la Reforma' (Paz, 1950, pág. 139) tal vez porque, en palabras de Ranke, 'la historia comienza cuando el humo de las batallas se apaga.'

1.3 La mexicanidad en el laberinto

No es un edén subterfido
es un latido de tiempo
Octavio Paz

Sea cual fuere la examinación del *Laberinto...* —incluso aquella tan anodina como para quedarse en el título— descubriría sin mayor inconveniencia que, para su autor, hablar de lo mexicano y de la soledad es pecar turbulentamente con un pleonasmismo que no es sinonimia. Cualesquiera de los dos son seudónimos de un *humus*, de una raza que ni siquiera intuye su nombre. El mexicano, como ente de abstracción, es un ser con cuerpo pero sin rostro; personaje, peticionador. Es simulacro y simulador refinado, alcohólico anónimo y borracho conocido, máscara que lo separa del mundo para no abrirse, para no 'rajarse' más que en tiempos de fiesta que es la única tregua que serena su inapagable desconfianza.

El Mexicano, pues, es el 'macho' indómito, reacio. Es quien hace de la virilidad; hermetismo y salvaguarda de lo propio; paladines de lo recóndito que emitan en el sigilo su descomunal fortaleza. Más, en el ansia estoica, los secretos se vuelven inaccesibles aun para quien los escuda. Inconsciente y represión diría un psicoanalista que se olvida de sus limitaciones. Cajas pandorianas, serpientes y manzanas prohibidas serían también fallidos intentos puesto que no se trata de pecados ni de regiones intrincadas. Se trata de que 'abrirse es una debilidad, una traición. [...] [Por eso] El mexicano puede doblarse, humillarse, 'agacharse', pero no 'rajarse'." (Paz, op. cit. pág., 32-33) 'Morir en la línea' dicen nuestros deportistas, tal vez crédulos o tal vez porque ya se les volvió costumbre. Aunque poco importa si realmente lo hacen o no, pues lo que la frase revela es que

"el mexicano considera la vida como lucha, concepción que no lo distingue del resto de los hombres modernos. El ideal de hombría para otros pueblos consiste en una abierta y agresiva disposición para el combate, nosotros accentuamos el carácter defensivo, ístos a repeler el ataque. [...] La hombría se mide por la invulnerabilidad ante las armas, enemigos o ante los impactos del mundo exterior. [...] Es por ello que] más que el brillo de la victoria nos comiense la entereza ante la adversidad." (Ibidem, pág., 34)

Y es por ello, también, que para entender al mexicano no basta con reparar en su estoicismo y en la dignidad de la derrota, que aprendimos desde la nada tierra infancia; hacen falta los otros, esos "hijos de la chingada" que bien habría que desterrar, al menos, de vez en cuando. Conveniente es la pregunta por su identidad; y tanto, que resolvería al menos una parte de la nuestra.

El laberinto lo dice claramente: "nada más simple que reducir todo el complejo grupo de actitudes que nos caracteriza —y en especial la que consiste en ser un problema para nosotros mismos— a lo que se podría llamar 'moral del siervo', por oposición no solamente a la 'moral del señor', sino a la moral moderna, proletaria o burguesa." (Ibidem, pág. 78) Y es cierto, la simplicidad es su virtud pero además es su condena. Paz lo percibe y desmiente la analogía con una distinción que no goza de amplitud pero que se embellece de significatividad; mientras los pueblos servilistas luchan contra entidades reales; el

mexicano lo hace con fantasmas, con 'pinches tiranos'⁹² cuya importancia estriba y acaba en el fortalecimiento del guerrero, del mexicano, que no es lo mismo pero es igual. (cfr. Castaneda, 1985) Estos fantasmas, como las pesadillas y los ángeles, son indestructibles ya que su realidad es la de la metáfora que los reclama y su agonía es la del espíritu que no puede dar cuenta de ellos sin hacerlo, al mismo tiempo, consigo mismo. Su vitalidad, en cambio, es la alación del aire y del miedo. 'Porque todo lo que es el mexicano actual, [...] puede reducirse a esto: El mexicano no quiere, no se atreve a ser el mismo' (Paz, op. cit., pág., 80)

Lo antedicho no podría expresarse mejor sino en una frase que se renueva siempre que verbalizamos la Independencia: 'Viva México, hijos de la chingada'.⁹³ Enunciado, nunca suplica, de expiación y expatriación que, pese a su absolutismo, afronta también los pulsos del tiempo. En ella puede cambiarse a la nación por Villa,⁹⁴ por Zapata, por Hidalgo, por Madero, por Juárez o, en fin, por todos y cada uno de los de éste lado. En el otro están los malos mexicanos, los nada patriotas, los extranjeros, está Salinas, Echeverría, Santa Ana, a veces Díaz, los gachupines, los franchutes, los yanquis, y todos esos vástagos que, cuando son propios, se les llama *malinchistas* y que, en cualquier caso, comparten -entre otras cosas- la ascendencia materna.

Se trata, pues, de fantasmas, de tiranos que profanan con sus plantas la tierra, de mitológicos enemigos. Empero, hay algo que la frase no dice, algo que el estoicismo guarda al más recóndito de los recelos. Y es que si frente al 'macho' la mujer es inferior porque al entregarse se abre, porque 'su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su 'rajada''⁹⁵ (Ibidem, pág., 33) frente al mundo, el mexicano íntegro lo será también por las mismas heridas que jamás cicatrizan. Hace muy poco que aquí 'todos somos marcos' y, en cambio, hace mucho que somos un poco 'hijos de la chingada'; retoños de ese Pedro Páramo primigenio al que todos buscan y al que nadie ha dado alcance. Cortés, '[...] es el emblema de la conquista: no como un fenómeno histórico que, al enfrentarse a dos mundos, los unió, sino como la imagen de una penetración violenta y de una usurpación astuta y

⁹²Según don Juan o Castaneda, dependiendo si la obra es puesta entre la antropología o la literatura fantástica propiamente dicha

⁹³Desde cierta perspectiva, la frase puede endosarse como la expresión de un sentimiento que empieza y acaba en el vulgo. Sin embargo, su institucionalización ha llegado mucho más lejos. Se ha traducido en una o en varias de las estrofas del himno nacional. ('Mas si osare un extraño enemigo, profanar con sus plantas, tu suelo;/piensa en patria querida que el cielo, un soldado en cada hijo te dio' - que) se traduce, también, en la celebración conmemorativa del grito de dolores. Celebración en la que se omite el 'hijos de la chingada' solamente por protocolo y porque la mayoría de los del balcón se sentirán aludidos .

Al respecto, vale la pena tomar a cuenta 'Mexicanos al grito de guerra', una película de Alvaro Galvez y Fuentes interpretada, sobre decirlo, por Pedro Infante. El tema central del filme es justamente ese sentimiento nacional, ese 'secreto a voces' que quedaría plasmado pródigamente en la obra de Nunó y González Bocanegra. Por supuesto que de la película es criticable la interpretación histórica e, incluso, puede uno darse a la tarea de revisar sus o dos fechas para advertir inmediatamente que la filmación data de 1943; lo cual, si se piensa en la situación mundial, permitiría explicar buena parte del nacionalismo exacerbado. En fin, más que interesarnos por los móviles de la película o por la instigación de si realmente México vivía para 1854 sentimientos de ese tipo, lo que importa son interpretaciones que los connacionales han hecho al respecto; en todo caso, si la historia depende tanto del presente, el sentimiento, entonces, comienza por tomar realidad.

⁹⁴En la famosa locución telegráfica de 'Villa'

⁹⁵Para evitar cualquier tipo de confusión respecto a nuestra postura frente a lo femenino, le recordamos que lo que estamos exponiendo son ideas de otro.

barbara.' (Paz, México en la obra de..., pág. 103, énfasis añadido) Es 'El Padre [que] se convierte en Violador, el Fundador en Usurpador, El Vencedor en Asesino.' (ibidem, pág. 105) Su contraparte, la Malintzin, es la madre simbólica que en la violación obtuvo la mácula de la pasividad que le resulto definitiva. Pero también es un lugar, cercano a China, porque hay veces en que las cosas y los hombres se van a la 'chingada' y ésta acusa de recibo y los desaparece hasta que otro los reclame. Es, entonces, la Nada. Y mientras que al primero 'No es fácil amarlo pero es imposible no admirarlo'; (Paz, ibidem, pág. 103) a la Eva india no le llueven más que condolencias, rencores y, sobre todo, la dejación de un espíritu que busca subsanar la herida enconada; pero ya no para salvarla sino para salvarse a sí mismo.

No obstante, como cada cual tiene su par, para todo Cortés hay un Cuauhtémoc⁹⁶ y para toda doña Marina una Guadalupe. Cuauhtémoc 'encarna el culto al dios joven, que muere peleando para dar vida [...] [y] representa [...] la soledad del héroe, que lucha y muere solo, abandonado por los dioses y los hombres.' (ibidem, pág. 101) La Gualupita, por su parte, es una madrastra adoptiva, una Virgen inmaculada de la que no hay porque avergonzarse ni agachar la vista pues no prodiga más que el amor que tanto se necesitaba.

El resto, sin embargo, no es silencio, porque lo mexicano es la oscilación, 'entre la entrega y la reserva, entre el grito y el silencio, entre la fiesta y el velorio, sin entregarnos jamás'. (ibidem, pág., 71) México, por tanto, es un pueblo que se pierde en la ritualidad, que se mide en ella con el fin de ennoblecen su grandeza, que detiene el tiempo y el silencio con manifestaciones en las que lo único que no se perdona es la abstinencia, la ausencia de los invitados en los que se incluye a los gentiles, a los gentiles que son la contraparte de los 'hijos de la chingada'. Así, las fiestas son el único lujo permitido, la diferencia substancial que se interpone entre nuestra miseria y la riqueza de los que hicieron suya la modernidad. Por que en los países ricos las fiestas populares se reducen en la medida en que el tiempo deo de ser un *superávit* que podía malgastarse y, en la medida también, en que el individuo fue apareciendo, haciéndose constante y haciendo de las masas modernas 'aglomeraciones de solitarios'. (ibidem, pág., 52) Los días de fiesta, son días de silencio que grita y explota junto con las almas, noche de tregua en la que 'los amigos, que durante meses no pronunciaron más palabras que las prescritas por la indispensable cortesía, se emborrachan juntos, se hacen confidencias, lloran las mismas penas, se descubren hermanos y a veces, para probarse, se matan entre sí.' (ibidem, pág., 52). Tres mexicanos bastan, se ha dicho siempre, para materializar una guitarra, y esos días las tercias se vuelven incontables como los excesos e incontenibles como el amor mismo.

Se aligera todo, los tiempos transmigran a los presentes originales, se encanta hasta el caos y el espacio se engalana para desligarse del resto de la tierra, se hace 'sitio de fiesta', de comunión inaudita por que al otro día nadie recuerda nada, ni siquiera una nueva fiesta devuelve lo vivido a la memoria. Es el tiempo en que el mexicano busca sobreponerse a sí mismo, va de un extremo a otro sin pasar por intermedios, se juega todo lo que se tiene por que al finalizar la fiesta, cuando se revierte la normalidad, también se habrá perdido todo. Vida y muerte, fiesta y soledad, no son caras de una misma moneda sino extremos de un cielo colectivo al que el sacrificio alimenta. Y es ahí donde la vida, propia y ajena, carecen de valor, ya que éste no se determina por el individuo que la sufre sino por el cielo al que se

⁹⁶Cárdenas añadirían algunos.

pertenece: "Regresar a la muerte original será volver a la vida antes de la vida, a la vida antes de la muerte: al limbo, a la entraña materna". (ibídem, pág. 68)

Ahora bien, como lo ha hecho notar Bartra, toda esta construcción del ser mexicano, corresponde a la manera en que "[...] la sociedad industrial capitalista - como *reacción* a sus propias contradicciones - busca insistentemente un estrato mítico, donde se supone que se perdieron la inocencia primitiva y el orden original." (Bartra, op. cit. pág. 31) Esto le permite, como es obvio, admitir las consecuencias de justificación de la dominación que ya hemos presentado. Sin embargo, habíamos dicho ya, también, que no ahondaríamos en ellas porque, aunque por una parte permiten comprender los significados inherentes a esta construcción del "pelado"⁹⁷ (cfr. Paz, 1950, cap. I) Por la otra, cuando Paz dice que "*Cambiaron las leyes, no los hombres ni las relaciones de propiedad y dominación*"; (Paz, 1979, pág. 63 Énfasis nuestro) de alguna manera nos lleva hasta el Octavio Paz del Ogro filantrópico. Aquel que dijo, y se agradece que lo dijera:

"No predico el regreso a un pasado, imaginario como todos los pasados, ni pretendo volver al encierro de una tradición que nos ahogaba. Creo que, como los otros países de América Latina, México debe encontrar su propia modernidad. En cierto sentido debe inventarla. Pero inventarla a partir de las formas de vivir y morir, producir y gastar, trabajar y gozar que ha creado nuestro pueblo. Es una tarea que exige, aparte de circunstancias históricas y sociales favorables, un extraordinario realismo y una imaginación no menos extraordinaria." (Paz, 1987, pág. 337)

⁹⁷El "pelado", según Ramos, "constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional (...) pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad (...) un animal que se entrega a pantomimas de ferocidad para asustar a los demás (...)" (Cuya) situación real en la vida es la de un cerco a la izquierda." (Ramos, 1934, citado por Gutmann, 1993, pág. 31)

II

LA MODERNIDAD NORMATIVA

... ¿quién sabe si esta otra mitad de la vida en que creemos estar despiertos, no es sino un sueño un poco diferente del primero, del que despertamos cuando creemos dormir?

Pascal.

Preludio

Creo que se entenderá ahora que lo que podría estar ocurriendo en este hacer de México el lugar del desencanto, es que se llevan, un poco bajo el brazo y un tanto más entre líneas, una imagen 'bondadosa' de la modernidad que, si de visualizar se tratara, estaría bastante bien retratada en 'El hombre controlador del universo' de Rivera.⁹⁸ Pero, ojalá la modernidad hubiese sido solamente una tradición crítica y no se nos hubiera convertido en esencia, en centro *cuasi-trascendental* de la condición humana (pregúntele, sino, a Habermas).⁹⁹

La modernidad, desde luego, ha sido un largo sueño y un gran mito. Pero claro, si en algún momento la vida es sueño, sucede que -cuando somos dos, diez o mil quienes dormimos- lo onírico ebulle y se evapora hasta alcanzar la *atmósfera simbólica* que le prodiga materialidad. Una vez en el aire los sueños transmigran para hacerse símbolos y significados, lenguaje *meta-institucional* pero no *meta-social* en el que se manifiesta cadenciosamente el *ser del hombre* heideggeriano. No se vuelve todo pero en él se esporean.

Hemos dicho ya que en el principio de esta historia está el sueño que se verbaliza. Pero cuando lo que se sueña es azul como la ceguera, entonces, se hace firmamento y, como tal, se adora. Si se contempla bien se reparará prontamente en que la modernidad es tempestuosa. Es por ello que cuando los neo-modernos promueven con sus danzas la lluvia de ideas sentimos como si el vergel mismo se desplomara sobre nuestras cabezas, como si contáramos los presagios de un nuevo diluvio que se pretende, otra vez, universal. No

⁹⁸Por cierto, no es casual que la idea corresponda, virtualmente, a la idea que de Europa y Estados Unidos se tenía durante el XIX. Lo que en aquel tiempo se fantaseo, como se está fantaseando ahora, es la perfección y el carácter no-contradictorio del orden cívico Occidental. Mismos que, por supuesto, no fueron ni cercanamente similares a la imagen que de ellos se tiene.

⁹⁹Paz lo sabe, desde luego, y es por ello que, creo que en corriente alterna, hubo de decir que la carrera del progreso parece una carrera para ver quien llega primero al infierno.

desvanecemos entonces, se construyen arcos o se espera la salvación eterna porque escarcano el día en que los blancos entren al cielo por la puerta grande y los de todos colores permanezcan en tierra que es infierno suficiente.

2.1 De la invención del universo secular

Ni duda cabe al asegurar que se ha vuelto un lugar común el decir que la modernidad se hizo un espacio en el terreno de dios. O sea, que se volvió a la omnipotencia y omnipresencia pero ya no para encontrar, como El, llaves y novios sino para trastocar todos y cada uno de los escondrijos de estos lares; para estar también donde dos o más se junten en su nombre¹⁰⁰ y para dividir la historia en partes, como acaso lo hemos hecho con Cristo, pero con la fatuidad de ser y hacer, por vez primera, historia mundial y humana en la extensión más amplia de la palabra.

En sí, lo que con ello quiere decirse es que la modernidad es un espacio simbólico que se procura de una época completa o por completar, según se vea, cuya cristalización se da en el hecho (vasto y nada simple) de erigir mediante nuevos *constructos fundamentales* un novedoso ánimo jaetencioso, entre otras cosas, por su a-historicidad o, con otras palabras, que dios salió de nuestras vidas 'con lo pies por delante' y que la modernidad se hizo con sadismo religioso:

'Ojalá su dios al pueblo que quiere someter - dicen Adorno y Horkheimer citando al marqués-¹⁰¹ y desmoralizado, mientras no adore a otros dios que a vos, mientras no tenga otros hábitos que los vuestros, seréis siempre su amo [...] Dejadle sin embargo en compensación la mas amplia posibilidad de delinquir, y no lo castigéis nunca a menos que sus delitos se vuelvan contra vos mismo.' (Adorno y Horkheimer, pág. 111)¹⁰²

Perspectivas como ésta son, hasta cierto punto, buenas, pero sus bemoles comienzan cuando no dejan ver que es irremitable que la religión no desaparece y que dios no ha ido a ningún lado ni ha desamparado a nadie. La figura trinitaria deserta solo del centro para verse sometida a una lógica de mercado simbólico en la que pierde el monopolio. A juzgar por Berger,

'la diferencia estructural de las sociedades complejas modernas conduce a un pluralismo de normas, valores e imágenes del mundo. Esta situación pluralista se mueve por encima de todo, en una situación de mercado. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias mercantiles y las tradiciones religiosas devienen en mercancías de consumo' (citado por Berliain, pag. 54)

¹⁰⁰Clivídense, por favor y fortuna, de todo argumento en pro de las *Robinsonadas*.

¹⁰¹ cfr. *Diadética del Humanismo* (Horkheimer y Adorno, 1944), obra que (de entre todas las obras que buscan mostrar y hacer explícita la religiosidad que se goza y sufre) resulta central en importancia. Tanto por su análisis que, sin lugar a dudas, es magnífico, como por su forma crítica; por pensar en la cultura, para hacer cultura.

¹⁰² 'En terminos culturales podríamos decir que el hombre burgués representa al 'último hombre' de Nietzsche - aquel que 'mata a Dios'-, pero no se convierte en el 'superhombre' mas allá del Bien y del Mal, no es capaz de crear nuevos valores („dioses“) que reemplacen a los viejos (ya muertos)- (Dürkheim y Heidegger). Por tanto este tiempo de nihilismo, es el 'tiempo de aullar con lobos.' (Berliain, pag. 95)

Y como lo simbólico 'no se reduce a ser *meros esquemas de coexistencia*, sino que es instituido por el *hacer de lo social-histórico* y contribuye a instituirlo en un proceso de alteración de la sociedad', (ibidem pag., 37, énfasis añadido) entonces, "Tales estructuras --de reglas, procedimientos, máximas, recetas, significaciones, etc.-- actúan como paradigmas contrafacticos compartidos que contribuyen a la reproducción simbólico-cultural. En este sentido cualquier pérdida de plausibilidad, de validez de los modelos institucionalizados de valor en la forma de 'desestructuración moral' (Durkheim) o 'crisis de autorrepresentación' de la sociedad (el nosotros de Castoriadis) o de 'desintegración de las instituciones sociales' sirve para problematizar la legitimación del 'mundo instituido de significaciones sociales'." (ibidem, pag. 16)

De ahí, es posible explicarse la adopción de las nuevas lógicas que permite y promueve, sin premura y con dificultades, el que los antiguos centros --que de algún modo quedaban cercanos a dios y que regían, a la vez que admitían, el espacio de posibilidades-- devinieran en novedosas esferas con su consecuente centro y espacio. Al arte se le otorgo el valor estético, a la ciencia la verdad y la tecnificación, a la moral la paulatina migración hacia los tratados del tipo Carreño (1863), al protocolo y a la etiqueta, y, en fin, a cada una se le suministra una forma peculiar que será ahora la dueña de sus días. Pero, como a 'los nuevos hermanos siameses' de Wilde, al arte, a la ciencia, a la moral, a la política, a la economía y al derecho, se les enseño también "[...] la envidia, el odio, los celos, soplando al oído de uno las más coloridas razones contra el uno y contra el otro, y así el corazón se fue repartiendo en dos corazones, y un día un sencillito tirón los desgajo y los hizo vivir muchos años separados." ¹⁰³(Wilde, citado por Valadez, 1984, pag. 38)

Así las cosas, la modernidad apareció, pero no sólo ella, en el momento justo de la pérdida de plausibilidad de la religión unitaria y, como a las gorgonas, arranco los ojos al dios en turno, no para finiquitarlo; sino para postrarse en su lugar, en el centro del universo.¹⁰⁴

¹⁰³y como "el casado casa quiere," no resulta fortuita la invención de museos, parlamentos, bancos, periódicos y demás espacios propios para círculos distintos que, por supuesto, tienen también nuevos usuarios. A la modernidad, a su espíritu y religiosidad, le corresponde la diferenciación inventiva aunque ya "real" de la realidad, la creación de nuevos objetos y lugares, la identificación de límites distintos a los anteriores y la promoción de las salas y pasillos, descubiertas por emancipación, en las que la humanidad hace uso y presencia.

¹⁰⁴El mismo Beriaín responsabiliza del proceso de desaceratización a varios factores mas. Corresponde al establecimiento de un individualismo radical en la economía y en la política, y de un *si mismo* sin límites en la cultura, sumado al trasvase de la religión a las artes expresivas. Según este: "El verdadero destino metafísico de los hombres, declara Nietzsche, no radica en la moralidad sino en el arte, o dicho con Horkheimer y Adorno, la razón instrumental-disciplinaria no se halla en relaciones mas estrechas con la moralidad que con la inmoralidad, 'los vicios privados' en Sade, como ya en Méndeville, son la historiografía participada de las virtudes públicas' (Adorno y Horkheimer citado en ibidem pag., 93) Se debe el sacrilegio también --siguiendo ahora a Bell citado con aprobación por Beriaín -- al decline en la 'creencia en el cielo y el infierno, y al surgimiento del 'miedo a la nada', o el vacío, en la esfera del más allá, en definitiva el advenimiento a la conciencia del nihilismo, como superación del humanismo liberal-burgués fundacional'(Bell, citado en ibidem pag., 93)

2.2 El centro y el centralismo

Valle la pena remarcar que, cuando se habla del carácter religioso de la modernidad, el centro endiosado no es el iluminismo en su completud sino el punto focal de éste: La Razón, que lo sustituye y lo transforma todo.¹⁰⁵ Y se requiere de ella porque como en cualquier régimen, bien o mal parado en lo dictatorial, se busca siempre una figura que lo concentre todo: solamente porque el todo completo y disgregado no cabe en la silla y porque el poder no es unitario pero se unifica cuando se hace presente. Asimismo, la existencia de una figura única, congregadora y poderosa facilita la generación del espacio, también único, de posibilidades a la vez que crea el ostracismo para todo aquello que se encuentra fuera o en los linderos de lo permisible.

Siendo ese el centro, es fácilmente explicable el que para la modernidad la única falta, la constrictión primaria no sea la mentira sino la brutalidad. Ya que la primera –como ha visto Serge –se convierte en un homenaje a la verdad [...] en su falsación” (Serge op. cit., pág. 27); mientras que la segunda resulta la inmadurez que es culpable según Kant o la incapacidad, que de a tantos nos llega a todos, para mantenerse en el uso cabal de la razón. Como Benedetti ha dicho: “en las fronteras del futuro hay un control estricto, sólo son admitidos los sobrevivientes”(1981, pág. 35) y la modernidad a hecho de esta fórmula: control y bandera de conquista. Allí sobreviven quienes piensan y lo hacen “bien”, quienes se hacen cargo de su cualidad humana en la desvinculación, hasta lo infimo, de los lazos tradicionales. Le permanecen más los presentes que los memorados puesto que, en principio, los últimos son distintos, son *pre-*, y ese es su pecado hostigante: el único faro que no asegura buen puerto. La insurgencia y la subordinación deliberada quedan, pues, de la nada; toda vez que se hace del discrepante, como en los estamentos religiosos, no el *otro* sino la *nada*.

Destaquemos desde ahora y para el resto del texto, que no estamos admitiendo congruencia o causalidad alguna entre lo racional y lo veritativo. Racional es partir de la verdad para concluir en ella pero también de la falsedad y llegar a la falsedad misma.¹⁰⁶ Racionalidad es este tipo particular de lógica, un afrodisíaco cerebral a veces, que no irrumpe todas las barreras sino que se mantiene al margen de ellas y en el gozo de lo propio. Modernidad es entonces, y como resultado, tomar a la razón por omnipresente, autónoma y a-histórica como dios aunque aceptarla humana pues en ella no somos otra cosa que seres racionales. Como es visible la estampa moderna se vuelve, sino pleonasmio, por lo menos irremediable.¹⁰⁷

¹⁰⁵Como ha dicho O. Paz, “En los grandes sistemas metafísicos que la modernidad elabora en sus albores, la razón aparece como un principio suficiente: idéntica a sí misma, nada la funda sino ella misma y, por tanto, es el fundamento del mundo.” (Paz, 1993, pág. 35-4)

¹⁰⁶Es cierto que para la lógica tradicional es posible partir de la falsedad y llegar a la verdad, pero no lo es menos que, bien a bien, este resultaría sino un error de razonamiento si una forma que ningún moderno aceptaría elocuente.

¹⁰⁷Si quiere verse en lo que esta idea a devenido, puede admirarse (p.e.) a los modernos neo-liberales de ahora donde se transforman las suertes del destino en *costos de decisión* racionales asumidos como vitales y cuyo primer riesgo es - además de los que la elección de por sí ya imprime- la imposibilidad de erigir centro alguno que no sea, en todo caso, *racional-maximizado*, o con el mismo antecedente pero *minimizado* -dependiendo de como le vaya a uno en la feria. Su neo-modernidad no hace más que transformar, virtualmente, la racionalidad

Por supuesto que no es esto lo único que pueda decirse sobre la razón. En 1784 el *Berlinische Monatsschrift* publicó la respuesta a un cuestionario de una sola pregunta: ¿qué es la ilustración? Y el que respondió fue Kant. Según éste la ilustración no es la entrada a una nueva era ni un logro de la razón obtenido desde un punto y se esperaría que para siempre; sino que es definida enteramente negativa, como salida o escape, como búsqueda y tarea que hacen del presente, más que una totalidad o el inicio para futuras realizaciones, una disparidad inducida en lo tocante al pasado.

Al acreditar Kant esta referencialidad histórica trastoca el habitual modo en que nos explicábamos el progresismo haciéndolo aparecer ahora, además de apegado a las ideas abstractas con las que evocamos a la modernidad, como *deconstrucción reconstructiva* de la tradición. Pues, con todo y que sea evidente que uno se convierte en moderno tanto cuanto más se hacen propias algunas ideas: formalmente, la construcción de la modernidad es mucho más clara, en Kant, si se 'avanza' con respecto de las ideas previas, si existe movilidad frente al pasado. *El referente es siempre el mismo*. 'Ilustración' dirá el autor: es la salida por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable [...] La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez'. (Kant 1784, citado por Dussel, op. cit., pág. 29)

Escape que se manifiesta no sólo como un proceso en curso sino como responsabilidad y obligación de la condición humana. Es el resultado del atreverse a saber y de la obligación moral, común a todo hombre, de optar por el camino del buen razonamiento. Empero prevalece una aclaración pertinente porque, también en Kant, la libertad viene donde la razón no tiene otro fin que en *sí misma*. Desde esta perspectiva:

'El hombre hace uso privado de la razón, cuando es 'una pieza de la maquinaria', esto es, cuando tiene un papel que jugar y un empleo que desempeñar [...] [lo que lo hace] un fragmento particular de la sociedad y por lo tanto queda circunscrito a una posición donde deben aplicarse las reglas particulares y perseguirse fines individuales. [Pero.] cuando razonamos porque somos seres racionales, [...] cuando razonamos como miembros de una humanidad racional, entonces el uso de la razón debe ser *libre y público*.' (Kant *ibidem*, citado por Foucault 1984, pág. 293)

De allí que la ilustración no sea un mero procedimiento en el cual los individuos verían su propia libertad de pensamiento garantizada. 'Hay ilustración cuando los usos de la razón universal, libres y públicos, están sobreimpuestos uno sobre otro.' (*ibidem* citado por *ibidem*, pág. 293)

Así, la ilustración brota donde la razón es sólo eso, donde el pensamiento garantiza la autonomía; y éste es el segundo y definitivo referente. La modernidad kantiana se revela ante nosotros como un doble rompimiento, como el tajo fatal que se extiende sobre el tiempo a la vez lo que hace con los estado bestiales que ahí moran. Crítica y libertad son el morir de la diferencia que permite la congregación en un mismo espíritu que —siguiendo a Hegel aunque haga referencia al espíritu Germánico— 'es el espíritu del Nuevo Mundo, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta.' (Hegel 1946, citado por Dussel op. cit., pág. 30)

Al punto, Weber parece coincidir en demasía, (cfr. 1958, 1978, 1979, 1983) Su análisis es una búsqueda por mostrar como la *racionalización cultural* se traduce en una *desracionalización* que comienza a ser una *desracionalización* que comienza a ser una *desracionalización* inicial en una que compete ahora a un *homo oeconomicus* que, por fortuna para quienes no comulgamos con ellos, sigue siendo tan virtual como la racionalidad ennoblecida desde el XVII.

racionalización societal, con lo que el armazón de la ciudadanía moderna depende claramente, más que de lo económico y lo político, de una cimentación racional en lo que respecta a la cultura de los mismos ciudadanos. Como diría Habermas: "La racionalización de la cultura deviene empíricamente efectiva sólo cuando es traducida a una racionalización de las orientaciones de acción y los ordenes de la vida." (Habermas, 1987, vol. I pág. 251)

Así las cosas, lo que distingue básicamente, según Weber, a una cultura tradicional de una pos-tradicional es la participación de la *religion* como discurso capaz de estructurar el sentido de las producciones culturales. O sea que, para las sociedades tradicionales, la religion surge como un dispositivo discursivo en el que se dan las condiciones de posibilidad y los límites del pensamiento, además de ser un universo de valores y significados que proporcionan identidad y con base en los cuales se estructuran y resuelven no sólo los conflictos de orden público sino todos aquellos que surgen de la vida privada de los sujetos.

A diferencia de las sociedades tradicionales, las pos- se emperifollan de una *racionalización cultural* que más tarde, y no por inerxia, puede traducirse a una *racionalización societal*. En este sentido el derecho y la moralidad hacen posible la dominación legal-racional y la interacción estratégica de los sujetos bajo las regulaciones del derecho civil, a la vez que generan la *motivación psicológica* intrínseca para una conducta metódica de vida. Lo cual, podría verse claramente en el *Tratado teológico-político* de Spinoza (cfr. 1670) cuando admite que:

"Partiendo de los fundamentos del Estado hemos visto de qué modo cada uno puede *hacer uso de su libertad de juicio* sin afectar el derecho de los poderes soberanos. También partiendo de los fundamentos del Estado podemos determinar fácilmente que opiniones son sediciosas en un Estado; aquellas que, en el momento de ser expuestas, *rompen el pacto por el cual cada uno cedió su derecho a obrar según su propio arbitrio*." (Spinoza, op. cit., XX, pág. 242-3)¹⁰⁸

Weber será tan claro como Spinoza en que la validez normativa y la legitimidad de un orden dependen de un reconocimiento subjetivo de obligación. Reconocimiento que descansa directamente sobre ideas que albergan un potencial para la fundamentación y no se sustentan en el mero interés individual. Por tanto, la existencia de un orden de vida depende de su legitimidad y se respalda, de hecho, sobre la validez consensual. Como puede verse es de presumir el carácter de la modernidad como una serie de ideas consensuadas pero sobre todo llevadas al terreno de lo pragmático, que también es consenso. La modernidad es, por ende, practica guiada por ideología que no sólo trata de un formato de concepción sino de un proceder direccional con respecto a la realidad social o física.

Resumiendo, lo que se pretende moderno es, a grandes rasgos, un proyecto universalista y una pérdida del contenido concreto a veces. Movimiento y cambio que se traducen en proceso general de secularización o disolución antropocéntrica de los principios trascendentes que legitimaban el antaño. De aquí que en estos tiempos, que ya son largos, a la razón se le permita todo porque se le confirma en su grado de mónada.¹⁰⁹ Pero, si por

¹⁰⁸No se que tanto extrañara al lector, pero habría que tener a la vista que lo que Spinoza hacía no era más que seguir y completar la máxima de Tácito, en la que se afirma que sólo las acciones de los sujetos, y no las palabras, deben estar sujetas a la ley.

¹⁰⁹Por simple diversión podría usted cambiar la última palabra, y el argumento entero, quitándole tan solo el acento. Convirtiéndose, entonces, en un posmoderno irredento pero también irreverente.

algún motivo la razón universaliza su universalización resulta sectorial pues con la modernidad se inaugura, conjuntamente, el periodo de las nuevas lógicas. O sea, que hacia afuera la diferenciación y la autonomía actúan contra el pretérito y la tradición, o contra el hombre que ahí se empecina, pero hacia adentro se inmiseruyen con su propio centro, con la razón, hasta generar de menos tres grandes complejos de racionalidad.

Al respecto se ha dicho que en los sistemas despersonalizados, en las "jaulas de hierro" weberianas, "La Razón se escinde en una pluralidad de esferas de valor y destruye su propia universalidad. El individuo se ve obligado a recomponer desespranzadamente los fragmentos de un mundo que (como 'totalización de significado') ha 'saltado hecho añicos.' (Berliain, op. cit., pág. 21) Según Weber y Durkheim la modernidad es culpable de un proceso de racionalización universal en el que el "imaginario totalizador" deja paso a una pluralidad de formas discursivas capaces de presunir su recién inaugurada autonomía. Empero, aunque la afirmaciones son pertinentes, no dejan de ser con ello un tanto desconsoladoras, pues podrían hacer aparecer al espíritu moderno como carente de un sentido total y totalizador que le permita la existencia.¹¹⁰

Para nosotros, la escisión no es tal que la labor del restaurador o la del remendón colinden con la imposibilidad. Lo ocurre, más bien, es que al desgajarse todos y cada uno de los "añicos", éstos tocan tierra, "los besa el diablo" y los deja a merced homocéntrica. Por consiguiente, la pérdida del centro ontoteológico deriva en una cosmovisión que ya no es *extra-social* y que se mueve en torno a tres dimensiones¹¹¹ que permiten, a su vez, la aparición de los complejos de racionalidad ya mencionados en los que queda la tutela de la acción colectiva y del espacio de experiencia. Razón por la cual no se hace más que un tanto falsa la declaración durkheimiana, aquella de que "Los viejos dioses han muerto y todavía no hemos encontrado otros que los reemplacen", puesto que dioses sí hay sólo que, como en el hinduismo, adoptan formas conocidas y visibles a los ojos paganos.

Antes de concluir resta, solamente, un punto más. Y es que Weber usa el término *racionalización* para designar la creciente autonomía del derecho y la moralidad mientras que, según Durkheim, "Kant postula a Dios, por la razón de que sin esta hipótesis la moralidad es ininteligible e inalcanzable. Nosotros postulamos [a] la *Sociedad*, específicamente distinta de los individuos, sin la cual la moralidad no tiene objetos, ni deber, ni raíces."¹¹²(citado en *ibidem*, pág. 41, énfasis en el original) Salta a la vista que el mismo Durkheim ha enmendado, con esto, el camino por el que ya había aniquilado a los dioses. De su alegato se desprende rápida e inmediatamente que el albedrío (p.e.) no será tan libre para el que se aventure a suponer a la autonomía en lo *subjetivo-individual* porque, como tal, depende claramente de ese *dios-sociedad* durkheimiano que es objetivo y que, por ende, no pertenece a nadie sino al espacio que se construye entre quienes la conforman.

¹¹⁰N. B. (al respecto de lo totalizador) que Paz, como muchos otros, ha cargado el acento en la *especie* y no en el *individuo*. Lo cual no niega el individualismo inminente de la modernidad, toda vez que a la especie se le considera como la sumatoria total de los individuos.

¹¹¹Natural, Social y Subjetiva.

¹¹²Abundando en lo mismo, el autor dice también que "[...] la única personalidad moral que se encuentra por encima de las personalidades particulares es la que forma la colectividad. Sólo ella tiene también la continuidad e incluso la permanencia necesaria para mantener la regla por encima y más allá de las relaciones efímeras que diariamente la encarnan." (Durkheim, *La división del trabajo social*, pag. 6, citado por Escalante, 1992, pág. 23.)

2.3 La tecnlogización

A pesar de Kant, desde hace mucho tiempo se sabe que la *razón* no siempre es *pura* y que la racionalidad adoptada es, además, una forma constituida por fines y valores, una estructura que se evalúa en términos de la eficacia de los medios; un poco sin duda lo que hemos llamado razón instrumental. Ya decía Hume sobre lo mismo que "El hombre es un ser racional, y continuamente está en busca de la felicidad que espera alcanzar mediante la gratificación de una pasión o un sentimiento. Rara vez actúa, habla o piensa sin una finalidad o intención." (Hume *a*, pág. 41)

Así las cosas, la mayoría de los modernos soñaron, como Marx, que "Liberar al mundo de la magia" era condición necesaria, aunque no suficiente, para la dicha humana. Y en esta ensañación discurre, ni vacua ni fantásticamente, la esperanzada inquisición que alberga al menos nuestros dos últimos siglos y que hace de la modernidad, por excelencia y casi por exclusividad, *epopeya de lo técnico*; búsqueda incansable de la articulación, efectiva y veloz, entre la ciencia y el desarrollo tecnológico; conversión de lo cotidiano a la verdad que es mejoramiento racional y definitivo de toda cualidad.

El verdadero fin y tarea de la ciencia, según Bacon, no supone la creación de "discursos plausibles, edificantes, dignos o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el empeño y en el trabajo, y en el descubrimiento de detalles antes desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida." (Bacon, 1825, citado por Adorno y Horkheimer, op. cit., pág. 17) ¹¹³

Sin embargo, admitir que la instrumentalización de lo racional es, en principio, un problema puede resultar un atisbo fantasmagórico. Pues lo problemático aparece sólo cuando la técnica implica progresismo y naturalismo (aunque la inversa se vuelve inválida). Idea, nada nueva, de presumir que cualquier invención o tecnlogización es en esencia buena, porque significa progreso y éste es la búsqueda natural de la especie. La apología tecnológica de la modernidad se traduce, por tanto, en un bloque completo que no permite disgregación alguna de sus partes, se transforma en un tipo particular de proceso que admitimos lineal, autónomo y acumulativo, y que termina por envolver, a todos y cada uno de los creyentes esperanzados, en una sedienta y monumental carrera que dista poco de las organizadas en pos del edén porque el fin sigue siendo el mismo. Entonces, lo técnico como ideología puede resultar fastidioso no por su existencia sino por su intransigencia, porque no permite ni selección ni alteridad. Su reciente puesta en juicio se da ya que, como dice Luhman, "ningún sistema complejo puede darse el lujo de hacer depender todo de todo". Ética resurgida, ave fénix oportuna y necesaria siempre.

¹¹³En este mismo camino, el de la instrumentalización, pareciera que el saber perdió su más preciado interés, lo que no le salva sino le genera el ser reprendido por Hume cuando afirmaba que: "En medio de todo este bullicio, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia: no hay hombre que desespere de ganar prosélicos para las más extravagantes hipótesis con tal de que se dé la maná suficiente para presentarlas con colores favorables. No son los guerreros, los que manejan la pica y la espada, quienes se alzan con la victoria, sino los trompetas, tambores y músicos, del ejército." (Hume *b*, p. 78)

2.4 Del Capital y los derechos humanos cuya importancia es...capital

Esta tecnologización derivaría en inventos mucho más potentes que las innovaciones mecánicas que la iniciaron. Los de mayor amplitud resultaron estructuras sociales. En especial una que aun en nuestros días se empeña en ser El proceso inquisitorial de orden planetario y que sugiere un importantísimo cambio en el que la glorificación y santidad es otorgada por la cantidad en sustitución de la calidad ancestral, economía en vez de sangre y sólo eso. Acompañan al capitalismo, pero en evidente contradicción con él,¹¹⁴ la democracia y los derechos humanos que en estrecha relación con lo administrativo y judicial permiten el abandono del papel para hacerse viaje del dicho al hecho.

Desde nuestra perspectiva, el capitalismo supone un importante conflicto entre la privatización y la alzada moderna por los derechos del prójimo. Sin embargo, tal y como hace patente Porfirio Miranda, la justificación del primero puede sustentarse sin tantas contradicciones en una versión modificada de esclavismo. Alejados ya de la visión tomista y religiosa de los estratos sociales o de una más vulgar pero contemporánea cuyo compendio queda en manos tan estrictas y perversas como las de Carlos Cuahutémoc Sánchez- no existe razón alguna por la que unos sean amos y esclavos otros pero sí para que los primeros sean ricos y los segundos pobres dado que queda aun en la 'libertad individual' de quienes producen la aceptación del precio ofrecido por su fuerza de trabajo. Aduçarse del capital y los medios de producción es, en el capitalismo y la modernidad, algo que ya nada tiene que ver con Dios pero que se deriva del desarrollo natural-racional de las relaciones sociales obligadas, o sea, del *dios-sociedad*. Bienaventurada entonces la crítica marxista y su demostración de que la "mano invisible" lo será todo antes que congénita.

Sea lo que sea el capitalismo, lo que nos importa es que (con los derechos humanos, la privatización, las formas de la política y la vida cotidiana) la modernidad se ve congregada con la última y más grande de sus creaciones históricas: el individuo. Según Popper,

¹¹⁴La contradicción es evidente para nosotros pero no para todos. Para T. Marshall, por ejemplo, a los derechos humanos se les divide por orden de aparición: primero los cívicos, después los electorales y por último los laborales. Así, mientras los primeros y segundos admiten, en palabras de Rousseau, que "la opinión, reina del mundo, no está sujeta al poder de los reyes; ellos son sus primeros esclavos", y se procuran a limitar además la injerencia del gobierno *creando la opinión y decisión colectiva*, los terceros sólo lo harán en relaciones entre el capital y sus asalariados. Desde aquí el ámbito político moderno consiste en la congregación de nociones abstractas de individualismo, igualdad, uniformidad legal y valores seculares. Su distinción frente a lo tradicional se entiende porque la base extrema de la política pre-moderna no sólo no incluía estas nociones abstractas sino quedaba centrada en los lazos familiares y personales, en las jerarquías aceptadas y en las identidades religiosas.

Al respecto, Giddens polemiza con Marshall negando no solamente la idea de que cada uno de los derechos se trate como algo sucesivo, sino de surgimiento intrínseco a la lógica propia del capital. Pues, según Giddens, este es su primer opositor. La dignificación y el primero de los derechos humanos es posible que se adjudiquen, para todo hombre, desde un medioevo más oscurantista que se permitió la meditación en torno a la pasión de Cristo. Dicho con palabras de Hegel: "Dice la escritura que dios hizo sí hombre a su imagen, ese es el concepto de hombre". No obstante, los últimos dos se consiguen mediante durísimas luchas que son todo antes que actividades en pro del capital.

“El individualismo, unido con el altruismo, se ha convertido en la base de nuestra civilización occidental. Es la doctrina central del cristianismo (‘ama a tu prójimo’), dicen las escrituras, no (‘ama a tu tribu’); y es el núcleo de todas las doctrinas que han brotado de nuestra civilización y la han estimulado. También es, p.e.a., la doctrina práctica central de Kant (‘reconoce siempre que los individuos humanos son fines, y no los uses como meros medios para tus fines’). No hay ningún otro pensamiento que haya sido tan poderoso en el desarrollo moral del hombre.” (Popper 1945) ¹¹⁵

No obstante que pueda ser cierto que el individualismo resulte la base de nuestra sociedad, recuérdese que lo que está a discusión no es el avance moral que ello pudiera o no significar; sino el hecho de que el individuo, como concepto y como praxis, es, sin duda, una creación histórica. Resultado de un precipitado práctico de tres tradiciones diferentes – la republicana, la liberal y la democrática – cuyas incompatibilidades generan, para Escalante y para nosotros mismos – la mayoría de los conflictos públicos aun visibles en nuestros tiempos.

La primera de ellas, la republicana, tiene ‘como modelo a la Roma clásica, y adquiere forma moderna con Maquiavelo. [...] De ella nos queda el énfasis en la *virtud* de los ciudadanos, y la convicción de que hay un *bien público* más allá de los intereses particulares. [...] La tradición liberal, por su parte, se concentra en las *garantías individuales*, en la *tolerancia*, y en la necesidad de respetar el *orden jurídico*. [...] es una tradición muy vieja, que viene de la Edad Media, y que tiene entre sus defensores más clásicos a John Locke y John Stuart Mill. [...] y, por último, la tradición democrática [que] exige la *participación*, la *justicia* y el *autogobierno*.’ (Escalante, 1992, pág. 33-34, énfasis en el original) Debe notarse fácilmente que la tradición liberal representa, sin más, una antagonía para con cualesquiera de las otras dos. Esta, que es ‘la más afín con la sensibilidad tradicional, para bien y para mal’, (ibidem, pág. 33) supone, por un lado, la evidente transposición de los valores republicanos mientras que, por el otro, aparece como la confusión predominante no sólo de nuestros días sino incluso de los de los liberales decimonónicos. “Liberalismo y democracia – decía Ortega – son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y que acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico.” (Ortega, que es citado por Dalmaico Negro en *el liberalismo en España*, que es citado por ibidem, pág. 34).

El mismo Escalante ha reparado en el importantísimo vínculo que guardan las tradiciones democrática y republicana. Visibles, por ejemplo, en Rousseau. No obstante, más que mostrar las coincidencias y las discrepancias, lo que quisiéramos mostrar es el resultado que se obtiene al mezclar las tradiciones. En este sentido lo que nos queda es un ciudadano que, ‘antes que otra cosa, es un *individuo*, y como individuo es la realidad básica de la vida social. Frente a él, las instituciones, las formas de organización todas no son sino ‘residuos’, que pueden ser explicados por los intereses y acciones individuales.’ (ibidem, pág. 38, énfasis en el original) Ello conlleva al menos a dos imprecisiones. La primera de ellas es que lo público se traduce en una sumatoria de individualidades racionales, sobre lo que no habría que ahondar demasiado porque se trata de un vicio analítico en el que la propia psicología social ha caído. La segunda y última es producida al momento en que las

¹¹⁵La creencia de suponer que todo el peso de la modernidad y el liberalismo pueden caer en una especie de altruismo natural y propio de los contribuyentes, es decir, que la sociedad civil es la encargada del mantenimiento en ‘buen estado’ de su gente; no es exclusividad popperiana. La frecuente también, por ejemplo, Bob Nozick (Expuesto por Putnam en *Razon, verdad e historia*)

tres tradiciones se mezclan y su desenlace es tal que suponemos individuos racionales que son: 'en lo privado, egoístas e interesados, y en lo público, responsables y solidarios.' (íbidem, pág. 39). Será evidente que de una contradicción como ésta se sugiera rápidamente la tensión a la que se somete el individuo, ya que debe procurarse la supervivencia al unísono en que debería de apegarse a los intereses colectivos desde el momento en que se concibe como ciudadano.¹¹⁶

Ahora bien, si el individuo inventado por la modernidad sufre de estas antagonias no creemos impensado el dedicar un caudal de cuartillas para exponer lo que se deriva del proceso de la construcción de ciudadanos; pues usted mismo debe vivirlas en lo particular. Así que lo diremos, por respeto ecológico y por respeto psicológico al lector virtual que en usted se hace real, en solo ocho palabras: La escisión entre los ámbitos público y privado.

2.2 Los caprichos de la vida pública y privada

En algún modo, la explicación de cómo los ámbitos (público y privado) van consolidándose podría quedar exclusivamente en lo que ya hemos expuesto. No obstante, Ariès llega no más allá sino más acá en el esclarecimiento de la sociedad anónima frecuentada por el XIX en los nuevos espacios de sociabilidad: la taberna masculina, el lavadero femenino y la calle que no tuvo sexo ni genero que la complicaran. Según Ariès, entre la edad media y el XVII se fermenta la nueva mentalidad gracias a la labor (de conservación del honor) a la que fue sometido el estado desde el siglo XV, a la alfabetización y difusión de la lectura (que fueron productos de la imprenta) y a las nuevas formas religiosas que aparecen entre los siglos XVI y XVII. Que no son, entre todos, sino catalizadores en la constitución de las nuevas entelequias.

La sociedad anónima del XVIII y sobre todo la del XIX gustara de la literatura de civilidad - en la que se cambia lo caballeresco medieval por las reglas de buena crianza y los códigos de cortesía - así como de la soledad y de la literatura autógrafa, como medios de expresión mediante los cuales el ciudadano remite a su individualidad. Esta, la del XIX, es una sociedad de buen gusto y amistades del mismo tipo; es un cúmulo de *bon vivants* y de reuniones de *bon ton* en el que se conquista la intimidad y la privacidad tras la puerta que refugia, en el seno de la familia y en la lobreguez de la casa.¹¹⁷ Lo público, por su lado, se resume en las *petites sociétés* que pierden la informalidad y la espontaneidad para devenir in clubes y academias.

Esta distinción entre lo público y lo privado se asume como característica básica, ya no sólo de la modernidad, sino de las esferas y los espacios en los que se divide la existencia. Pero hay que ver nuevamente que no es un creación natural ni, mucho menos, una consecuencia del "desarrollo genético", por llamarlo de algún modo. La escisión entre lo espacios es, de nuevo, una creación histórica. En la mayoría de los regímenes pre-modernos, por ejemplo, no puede apreciarse claramente una diferenciación entre la vida privada y la acción pública, toda vez que la ropa, los modales, la vivienda, etc., pueden ser

¹¹⁶Por supuesto han sido nuestros políticos, como tantos otros, quienes han encontrado el encause de tan difícil deslinde. Y es que solo ellos *saben como hacerlo*.

¹¹⁷Dice Habermas: '*Privat* alude a la exclusión de la esfera del aparato estatal; pues 'público' tiene que ver con el Estado formado entre tanto con el absolutismo...' (Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, pág. 50, citado por Escalante, op. cit. pág. 37)

vistos como claras expresiones del orden social y de las jerarquías que éste mismo imprime. Son siglos los que separan esta época y aquella en la que la afirmación del espacio privado va materializándose. Aunque, ciertamente, la construcción del espacio privado no remite exclusivamente a las formas que ya hemos mencionado sino, también, a la sociabilidad generada por las relaciones de mercado. En este sentido, el cambio se da cuando "fuera de la tutela comunitaria y las exigencias señoriales, los individuos hacían su fortuna de manera privada, amparados por el Estado" (Escalante, op. cit., pág. 37) o, como diría Rousseau, cuando "por primera vez un hombre creó un pedazo de tierra, dijo: 'Ésto es mío' y encontró tontos que le creyesen." (citado por Paz, 1993, pág. 361.)

2.6 El progresismo

La constitución básica de una nueva atmósfera simbólica, sin embargo, perdería buena parte del sentido manifiesto sino se le incorpora, además de la confianza —ya básica— que existen verdades demostrables en términos y referencias no sólo a lo natural sino incluso a lo ontológico y moral, una cierta movilidad otorgada por esa insalvable y tesonera fe en el progreso.

2.6.1 Nacimiento y desarrollo de la idea de progreso.

A juzgar por Jacques Le Goff, y creo que en ello tiene toda la razón, la idea de progreso es en todo caso una creación tardía del pensamiento europeo. Su nacimiento, que bien pudiera haber sido previsible desde la aparición del término "moderno" en el latín de los albores de la alta Edad Media, se prolongó hasta que la historiografía del XVI subdividiera la historia en tres grandes épocas: antigua, medieval y moderna; donde "moderno" será contrapuesto, ya no a "antiguo", sino a las *tenebrae* medievales. Así, el *Grande dizionario della lingua italiana* pondrá en la entrada "Antiguo" las significativas citas de Petrarca: "*Virtù contra furore / prenderà l'arme, e fia / combatter corto, / ch'è l'antiquo valore / en l'italiaci cor non è ancor morto*" (La virtud contra el furor/ tomará las armas y hará corto el combate/ porque el antiguo valor/ no murió todavía en los corazones itálicos); de Ariosto: "*Oh gran bontà de' cavallieri antiqui!*" (¡Oh gran bondad de los caballeros antiguos); de Vassari: "*È di bellissima architettura in tutte le parti, per avere assai imitato l'antico*" (su arquitectura es hermosa en todas sus partes, porque imita a lo antiguo); de Leopardi: "*Quella dignità che s'ammira in tutte quelle prose che sanno d'antico*" (Esa dignidad que admiramos en todas las prosas que tienen el sabor de lo antiguo). (Le Goff, 1977, pág. 149)

Lo característico, entonces, sería que mientras la Edad Media trataba de vivir el presente de manera intemporal (donde un instante es un momento de eternidad),¹¹⁸ el Renacimiento (muy en el tono de Rabelais o de Petrarca) parece recorrido por dos tendencias contradictorias: por un lado, los progresos en la medición, fechas y cronologías permiten colocar al pasado en una perspectiva histórica y, por el otro, el sentimiento trágico de la vida y la muerte los lleva a un epicureísmo, a la adoración del presente. Nada paradójicamente, la verdadera conformación del progreso surgirá de un elocuente intento

¹¹⁸ "Un punto solo m'è maggior letargo, Che venticinque secoli alla impresa, Che fe Nettuno ammirar l'ombra d'Argo"; diría Dante al final del paraíso (Un sólo instante produce en mí más olvido de aquel éxtasis celestial que el que han dejado veinticinco siglos respecto a la empresa de la nave Argos, de que se maravilló Neptuno)

por resignificar los contenidos renacentistas mediante la resignificación, también, de la superioridad de los antiguos. Es decir, que si bien es cierto que se aceptaba retomar la imagen (atribuida a Bernardo de Chartres) del: *nanus positus super humeros gigantis*; no lo será menos que se le toma para subrayar, como hacía él mismo, que los enanos modernos tienen la ventaja de poseer una experiencia más larga o, como lo haría Vives desde la primera mitad del XVI, que los hombres de su tiempo no eran enanos, ni los de la antigüedad gigantes y que, en todo caso, gracias a los antiguos sus contemporáneos eran más altos que ellos.

Esta celebre polémica entre antiguos y modernos¹¹⁹ estallaría a fines del XVII y comienzos del XVIII, dura prácticamente todo el siglo de las luces y concluye con el romanticismo. Verá triunfar a los modernos, con el *Racine et Shakespeare* de Stendhal, con el *Préface de 'Cromwell'* de Victor Hugo o con *L'Unguardi ovvero gli ingegni moderni non inferiori ai passati* de Secondo Lancellotti quien, ya al principio del siglo XVII, funda en Italia la secta de los adoradores del presente mientras que, en Francia e Inglaterra, hacia fines del mismo siglo, Burnet y Temple publican respectivamente el *Panegyric of Modern Learning in Comparison of the Ancient* y *An Essay upon the Ancient and Modern Learning*, mientras que Perrault, tras haber presentado en 1687 *Le Siècle de Louis le Grand*, les sigue con los *Parallèles des Anciens et des Modernes* (1688-97).

Cabe decir, sin embargo, que hasta las primeras décadas del siglo XVII los obstáculos a una teoría consciente del progreso seguían siendo determinantes. Entre de 1620 y 1720 se afianza, es cierto, en el ámbito científico a partir de Copérnico y, sobre todo, con Kepler, Galileo, Descartes quienes fundan el optimismo iluminista que les lleva a afirmar la superioridad de los modernos sobre los antiguos y a hacer de la idea de progreso el hilo conductor de una historia que empieza a desequilibrarse hacia el futuro. Sin embargo, su implementación en los ámbitos sociales y políticos encontraba serias limitaciones ideológicas desde dos puntos básicos. Primero, por el modelo en el que era colocado el pasado durante el humanismo renacentista; en donde el progreso sólo resultaba significativo frente a la Edad Media pero, también, en donde el presente obtiene, todavía, su magnanimidad en una vuelta al pasado. Después, y completamente vinculado al anterior, porque la concepción histórica siga siendo cíclica. Es decir, implementada por la vía que va del apogeo a la decadencia. Ideas como las de Montesquieu¹²⁰ resultarían, pues, el impedimento de mayor envergadura para la consolidación del progreso que, requería de la existencia de un tiempo lineal.

A pesar de ello, hace falta muy poco tiempo para admirar como es que el concepto de progreso indefinido se convierte en uno de los temas de discusión más frecuentes en los salones parisenses de moda;¹²¹ y tanto, que, después de 1740, su invasión será preponderante en los muy diversos rubros de la cultura. En particular, en la historia, la filosofía y la economía política. Con la víspera de la revolución francesa, el siglo de las

¹¹⁹ La disputa puede dividirse en tres posiciones básicas: por un lado los partidarios de los antiguos, que en los modernos no ven más que decadencia, y por el otro los partidarios de los modernos que proclaman o bien la igualdad entre las dos épocas (Perrault) o bien la idea de un progreso acumulativo (Malebranche).

¹²⁰ La mayoría de las naciones, decía, primero son bárbaras, protagonizan conquistas y se convierten en naciones civiles; esta civilidad las hace grandes, y llegan a ser refinadas; el refinamiento las debilita; son conquistadas a su vez y vuelven a su condición de bárbaras.

¹²¹ El de Mme. Lambert, el de Mme. Tencin y el de Mme. Dupin

lucos admitirá sin restricciones la idea de un progreso no cíclico aunque, por paradójico que pudiera parecer, no fue la revolución francesa quien auspicio de manera directa el triunfo del progreso.¹²² Su consideración como un tiempo nuevo, como una fractura, le hacia, de hecho, contraponerse con la necesaria noción de continuidad. Así, a pesar de que en 1794 Blain y Bouchard publicarán un *Almanach d'Aristote ou du vertueux républicain* cuya búsqueda fuera la de mostrar que el tiempo inaugurado por la revolución era también un producto de la historia precedente; el progreso llegaría hasta el XIX más por la vía del Abad de Saint-Pierre o las de Voltaire, Turgot, Kant, Adam Smith y, sobre todo, la de Condorcet; que por medio de la Revolución Francesa.

En 1737, el Abad Saint-Pierre publicará sus *Observations sur le progrès continuel de la raison universelle*. Texto en el que asumía que la razón práctica y la moral no consiguieron los progresos que la razón especulativa había conseguido. Años más tarde, Voltaire sentiría que Newton era el ser humano más grande que hubiese existido y, pese a su tendencia a ver regresiones y decadencias, atestigua ya un historicismo progresista. Para 1749, Turgot escribe sus *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*; en 1772, el marques de Chastellux publica *De la félicité publique*, donde afirma que no ha habido época más feliz que el presente, que el progreso está asegurado y que hará batirse en retirada a la superstición (religión); en 1770 Mercier publica en Amsterdam *L'an 2410* sustituyendo ahí la utopía del espacio por la del tiempo, y asegurando que la historia ya no está pautada por etapas de progreso sino por el progreso mismo, por un movimiento global e irresistible de los grandes valores que orientan al perfeccionamiento del espíritu humano. Pero no será sino hasta 1781 en que Servan publique el *Discours sur le progrès des connaissances humaines* y hasta 1793-94 que, poco antes de morir, Condorcet escribiría la obra maestra de la fe ilimitada en el progreso también ilimitado (*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*)

2.6.2 El siglo XIX: el afianzamiento

Sin lugar a dudas, el diez y nueve es el siglo en que la idea de progreso consigue su afianzamiento. Franklin L. Baumer, ve en él un cambio sustancial de lo que había sido la filosofía del Ser, por una novedosa filosofía del Devenir cuya característica más importante quedaría representada por la conciencia del cambio y la negación de la inmutabilidad. Todo ello, aun y cuando el XIX esté dividido entre el optimismo económico de los autores del progreso material y los desilusionados por los resultados de la revolución y el imperio. Así las cosas, el progreso ve su entrada triunfal por la vía de Auguste Comte, de Renan, de Blanc, de Javary, de Proudhon y de muchas otras figuras que admiraban, casi extasiados, el triunfo de sus ideologías y la comunión de estas con *boom* económico e industrial que caracterizaría al periodo que va desde 1840 hasta los finales del siglo. La mayoría de ellos pensó siempre en el progreso como el resultado del poder intelectual y, de ahí, que la ciencia se convirtiera tan fácilmente en su caldo de cultivo. Sin embargo, en este sueño positivista vino, según Le Goff, a implantarse una oscura pesadilla inaugurada por Darwin. Se trata de una tercera etapa del desarrollo de la idea del progreso en la que el movimiento vendría a fundarse en algunas mortificaciones del hombre o, para decirlo con Dorpalen, que

¹²²En todo caso, Le Goff la asimila como vinculada con algunos aspectos particulares de este mismo; en especial, los que figuran bajo la consigna: libertad, igualdad, fraternidad.

'If it was the way of nature, it was right and indeed 'natural' for businessmen to exploit their workers, to ruin their competitors, and to charge the consumer whatever the traffic would bear. Darwin's Doctrine provide also a welcome underpinning for imperialist expansion, which was now justified as the inevitable victory of superior over inferior people, and it offered a new rationale for war as man's finest test.' (Dorpalen, en *Plaine* (edit...) pág. 9).

Como es evidente, hay buena parte de razón en lo que Le Goff sustenta. Es decir, que bajo cierta perspectiva es indudable que la obra de Darwin, si bien no fue escrita con tales motivos, sí fue utilizada en esta dirección. Que la lucha por la supervivencia sirvió para justificar la guerra y que las nociones acerca de la supervivencia del más apto repercutieron directa o indirectamente en el nacionalismo y en las políticas imperialistas de la Europa del XIX. No obstante, el mismo Le Goff parece no poner demasiada atención en que muchos de los elementos que él considera implicados por el darwinismo son, en última instancia, productos no sólo externos sino, incluso, anteriores al mismo. Esto es, que su procedencia puede identificarse claramente tanto en los movimientos románticos como en el positivismo de la primera mitad del siglo. Lo antedicho, empero, no tiene nada que ver con un intento por 'salvar' a Darwin ni mucho menos por hacerlo con los darwinistas. Simplemente, se trata de una apuesta por colocarlos en un contexto de mayor generalidad que, según creemos, hará más tangibles tanto las motivaciones como los impactos que llevaron al pensamiento biológico a los rubros social y político.

2.6.2.1 El pensamiento evolutivo

El Origen de las Especies fue, sin lugar a dudas, una obra que desde su aparición revolucionó tanto el pensamiento biológico como, en general, el pensamiento social, político y filosófico del XIX y del XX. Su impacto puede medirse por todos lados. Young, por ejemplo, lo pone dentro del cariz de los *best-sellers* científicos: '*Darwin's origin of Species* [...] had sold 16,000 copies by 1876 and 47,000 by 1895' - (Young, 1985, pág. 4).¹²³ mientras que Baumer refiere directamente a la cantidad de artículos en ciencias sociales que fueron publicados en el volumen de la Cambridge University Press editado para conmemorar el 'jubileo' de *El Origen de las Especies* e, incluso, llega ha admitir que 'Después de 1859, la idea de evolución ya no sólo se infiltró, sino que llegó a dominar el pensamiento europeo.' (cfr. Baumer, op. cit.) Sin embargo, como lo han visto los dos autores, el evolucionismo es más una corriente de pensamiento que encuentra en Darwin y Spencer a sus más afamados autores, que una creación casi exclusiva de quien fuera sepultado a unos cuantos metros de Sir, Isaac Newton.

Así, la historia del evolucionismo, si bien no es tan vieja como las montañas, se remonta, por lo menos, hasta Buffon y Herder cuyas obras pueden ser consideradas dentro del marco general de la historia natural del XVIII. Historia que convenía o, al menos, buscaba la progresiva desnaturalización del orden orgánico; una historicidad que, también progresivamente, fue confiriéndosele a la naturaleza y una incipiente necesidad de explicar

¹²³El dato es sin duda interesante aunque, después de lo ocurrido con la primera edición de *El Ser y la Nada*, sería importante tener en cuenta que la mercadotecnia no implica, al menos no necesariamente, al impacto.

al 'mecanismo orgánico' de una manera un tanto distinta (quizá podríamos decir que completamente distinta) del mecanismo físico.¹²⁴

Son, sin duda, muchos los elementos que intervienen en esta construcción de la historia natural. La 'extraña' sed de coleccionar insectos y fósiles que fuera propagándose entre la burguesía y la nobleza; la colonización de tierras ignotas y la subsecuente llegada de especies exóticas traídas de los muy distintos y nuevos mundos; el patrocinio de instituciones como el *Jardin du Roi* y la toma de posesión en ellas de 'nuevos' especialistas e, incluso, el surgimiento del llamado 'jardín inglés' -en contrapuesta con el geométrico jardín francés concebido por Le Nôtre y sus seguidores- que si bien representa más un cambio tanto estético como político en un pueblo 'tan' libre como el de Inglaterra, tiene también una serie de connotaciones en términos de la 'novedosa' libertad que se le confería ya a la naturaleza. Empero, lo que de esto nos interesa es más la consecuencia que la participación de los componentes. Es decir, nos interesa remarcar como todos y cada unos de ellos pueden ser vistos en un imbricado movimiento que generaría, al pasar de los años, una suerte de migración de una historia natural -concebida so pretexto de la demostración de la grandeza del Creador- a una historia que terminaría por sustituir a Dios por la naturaleza (lugar en donde, indiscutiblemente, el racionalismo y la ciencia empírica -sobre todo la física- exceden su participación).

De ahí, pues, que las historias superadas por Voltaire,¹²⁵ Linneo, Leibniz y Shafesbury y popularizadas por Pope y Hume fueran transformándose en otras, muy distintas, como las superadas por Diderot, Buffon y Buffon. Sobre decir, que la creación de estas nuevas historias (sistemas incluso) tocaba muchos y muy diversos puntos. Abrían la discusión en torno al vitalismo, al transformismo, al preformismo. Pero, ante todo, (o, mejor dicho, después de todo) distinguían, por un lado, a los mecanismos orgánicos de los mecanismos físicos -amen la importante relación que entre ellos era vista- y, por el otro, hacía de lo orgánico un proceso directamente natural además de que dotaba de historia a la naturaleza misma (más de 70, 000 años según Buffon). Así, sin que repasemos aquí las disputas en torno al preformismo y a la generación espontánea, lo interesante es que podía ofrecerse ya una central distinción hacia las ciencias físicas -y, por ende, la construcción de las ciencias biológicas-¹²⁶; que la naturaleza adquiría carta de participación por la vía de la desaceralización¹²⁷ y que, asimismo, se immiscuía en ella la temporalidad.¹²⁸

¹²⁴Ello, sin embargo, lo haremos sin ahondar demasiado en la construcción de las ciencias biológicas por la vía de la medicina (lo cual ni implica el que demeritamos aquí su valor) sino, más bien, en la historia natural.

¹²⁵No esta de más el decir que el propio Voltaire, aunque nunca cambió su posición, llegó a tener ciertas dudas acerca de la benevolencia de la Providencia; sobre todo después del terremoto de Lisboa (1755) que hizo parecer un tanto extraño el axioma *Tout est bien*.

¹²⁶Estamos omitiendo aquí, los conflictos generados por la excitabilidad muscular (Haller) y el fenómeno de la regeneración (Trembley y sus Hydras), aunque es obvio que de ellos pueden extraerse muchas conclusiones.

¹²⁷La palabra no está del todo bien usada puesto que es evidente que Dios no desapareció directamente (en caso contrario ¿cómo explicarse, entre otras cosas, la teología natural?) Pero lo que nos interesa remarcar es que por esta vía podría generarse, después, una especie de separación de la naturaleza y Dios. Ya sea por medio de la 'economía natural' de Linneo o bien, por la creación de un mecanismo que, aunque construido en la creación, no requiera de la intervención directa de Dios para su funcionamiento; lo cual, sin siquiera dudar, resulta por demás importante para el evolucionismo (en particular el primero de ellos).

¹²⁸Hemos cambiado aquí la historicidad por la temporalidad, en honor a Roger pues, a juzgar por este, para la aparición del evolucionismo se requiere, más que historia, tiempo (Time is a necessary element of any evolutionary theory, history not.)

Así, en el siglo XVIII comienza a formarse una nueva concepción de la naturaleza que, como diría Cassirer, 'ya no trataba de derivar y explicar el devenir del ser, sino el ser del devenir.' Y lo de formarse le viene bien pues, aunque las últimas décadas del XVIII estarían marcadas por la aparición de algunas obras transformistas (vgr. *Zoonomia* de Erasmus Darwin, *Theory of the Earth* de Hutton, el *Traatado de mecánica celeste* de Laplace, el primer discurso de Lamarck sobre la evolución o los escasamente evolutivos estudios de Goethe), el espíritu de la época coincidía aún con el baconianismo y neoclasicismo de Hutton quien, a pesar de ello, llevaba su amor a la naturaleza hasta la búsqueda del dominio y la poda que el hombre puede imprimir en ella (esta imagen será repetida un siglo después por Huxley y su búsqueda por que el hombre domine, incluso, su misma evolución)

Ahora bien, si se toma lo antedicho como algunos de los elementos que ablandaron el terreno para la aparición de la obra de Darwin, no está de más el recordar que aún falta una buena parte de la historia por contar. Hacen falta, por supuesto, Lyell, Malthus, el viaje del Beagle, la teología natural. La teología natural que, por supuesto no participo del fenómeno que hemos denominado 'desacralización', siguió enfatizando la importancia que el 'el libro de la naturaleza' tenía para la comprensión de la magnanimidad de la obra del Creador. Busco en él demostrar la perfección de los organismos (cuyo costo evidente es el pasar por alto sus imperfecciones) con el fin de, por un lado, apuntar la ineludible presencia de Dios y, por el otro, contrarrestar la autosuficiencia que ya empezaba a cobrar la naturaleza. No obstante, su presencia resulta sumamente trascendente, no sólo en términos de las disputas que después tendría frente al evolucionismo sino porque justamente de sus estudios surgiría 'la adaptación orgánica', noción que sería ampliamente utilizada en el evolucionismo.

Además de la teología natural, el surgimiento de la geología y, sobre todo, su construcción como una ciencia concretamente histórica imprimirían nuevos aires al ya fertilizado terreno biológico. Así las cosas, el interés por el estudio de las estructuras de la tierra, de la distribución y formación de los estratos geológicos (dividida, básicamente entre neptunianos y vulcanistas) generaría prontamente la aparición del uniformitarismo. Teoría cuya precedencia puede establecerse en los estudios de Hutton y su aseveración de la regularidad de la historia terrestre. Lo interesante, pues, es, por un lado, la trascendencia que esta historicidad de la tierra tiene en términos de apoyar una muy longeva historia de la tierra, misma que sería necesaria para postular las transformaciones de las especies.¹²⁹ Y, por el otro, porque además de esta 'historización' de la tierra, la geología aportó un estudio 'paleontológico' cuyo desarrollo fuera cada vez más y más visible con todo y que hubiera de esperarse mucho tiempo para poder ir rellenando las lagunas 'evolutivas' (de animales inferiores a animales superiores) que este estudio iba produciendo.

Ahora bien, lo que en términos de la discusión acerca de las especies estaba en juego era la posibilidad de determinar o bien, su eterna y directa creación (creacionismo) o bien, la posibilidad de encontrar los mecanismos (a veces igualmente divinos) de evolución. Con este afán, los estudios en biogeografía comenzaron a desarrollarse. Así, Lyell admiró claramente que la relación que la distribución de fauna y vida vegetal tenía con las

¹²⁹Aunque no está de más el señalar que, amen la influencia, Lyell mismo se negó a aceptar la teoría evolutiva puesto que el centro de su uniformitarismo apuntaba hacia una historia cíclica de destrucción y reconstrucción geológica y no hacia el cambio sugerido por Darwin.

condiciones geográficas lo cual, a pesar de su creacionismo, permitió a Darwin y Wallace ofrecer inminentes evidencias para la evolución de las especies y cancelar, por así decirlo, las especulaciones Lamarckianas.

Como es evidente, son muchos otros factores los que influyeron en la obra de Darwin. Chambers y sus *Vestigios de la historia natural de la creación*, su viaje en el *Beagle*, etc. Pero ninguno, quizá, como Malthus y su *Ensayo sobre los principios de población* (no estaría del todo mal el poner aquí también a Wallace quien funcionaría, a manera de catalizador, para obligar a Darwin a publicar su libro). Sin embargo, quedémonos con Malthus puesto que es inminente no sólo la frecuencia de sus referencias al *Ensayo* sino la forma en la que esté le permitió engendrar el principio de la selección natural. Aunque con la sorprendente variación de considerar a la lucha, no como restrictiva, sino como generadora de nuevas especies.

2.6.2.2 El lugar del hombre en la naturaleza

En términos generales, el alboroto animado por los evolucionistas tuvo que ver, más que con su historia natural, con la inclusión del hombre en este mismo proceso. Es decir, con la forma en la que el evolucionismo lo desarraigaba de toda piedad al momento en que le negaba un lugar especial en la creación y, peor aún, le hacía descendiente de las formas más infimas y brutales. Como era de esperarse, las dudas con respecto a las imágenes procreadas por Huxley en *El Lugar del hombre en la naturaleza* (1863) y las del propio Darwin en su *Descent of man* (1871) surgían por todas partes. A los idealistas les parecía por demás inverosímil que el intelecto y el lenguaje pudieran ser derivados de los instintos animales. A los cristianos les parecía, obviamente, una suerte de blasfemia y, sobre todo, la negación de lo que tanto la Biblia como "el libro de la naturaleza" hacían evidente; mientras que una buena parte de los hombres de ciencia, independientemente de su credo religioso, extendían nuevas dubitaciones, maxime, en lo que respectaba al famoso problema del "eslabón perdido". De entre los últimos, quizá Lyell y Wallace merezcan una mención especial debido, más que otra cosa, a su participación directa en el desarrollo del evolucionismo. Lyell, a pesar de que su obra negara directamente la cronología cristiana y ofreciera a Darwin la cantidad de tiempo necesaria como para sostener la teoría de la evolución, creyó durante toda su vida que el hombre conservaba o, mejor dicho, tenía una serie de características *sui generis* que le hacían distinto a los animales inferiores: a saber: las facultades religiosas y morales. Wallace, por su parte, con todo y que fuera co-descubridor con Darwin de la evolución por selección natural, trató también de deslindar al hombre de el "proceso cósmico" y permitir así que esté siguiera siendo la excepción de la regla. En particular, a Wallace le parecía que el cerebro constituía un avance espectacular sobre cualquier otro órgano y, también, que las capacidades cognitivas así como los dones estéticos y morales no podían ser explicadas por el principio de la selección. Coincidiendo con Huxley, Wallace creyó que el hombre, al adquirir un cerebro, había ganado la posibilidad de gobernar su propia evolución natural e, incluso, miró con cierta ganancia las posibilidades que el progreso ofrecía:

"The experience of the whole century, and more especially of the latter half of it, has fully established the fact that, under our present competitive system of capitalistic production and distribution, the continuous increase of wealth in the possession of the capitalist and landowning classes is *not*

accompanied by any corresponding diminution of the severity and misery and want or in numbers of those who suffer from extreme poverty, rendered more mendicable by the presence of the most lavish waste and luxury on every side of them" (citado por Young, 1985, pág. 19)¹³⁰

Así pues, ésta era, como la llamaría Huxley, la 'cuestión de las cuestiones'. El demarcar la diferencia del hombre para con la bestia, impedir que su dignidad quedara semi sumergida en el mundo animal o mantenerlo fuera del alcance de las leyes naturales se convirtió, sin duda, en una labor a la que pocos le dieron la espalda. Como era de esperarse, lejos de aminorarse la discusión, ésta misma fue cobrando nuevos ímpetus y territorios. Por un lado, surgieron enconadas polémicas en torno a la irracionalidad, al espíritu agresivo e instintivo del hombre; que fueron, casi podríamos asegurar, vaticinios del mundo inconsciente que algunos años más tarde sería invocado por Sigmund Freud. Por el otro, los evolucionistas abrieron un nuevo campo de debates: las diferencias entre los hombres. Corrompiendo, con ello, la añosa y esencial unidad de la humanidad o, al menos, de los que sí eran contados bajo el rubro de la racionalidad.

Debido especialmente a este último punto, el darwinismo en su escala social fue percibiendo, básicamente, tres campos en los que la desigualdad se hacía patente: entre las razas, entre los hombres y entre los individuos. Por supuesto, el pensamiento racial no es una creación de los evolucionistas. En 1853 (18 años antes de la aparición de *Descent of man* y 10 de *El lugar del hombre en la naturaleza*) ya rondaba por doquier el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* de Gobineau que, seis años más tarde, se vería fructuosamente escuchado por los *Origines Indo-Europeos* de Pickett; lo que, indubitadamente, no les resta responsabilidad alguna pues tan sólo los coloca en el contexto de una Europa que se embelataba midiendo bráncos y nalgas, distinguiendo colores y comportamientos y que, por lo común, no tenía recato alguno para discutir acerca de la superioridad de las razas o, para decirlo mejor, por apuntar la superioridad que le era immanente al *Homo Europæus*. En este sentido, corresponde más a Darwin (o, más exactamente, a la lectura que de él se extraía) la explosión de diversos proyectos tanto genéticos como eugenistas. En especial, vale la pena recordar el esquema trazado por Galton (1869), quien se valía de la estadística para mostrar –o, al menos, para intentararlo– que el genio no era únicamente un problema antropológico sino, incluso, una constante hereditaria que se desarrollaba con independencia del medio. Lo que le llevo, prontamente, a sugerir que la depuración de la raza humana podría hacerse mediante la crianza selectiva. Esto es, controlando la tasa de nacimiento de los 'inecapaces' y promoviendo la unión de quienes hubieran mostrado su gran estirpe. A pesar de todo, el proyecto eugenista no progresó debido, no tanto a que los europeos fueran incrédulos hacia su supuesta superioridad sino, más bien, a que la mayoría de los reformadores sociales siguieran creyendo en el poder de la crianza y no en el de la herencia.

2.6.2.3 El darwinismo social

'Al entrar en la esfera del pensamiento social de histórico, dice Baumer, cobra particular importancia distinguir entre Darwin y el darwinismo. Darwin fue comparado a menudo con Newton; sin embargo, no se pareció en nada a éste en un aspecto importante. Hombre reservado, vacilante y aun tímido,

¹³⁰Empero, no está del todo mal el percatarse que ni Darwin ni Huxley apostaban al hecho de la baja y brutal estirpe del hombre, implicara el que este siguiera siendo uno de ellos; puesto que su inminente grandeza dependía de su estado actual y no del que hubiese, por así decirlo, 'bajado de algún árbol'

Darwin no se jactó de haber establecido la ley acerca del universo fuera de su terreno especial.¹³¹ (Baumer, 1977, pág. 342)

Aunque, como él mismo lo aclaró inmediatamente, hubo quienes hicieron lo que Darwin tanto se había cuidado de hacer. Lo cual no significa que éste se rehusara a las discusiones políticas y religiosas ni, mucho menos, que careciera de ideas al respecto sino, simplemente, que la mayoría de su pensamiento en este rubro, o bien trató de deslindarlo de su obra,¹³² o bien permaneció en el silencio del ámbito privado.¹³³ Así las cosas, la influencia del darwinismo en el pensamiento social podría verse, como hemos dicho, en el volumen publicado por la Cambridge University Press. No obstante, lo que más interesa de ello no cuanto sino como influyó el *Origen de las Especies* y, por supuesto, la obra darwiniana en su sentido global. Desde esta perspectiva, pueden observarse algunas de las acotaciones de Bouglé,¹³⁴ de Webb, de Clifford y, claro está, de Spencer; quienes inscribían la trascendencia del darwinismo justamente en términos de lo que Baumer ha llamado la filosofía del Devenir. Esto es, como un indiscutible catalizador de la metáfora genética o biologicista (a cambio de la vieja metáfora mecanicista) y, sobre todo, de la dinámica que 'recién' comenzaba a percibirse en las instituciones y sociedades. De esta suerte, tanto antropólogos como sociólogos admitían todas y cada una las implicaciones que el proceso cósmico huxleyano significaba: a grado tal, que no parecía haber mejor imagen para sus ciencias que la del 'organismo social' y, por ende, ningún otro proceso que explicara tanto como el proceso evolutivo. En general, la idea básica que fue conformándose era que las tribus (léase especies) cruzaban por distintas etapas que iban desde el salvajismo hasta la civilización y, asimismo, que (may en el tono de Spencer) la transformación desde la homogeneidad a la heterogeneidad, resultaría en o de la división del trabajo. (cfr. Young, 1985, pág. 50)

Como es de esperarse, este tipo de reconstrucciones sociales tuvieron, como repercusión colateral, toda una serie de implicaciones para con la justificación de la

¹³¹Una aclaración en este mismo sentido, puede encontrarse directamente en Young cuando dice: "Darwin's belief in progress, concretized in a natural history. He wrote more on plants than on animals, an more on animals than on man" (Young, 1985, pag. 18)

¹³²"When his theory was connected with socialism and later with democratic movements in Germany, die Young, he wrote, 'What a foolish idea seems to prevail in Germany on the connection between Socialism and Evolution through Natural Selection'." (Young, 1985, pag. 20)

¹³³La respuesta de Darwin a la solicitud de Aveling para la dedicatoria de su libro habla por sí sola al respecto: "Dear sir, I thank you for your friendly letter and the enclosure. The publication of your observations on my writings, in whatever form they may appear, really does not need any consent on my part, and it would be ridiculous for me to grant my permission for something which does not require it. I should prefer the part of the volume not to be dedicated to me (although I thank you for the intended honour), as that would to a certain extent suggest my approval of the whole work, with which I am not acquainted."

Although I am a keen advocate of freedom of opinion on all questions, it seems to me (rightly or wrongly) that direct arguments against Christianity and Theism hardly have any effect on the public; and that freedom of thought will best be promoted by that gradual enlightening of human understanding which follows the progress of science. Possibly I have been too strongly influenced by the thought of the concern it might cause some members of my family if in any way I lent my support to direct attacks on religion.

I am sorry to refuse you any request but I am old and have little strength, and the reading of proofs (as I know from present experience) imposes a heavy strain on me. (Signed) Charles Darwin." (citado por Young, 1985, pág. 20-1)

¹³⁴Estas mismas fueron escritas para el volumen del jubileo cambridgeano.

desigualdad social. Desde Galton hasta Huxley, muchos de los darwinistas o darwinistas sociales apelaron a la selección natural, bien para justificar la eugenesia o bien para refutar, como Huxley y aun a pesar de su conciencia democrática, el igualitarismo. Por razones igualmente obvias, el darwinismo resultó también un argumento en favor del imperialismo y la *Realpolitik*. Tanto Spencer como Huxley, tanto Le Dantec como Gumpłowicz, hicieron de la guerra el simulacro social de la lucha por la supervivencia que, para colmo de males, no solamente era concebida como la ley universal sino, incluso, como la única vía para la evolución y el progreso. Cabe decir que, de entre todos, algunos alcanzaron a percibir lo que de fondo se estaba diciendo. Spencer, por ejemplo, llegó a creer que si bien la guerra era necesaria, ésta misma dejaría de serlo cuando las sociedades evolucionaran de una fase 'militante' a una fase 'industrial' en que habría paz y cooperación. Huxley, por su parte, supuso también que en algún momento la guerra pudiera ser prescindible, aunque su optimismo al respecto fuera una tanto más limitado.

2.6.2.4 Evolución y progreso

Vistas así las cosas, todo parece apuntar directamente hacia las aseveraciones de Le Goff. Empero, si bien es evidente la participación del movimiento evolucionista en esta movilidad, no lo será menos que para comprender el período en cuestión hace falta reparar, al menos, en dos movimientos que, más que paralelos al evolucionismo, resultaron ser coartífices en la construcción de la ilusión de progreso y en la transferencia del conocimiento biológico al conocimiento social. Nos referimos, y esto debe ser obvio, al mundo romántico y al positivismo que, como tales, resultan una parte fundamental para la comprensión del ambiente intelectual en el que el darwinismo vino a desarrollarse.

2.6.2.5 El mundo Romántico

Si hay alguna característica que sea usualmente atribuida al mundo romántico es la de haber sido un contra-movimiento a la Ilustración positivista. Y en ello, claro está, no les falta razón a los autores puesto que, de hecho, el romanticismo pudiera ser considerado una gran "contrarrevolución" al naciente mundo moderno; siempre y cuando se le tome a este último en el sentido al que ya estamos acostumbrados, i.e., en términos de la civilización racional-científica. Sin embargo, la concepción del romanticismo como protesta parece ser, a todas luces, insuficiente para caracterizar de manera global a un movimiento que empezó siendo artístico y literario, y terminara invadiendo los campos filosóficos, políticos e historiográficos. En particular, la pobreza de las caracterizaciones que pudieran hacerse con respecto al romanticismo pareciera surgir, por un lado, de la gran multivocidad romántica a la que ya refería Lovejoy (1924) y, por el otro, dada las características que le son immanentes.

Así, a juzgar por John Stuart Mill, el romanticismo era básicamente una reacción no contra el mundo ilustrado, sino contra su estrechez. Es decir, contra las intuiciones metafísicas ilustradas y, sobre todo, contra su búsqueda por reducirlo todo por la vía de la geometrización, por el sometimiento de la vida entera a los rubros de la razón que, a los ojos románticos, no eran sino intentos muy forzados, parciales e incluso insignificantes por fraccionar, rebajar y mecanizar la vida toda. Nada casualmente, aunque sí con ciertas paradojas, el modelo de la estrechez resultó ser el mismísimo Newton. Frente a las luces

expuestas por el mundo newtoniano, lo que los románticos no podían sino proclamar el mundo que conocían, aquel que "eleva las pesadas alas del alma" y la lleva más allá del mundo del espacio-tiempo al de las regiones infinitas. ¡Cuán mezquina y pueril me parece hoy la luz! decía Novalis, mientras que a Goethe, a pesar de sus consideraciones sobre la patología que el romanticismo representaba, no le quedó más que esentir que "La mayor dicha del hombre como ser pensante es haber sondeado lo que es cognoscible y reverenciado quedamente lo que es incognoscible". (ambos citados por Baumer, 1977, pag. 262-3).

Visto desde esta perspectiva, el romanticismo pudiera ponerse como una especie de movimiento antagónico tanto a la ilustración como al evolucionismo. La búsqueda de Thomas Carlyle por elevar a lo natural a lo Sobrenatural, las de Novalis y Blake por fusionar al cristianismo con una especie de mitología privada, la de Chateaubriand por mostrar la satisfacción estética que extraña del cristianismo y, sobre todo, la 'teología del sentimiento' de Schleiermacher cuya incansable búsqueda fuera, no la de reconciliar a la religión con la razón, sino la de mostrar que "la verdadera religión, es sentido y gusto por lo infinito"; todas ellas bien pudieran verse como un intento por poner en la naturaleza un poder creador (muy al estilo de Herder y su búsqueda por el poder vital de la erección), hirviendo por lograr formas siempre nuevas y más elevadas; por adquirir conciencia de sí misma a través del hombre y por devolver, al fin, algo a este "siglo incrédulo".

La mayoría de ellos, empero, no necesariamente eran anticientíficos. Schelling llegó a ser secretario de la Academia de Ciencias de Munich; Maine de Biran admirador de Ampère; el físico J. W. Ritter buscaría el vínculo del hombre con la naturaleza y de la ciencia con el arte en su libro *Física como arte*; Gotthilf-Heinrich von Schubert, discípulo de este último, tradujo la obra de Erasmo Darwin e investigo, tanto como el medico-pintor Carl Gustav Carus, el lenguaje simbólico de los sueños o, como lo llamara el mismo, "el lado oscuro de la ciencia". El problema central, entonces, no quedaba tanto del lado de los descubrimientos newtonianos, como de la metafísica presupuesta por este último. Coleridge, apostaba a una teoría más comprensiva de la vida que pudiera abarcar a la física mecánica pero que le destituyera de su trono filosófico; Keats tenía que la fría filosofía (la ciencia newtoniana) le cortara las alas a los ángeles y conquistara todo misterio por la vía de las reglas y las líneas; mientras que Shelley pensó que la ciencia y su hermana la poesía podrían, unidas, iluminar las ciudades de los hombres libres.

2.6 2.6 El sobrenaturalismo natural

Los intentos románticos por esclarecer el reino natural no pueden ser, sin duda, separados de sus constantes búsquedas por revitalizar el misticismo o, para ponerlo en palabras de Carlyle, por "elevar lo natural a lo sobrenatural". Así, la experiencia religiosa va entremezclándose ya sea con la melancolía producida por una infructifera resurrección del misticismo o, en algunos otros casos, con intentos por engendrar novedades aunque privadas mitologías en las que Dios dejara de ser tan extremadamente periférico y subsuible a sus propias leyes racionales. De ahí, pues, las fervorosas búsquedas de Blake y Novalis. Pero, sobre todo, las de Chateaubriand quien despertara los arrebatos místicos y el frenesí romántico, ya no por la vía de las demostraciones racionales de la existencia de

Dios, sino, justamente, por la vía del llamado al corazón humano cuyos latidos, a su juicio, empezaban a declinar.

En esta misma dirección, si alguien merece ser nombrado es Schleiermacher. Al igual que Chateaubriand, el joven capellán de Berlín buscaba la resucitación del protestantismo, pero, a diferencia de éste, apelaba a la experiencia individual y no a la función social. Schleiermacher disputaba con Kant la delimitación de la religión a la razón pura puesto que ello le significaba la reducción del todo a la conciencia moral del hombre. Así, su búsqueda quedaba en un vaivén entre la individualización y la psicologización de la religión, por un lado, y la búsqueda de una verdad universal que permitiera al hombre trascender justamente su individualidad. Ahora bien, una buena parte de los románticos se dio a la tarea de encontrar a Dios en la naturaleza. De entre ellos, habría que descartar a Blake, a Vigny y a Byron, pero contar a Goethe, a Schelling y a Friederich, entre algunos otros. Las búsquedas morfológicas de Goethe por el principio original e interno de las cosas, la *Naturphilosophie* de Schelling que implicaba en la naturaleza a la 'Biblia de Cristo', los paisajes de Friederich, las comuniones que mantuvo Wordsworth con Dios mientras cruzaba los Alpes, desembocaron en un novedoso concepto de lo natural que le infligía al mundo la capacidad de devenir. El uso de las metáforas biológicas, sobre todo en Herder, implementaba un cambio substancial: el mundo dejaba de ser el mecanismo newtoniano y comenzaba a cobrar vida toda vez que se convertía en un organismo, valga la redundancia, vivo.

2.6.2.7 El concepto romántico del hombre

Básicamente, los románticos veían al hombre en el marco de grandes fuerzas cósmicas que lo rodeaban en un todo más grande que él; renunciando así a su existencia individual por la vía de perderse en lo infinito. No obstante, no quitaban con ello el dedo en el poder creador humano. Coleridge plantearía, para enfrentarse a la epistemología lockeana, una facultad especial de espíritu a la que, paradójicamente, llamó 'Razón' para contraponerla al 'Entendimiento'. Dicha distinción, suponía que el 'Entendimiento', como en la metáfora de Schopenhauer, se parecía a un hombre que da vueltas a un castillo, que dibuja su fachada pero que, asimismo, se muestra incapaz de encontrar la puerta. La razón, mientras tanto, era capaz de traspasar las paredes, de ir más allá de lo fenoménico y de las apariencias.

Lleno de metáforas, Coleridge asumió también que el espíritu era como una planta que, no obstante tomara elementos exteriores, hacía, mediante la respiración, su aportación al ambiente. Sin embargo, esta acepción no resultaría del todo comprensible sino se toma a cuenta la disposición antropológica que los románticos pregonaban. Para la mayoría de ellos, por no decir que para todos, al pensamiento consciente (a la luz) se contraponía una esencia (mas metafísica que científica) irracional o inconsciente que representaba el lado oscuro de la vida, el mundo de los sueños, de las apariciones inmonstruosas. Esto será visible, tanto en Blake (a quien algunos poemas le eran dictados inmediatamente, mismos que serían escritos aun contra su voluntad) como en el Dr. Carus y von Schubert (quienes creían en los sueños como un lenguaje superior); tanto en Novalis (a quien le daba por creer en los sueños como dones celestiales) como en Goya (para quien los sueños de la razón producían monstruos). Sin embargo, nadie como Schopenhauer para quien en el corazón de cada

hombre yacía una bestia salvaje que sólo aguarda una oportunidad de enfurecerse y atacar pero que, asimismo, resultaba ser nada más que la voluntad de vivir.

A la suposición expresa por el mecanicismo, y a sus metáforas del reloj, el romanticismo opuso la idea de que el Estado, como un todo moral, debía ser concebida como un todo orgánico. La idea había sido anticipada por Burke; quien fustigaba a los revolucionarios por tratar a la política como 'una demostración geométrica' y omitir las referencias a las naturaleza humana y a la historia. De ahí, fue heredada a Coleridge, a Fichte y, en general a todos los románticos, para engendrar con ello tanto el forfismo nacionalismo que les es característico como un cariz mesiánico visible en Victor Hugo, en Shelley, en Michelet y Mazzini, cuya característica más importante es la apuesta por la piedad hacia los miserables y al rescate, en una fría sociedad industrial paralizada del corazón, por la vía de la emancipación por el amor.

2.6.2.8 El historicismo romántico

Una segunda característica del romanticismo se veía en su evocación de la historia. La mayoría de ellos veían en la historia una importante enseñanza que no podía ser sustituida por la razón. Para Herder, p.e., la historia es como un árbol que crece y cuyas ramas van, además de brotando, renovándose y difundiéndose. Era, pues, una reacción en contra del progreso que Iselin, en su *Historia de la humanidad*, celebraba con el avance del salvajismo hasta la civilización de la edad de la razón. Para Herder, no había progreso sino desarrollo, en el sentido en que asumía una especie de relativismo que hacía aparecer en cada época un pensamiento que les es propio. Ello se entiende, por la reverencia romántica a la edad media, (Hölderlin y Novalis)¹³⁵ mientras que su distancia con el progreso, se entiende por la oposición de las fuerzas espirituales a las materiales, a su negación explícita de denigrar a los héroes por la vía del ambientalismo.

2.6.2.9 El mundo positivo

En algún sentido importante, el positivismo pudiera ser definido como un intento por pervivir el espíritu ilustrado (o, al menos, parte de él) durante el siglo XIX; asimismo, pudiera verse como un movimiento completamente opuesto al romanticismo - cosa que ya hemos negado - y, por último, como la base de la que, tiempo después, emergería al evolucionismo. Ello, claro está, tendría como consecuencia el pasar por alto, además de buena parte de sus contenidos filosóficos, las serias discrepancias entre las filosofías de D'Alambert o Diderot, por un lado, y Stuart Mill o Comte, por el otro; los elementos románticos que de alguna u otra forma fueron impregnándole y, sobre todo, una distinción que, por los motivos del texto, nos resulta central. A saber, la distinción entre las metáforas mecánicas y las metáforas biológicas.

¹³⁵Los románticos que se vuelven deliberadamente hacia el pasado que, a pesar de las sanciones que la revolución francesa imprimía por el gusto a lo antiguo, lograron construir o reconstruir un gusto por lo medieval (Chateaubriand, Novalis y Walter Scott con sus novelas históricas, Michelet e incluso Luis Felipe que decide restaurar Versalles y hacer de él un museo dedicado a la gloria de Francia)

En este sentido, lo que nos interesa mostrar es que, a pesar de sostener el modelo mecanicista, pueden verse ciertos y parciales triunfos de evolucionismo.¹³⁶ En particular, este tipo de triunfos son visibles en términos de su concepción de la sociedad. Una buena parte de los positivistas creyó que las sociedades 'evolucionaban', por así decirlo, desde una serie de etapas previas, dominadas por la teología y la metafísica, hasta una superior que sería regida por el espíritu positivo.

Así, la mayoría de los positivistas sostendrían, muy al estilo de Comte, que el mundo podría dividirse en cosas estáticas y cosas dinámicas. Esta aparición del dinamismo que, a juzgar por Baumer, se debe en buena medida al hecho de que el positivismo surja después de la Revolución Francesa y se vea enfrentado a la Revolución Industrial que, directamente, imprime en su pensamiento una buena dosis, sino de evolucionismo, sí de algo que en cierto sentido se le parece. Sin embargo, no está de más el recordar que todos, o al menos la mayoría de ellos, conocieron las obras de Baptiste, Lamarck, Lyell y Chambers lo que, definitivamente, explica que, igualmente la mayoría de ellos, considerara la posibilidad ya sea de un Dios o de un Espíritu, de una sociedad o de una Naturaleza, en constante movimiento y desarrollo.

Diversas concepciones de la historia están implícitas en el pensamiento positivista. No obstante, si algo marcó tanto a los románticos como a los positivistas, fue su etnocentrismo. Está, que es visible tanto en Ranke como en Buckle, estaba sustentado, en el caso de los positivistas, en las distinciones generadas por Maine entre sociedades progresistas y estacionarias. Así, una buena parte de sus desvelos historiográficos se veía animada, muy en el sentido de Bernard, por la búsqueda de una cierta uniformidad o universalidad del proceso histórico. Aunque, como el fisiólogo, se buscara distinguir también entre determinismo y fatalismo. Para Buckle, por ejemplo, los hechos históricos no eran resultado del azar ni de una intervención sobre natural, puesto que sus causas podían ser identificadas ya sea a nivel físico como a nivel mental. El medio, es cierto, modificaba al hombre aunque, al mismo tiempo, también modificara a la naturaleza.

Por supuesto, las discusiones acerca de las leyes que regían los procesos históricos fueron bastante amplias. Mill, por ejemplo, no coincidió con Buckle en que pudieran establecerse (como está lo intentaba) por la vía empírica debido, sobre todo, a la gran cantidad de variables históricas y a la escasa información a la que se tenía acceso. De ahí, pues, que, según parece, que la única ley en que los historiadores científicos de mediados de siglo se pusieron de acuerdo fue la ley del progreso.

2.6.3 De vuelta al progreso

Hemos mostrado, o al menos ese ha sido el intento, las implicaciones que la obra de Darwin tuvo en el pensamiento decimonónico y, en particular en la noción de progreso. Sin embargo, lo que nos interesa remarcar ahora es que ni el darwinismo social ni, mucho menos, la obra de Darwin en particular resultaron ser completamente innovadoras a este

¹³⁶Algunos positivistas llegaron incluso a creer, muy en la línea malthusiana, en la mezquindad de la naturaleza (aunque la idea resultaba un tanto difícil de asimilar a la luz de las leyes de conservación de la materia).

respecto.¹³⁷ Es, por supuesto, interesante advertir que muchos de los elementos, incluyendo la evolución, ya se encontraban en el ambiente intelectual decimonónico, y que si bien la obra darwiniana lograba una especie de síntesis de éstos mismos, ello no implica, al menos no necesariamente, el que se le responsabilice directamente de muchos de los efectos.

Así, es evidente que la obra darwiniana sí cobró, a pesar del propio Darwin, los significados que suelen atribuírsele. Aunque no lo será menos que, por un lado, son muchos los elementos que allanaron el camino a los darwinistas para consolidar el evolucionismo en campos para los que no había sido creado directamente. En particular, resulta interesante a nuestro juicio el percatarse que la visión romántica del hombre, su insistencia en el organismo social y, sobre todo, la que corresponde al nacionalismo, permitieron sin duda involucrar de una manera mucho más sencilla al evolucionismo en el pensamiento social –por así decirlo, a la llegada de los darwinistas la mesa ya estaba puesta y, en ella, había ya una gran cantidad de metafóras biológicas – mientras que toda la fe positivista en el progreso y en las luces harían, aunque con ciertas contradicciones, la misma labor.

Por otro lado, todo ello nos sugiere que, en última instancia, lo innegable viene a ser ya no tanto la participación del evolucionismo sino la creencia, tan extendida, de que el progreso fue el común denominador de las ideologías decimonónicas. Salvo los románticos, cuya participación no estuvo mediada por el progreso como tal, la mayor parte de las corrientes de pensamiento de la Europa del XIX participaron de la misma fe. A los hegelianos, les corresponde una visión del espíritu de Dios y de su imbricado poder para llevar al cabo la terminación última; mientras que a los positivistas, a pesar de su negación del espíritu Absoluto, les es propia una visión igualmente optimista acerca de la telología de la existencia humana.

Las líneas, por ejemplo, tendidas entre las obras de Darwin, Marx y Wagner,¹³⁸ que fácilmente podrían ser extendidas hasta Nietzsche,¹³⁹ pudieran servir como el mejor

¹³⁷Además, no estaría del todo mal el resaltar que ni siquiera en términos de las ciencias biológicas todo fue darwinismo, ni en el XIX ni menos aun en el XX. Mill, por ejemplo, acepto de muy mala gana *El Origen de las Especies* pues le parecía, después de todo, una hipótesis aun no demostrada. Asimismo el evolucionismo no prendió del todo en Francia; a grado tal que Darwin no fue aceptado en la Academia de ciencias sino hasta 1878, y aun entonces no por votación unánime.¹³⁷ Por otro lado, en Alemania, como ha mostrado Roger, la biología anunciada por Treviranus en 1802 tomara un rumbo un tanto distinto. Hacia finales del XVIII, la mayoría de los fisiólogos estaban convencidos en que la apuesta superada por Treviranus había de seguir, con base en el fisiología halleriana, el modelo de las ciencias físicas y limitarse, por ende, al estudio de las fuerzas vitales. Sin embargo, poco tiempo bastó para que Wolf y Blumenbach enfatizarán que "los fenómenos centrales de la biología, particularmente la ontogénesis, el crecimiento y la reproducción, no podían ser reducidos pura y simplemente a fuerzas físico-mecánicas" (Lenoir, p. 120). La pregunta, claro está, quedaba en términos de la forma en la que debería ser concebida la causalidad en el reino orgánico. Así pues, ya sea por la vía de Kant (quien había comprado directamente las ideas de Buffon, Haller, Blumenbach, Wolf y algunos otros) o por la de Goethe, lo interesante es que la biología alemana quedara en la construcción de una teoría que estaría formada por cuatro áreas básicas: análisis químico, anatomía y fisiología comparada (de vertebrados e invertebrados) anatomía patológica y embriología comparada.

¹³⁸Es importante hacer notar la influencia del wagnerismo en la Europa decimonónica, para que no se piense que se trata únicamente de la obra de un solo autor sino, más bien, de un pensamiento un tanto generalizado. Para ello, basta decir, como lo hemos hecho con Darwin, que para la muerte de Wagner se habían escrito más de 10,000 artículos y libros con respecto a su obra. (el dato lo hemos obtenido de Kernan, en Plaine, 1962, pág. 148)

¹³⁹El mismísimo Ramón Xirau ha hecho ver que casi nadie se ha percatado de la relación que tiene la obra de Nietzsche con el evolucionismo. Spengler, sin embargo, ha sido de esos pocos y lo dice claramente, aunque

ejemplo con el que contamos para ejemplificar, más que la extensión del pensamiento darwiniano y las fortísimas relaciones que está mantenia con el pensamiento europeo decimonónico, justamente la inversa. Es decir, que las ideas evolutivas no sólo preceden al mismo Darwin, sino que serán retomadas desde muy diversas perspectivas de lugares que poco o nada tienen que ver con el darwinismo (Spengler, por ejemplo, señala como uno de los lugares en donde puede encontrarse la evolución en Schopenhauer, cfr. nota 19). Según dijimos con Baumer, después de 1859, todo fue evolución. Ahora bien, nada casualmente 1859 es un año en que verá la luz no sólo el *Origen de las Especies* sino, también, *La crítica a la Economía Política* de Marx y el *Tristán e Isolde* de Wagner. Así, si asentimos con Kerman que 'The romanticism of the early nineteenth century became Wagnerism in a later stage, and Wagnerism became the ideology of nazism, transcending the world of art altogether' (Kerman, en Plaine 1962, pág. 150) estaríamos en condición de empezar a cerrar el círculo que hemos abierto.¹⁴⁰

No obstante, es importante demarcar que, al igual que lo hemos hecho con Darwin, no estamos apostando a que los héroes wagnerianos sean predecesores directos Führer. Esto es, que si bien es cierto que, como dice Kerman, 'Hitler's well-know devotion to *Lohengrin* and *Siegfried* was not merely a matter of affection, like the late pope's affection for Bach, but a complete spiritual commitment', también lo es que 'This is not to say that Wagner could be claimed as Nazi by retrospect, even if the Nazis did celebrate their victory at the polls in 1933 by a ceremonial performance of *Die Meistersinger*' (Kerman, pág. 149).

Así, es evidente que Darwin ratifico, o sirvió para ello, el ininterrumpido progreso como ley de la vida: 'Progress, decía Spencer, is not an accident, not a thing within human control, but a beneficent necessity-- (citado por Young, 1985, pág. 16). Empero lo importante, después de todo, es que no corresponde a él la justificación directa de la *Realpolitik* puesto que, en todo caso y como decía Shaw, Darwin tuvo la suerte de complacer a todo el que tenía un rencor aun, la tuvo para fortificar una serie de ideologías ampliamente difundida por una Europa decimonónica que confundía su civilización con la civilización. Como lo aclara Young: 'They (i.e. Marx & Engels), like Spencer, wanted evolution only as a scientific guarantee for indefinite social progress.' (Young, pág. 54)

sea sólo para denigrar a ambos: 'La ruptura de Nietzsche con Wagner --último acontecimiento grandioso del espíritu alemán-- significa su cambio de maestro, su tránsito inconsciente de Schopenhauer a Darwin; de la fórmula metafísica a la fórmula fisiológica para uno y el mismo sentimiento cósmico; de la negación a la afirmación. Ambos reconocen un mismo aspecto, a saber: la voluntad de vivir, que es idéntica a la lucha por la existencia. Pero Schopenhauer la niega y Nietzsche la afirma. En Schopenhauer como educador, la evolución significa todavía una madurez interna; pero en el superhombre es ya producto de una evolución mecánica.' (Spengler, 1917, pág. 463)

¹⁴⁰A diferencia de Kerman, Dörpalen ve la relación básica entre Wagner, Marx y Darwin en términos de su visión materialista: 'The World, then, wch Darwin, Marx, and Wagner pictured, was a world of mechanical materialism, propelled by impersonal, automatic forces --a world which was amoral and unfeeling, a world without beauty an sensivity, and one which art could have no fuction of its own but could merely serve ulterior social ends.' (Dörpalen, en Plaine (edit.) pág. 7)

2.7 Deconstruir la modernidad: una nueva historia (a manera de conclusión)

2.7.1 La modernidad normativa

Caution, el cadáver de Marx aun respira.
Nicanor Parra

Cada vez se ha vuelto más y más difícil hacer una valoración crítica de los estándares modernos. Primero, porque la modernidad, como cualquier tradición viva, ha ido reaccionando frente los argumentos de sus opositores cambiando buena parte de sus principios y formas que creímos fundamentales. Además, porque ha conseguido escindirse mediante una suerte de dependencia regional que da la impresión de que la crítica global, si bien no es imposible, por lo menos resulta infructuosa debido a su falta de contenido. Hoy, nos parece arcaico hablar de ella y de sus fundamentos como si se tratara de una cierta estructura común y, por ende, hemos elegido el camino de la crítica a *las* modernidades. Esto último, sin embargo, no es más que un espejismo. Que existen francas diferencias entre las estructuras político-económicas del Japón, de Alemania y de los Estados Unidos, y que las hay también entre estos, como bloque, y las del llamado tercer mundo, es algo tan evidente que nadie en su sano juicio sería capaz de poner en duda. Pero no lo es menos, que de no apelar a una mínima estructura devenida históricamente, la idea misma de tradición se vendría abajo, quitándole a la modernidad el mejor de los argumentos que tiene a su favor. Asimismo, la inexistencia de un plano congregador volvería igualmente absurda la evocación no sólo de *las* modernidades, sino, incluso, de la mayoría de los conceptos evaluatorios que tan frecuentemente se usan, ya que el más importante de ellos, el subdesarrollo, perdería todo significado y contenido. De ahí, pues, que independientemente de lo ocurrido en Berlín y, en general, al interior del bloque socialista, no esté de sobra releer a Marx.

Aunado a lo antedicho, una revisión crítica nos obliga a volver sobre las ideas de Berger en términos de la "lógica de mercado simbólico" a la que, casi podríamos decirlo, se sometió la modernidad. Como es obvio, este tipo de lógica implica, de entrada, una labor proselitista a la que nunca renunció la modernidad. No obstante, el dejarlo ahí presentaba un serio inconveniente, pues un buen porcentaje de la humanidad seguía (sigue y seguirá) tasando su vida por con base en principios trascendentes. Cambiar la magnificencia de la vida eterna por una opción secularizada y material que, para colmo, presentaba infinitas discapacidades en lo que a la repartición de la bonanza respecta, era poco menos que imposible. Así, y debido a su vocación universalista, el proyecto de secularización encontró en una razón naturalizada la mejor de las armas que tenía a su alcance. Además, la misma diferenciación y autonomía que va dándose con el tiempo en los ámbitos en los que se desenvuelve la vida (que, no está de más el recordarlo, es parte de sus propios productos), facilitó en gran medida su intromisión en todos y cada uno de estos, puesto que ahora puede darse el lujo de tratar cuestiones políticas sin que ello le lleve directamente a vérselas con Dios, y viceversa.

El problema, empero, es que después de Blake y Novalis, de Coleridge, de Schelling, de Schopenhauer y, sobre todo, después de Nietzsche y Dostoiévski, de Ibsen,

Bergson y Freud, apelar a la razón, sin más, resultaba un cinico lujo que la modernidad no podía darse. De nuevo, la respuesta vino de Kant o, mejor dicho, de una versión corregida y aumentada de sus ideas: con toda la irracionalidad que se quiera, nos queda de menos un método, una forma abstracta que permite limitar las pasiones y la estrechez del subjetivismo. Es así, como la ciencia pasa de ser el mejor ejemplo que se tiene de racionalidad a convertirse en la racionalidad por antonomasia. Con la conveniencia, incluso, de que al tratarse de una lógica muy particular, de una serie de métodos y principios más o menos claros o, digamos, clarificables, éstos mismos pueden ser elevados hasta convertirlos en sistemas evaluatorios de racionalidad. De ahí, que deje de ser una casualidad el triunfo de la ciencia cuando es esta la que pone las reglas del juego (cfr. Feyerabend, 1970, 1992, 1995).

El mejor ejemplo que tenemos es el ámbito educativo. Tras convencer a la gente de la importancia que tiene la educación pública, cosa que no vamos a poner en duda, se fue imponiendo en las universidades y en los centros de educación primaria una evidente unidireccionalidad. Es decir, está claro que al interior de una universidad uno puede elegir si le conviene más Freud o Skinner, si prefiere Piaget o Wundt, o si, en realidad, después de leerlos a todos lo único en claro es que la verdad no existe. Sin embargo, ya sea para asentir o discrepar, existen límites muy claramente establecidos y formas discursivas que no fácilmente pueden saltarse. Así, uno va a la escuela... mas bien, a uno lo mandan a la escuela unos padres convencidos, por un lado, de que la *verdadera* historia, la forma en que *realmente* nos comportamos, las leyes que rigen la vida del mundo físico, y demás patrañas, sólo pueden aprenderse si se acude a los sitios en los que la certeza pulula y la majestuosa luz de la ilustración es invocada con los nombres del nuevo santoral. Por el otro, uno va también porque la vía educativa, sino es la única, de menos es la mejor que se tiene para 'superarse', para 'ser alguien en la vida'. Lo que convierte a 'Rolando Calles', el personaje ineludible para toda infancia que se precie de serlo, en el prototipo del yerno indeseable y del hijo en perpetua adolescencia.¹⁴¹

Dicho sea de paso, la incapacidad de la red educativa para contener los embates de la sobreproducción humana derivada de la lujuria y el 'exceso' de producción alimenticia, así como la insuficiencia que tienen las industrias, las instituciones estatales y educativas para absorber a los miles que ahora se educan, ha modificado un poco esta idea de que escolarizarse conlleva el mejor de los destinos. Ser narcotraficante o futbolista, poner un negocio con la esperanza de su crecimiento, comprarse un taxi con la fantasía de tener trescientos andando el tiempo, etc., parecen hoy mejores formas de blanquearse que pasar un promedio de 24,000 horas sentado en un salón de clases. Sin embargo, lo curioso es que la mayoría de los ejemplares paradigmáticos (O. J. Simpson, Tyson, Mr. Mc Donald's o nuestro don Polo), después de tenerlo todo, siempre terminan sintiendo, o hacen sentir, que algo les falta, no en lo material sino en el espíritu.

Volviendo a nuestro tema, hemos de hacer notar que la *educación para todos* no fue en un principio aceptada por la mayoría de los capitalistas. Es más, ni siquiera la educación como tal pareció un lugar en el que hubiera otras razones para invertir que no fueran las del mecenazgo espiritual y las que se derivan de las innegables ventajas que representan los

¹⁴¹ El proceso educativo de la modernidad no empieza ni termina en los 'centros de adoctrinamiento', sin embargo, una discusión a fondo de todo lo que implica la difusión científica nos llevaría a aumentar el suplicio que seguramente está padeciendo el lector.

avances médicos y administrativos. Y no es tan difícil entender el porqué. La investigación científica no siempre deriva en innovación técnica y, por ende, la justificación de su existencia está asegurada solamente por la sed de encontrar la verdad, pero no por su productividad directa. Asimismo, la educación de las masas traería consigo un encarecimiento de la fuerza de trabajo que, partiendo de lo anterior, no aseguraba mejoras palpables, ni cualitativas ni cuantitativas, en la producción; a menos, claro, que se reconsideraran los contenidos educativos. Financiar este rubro quedaría, entonces, como una labor estatal y, cuando privada, filantrópica.

Impero, cada día son más visibles las inversiones privadas en las universidades públicas e, incluso, estamos atestiguando la creación de centros de investigación financiados completamente por la industria. Resultaría ingenuo suponer que esto se debe a que la burguesía ha decidido meter el hombro porque los Estados no pueden con la carga o, peor aún, porque la política misma hace que se destine una cantidad mínima a la educación, salud y servicios, mientras que el resto se va en gastos de defensa y representación, en subvencionar un montón de funcionarios que no funcionan o en pagar deudas de juego que son deudas de honor. Eso alcanza, sin duda, para explicarse las condiciones en las que se encuentran las instituciones educativas, pero no la inversión privada, porque si de algo no pueden presumir los burgueses, es de su altruismo. La respuesta lógica, entonces, es que se han logrado cambiar muchos de los contenidos educativos y que, por ende, la racionalidad científica ha devenido en mayor o menor medida en una racionalidad instrumental o técnica, como la llamaría Marcuse (cfr. Habermas 1968, Marcuse 1964).

Por supuesto, no todo en esta vida, digámosle, intelectual es pura instrumentación. Primero, porque no toda la educación es educación técnica, porque existen aún restos de ese racionalismo supuestamente neutro que sólo pretende las verdades independientemente de su aplicación. En mi caso, por ejemplo, todo lo que hago y por lo que se me paga no sirve, materialmente, para maldita la cosa (intelectualmente tampoco). Segundo, porque a pesar del relativo éxito que han tenido los científicos para resolver problemas muy particulares de la industria y, es más, a pesar de que la interdependencia entre ciencia y técnica convierte a las ciencias en fuerzas productivas, todavía no puede asegurarse que la relación desarrollo científico-desarrollo tecnológico. De hecho, la mayor parte de estos últimos siguen siendo incógnitas para los primeros. Tercero, porque la modernidad sigue requiriendo de los criterios de la acción racional con respecto a fines para legitimar el dominio y orientar la acción. De hecho, '[...] cabe reconstruir la historia de la técnica desde el punto de vista de una objetivación de la acción racional con respecto a fines.' (Habermas, op. cit., pág. 61)

De todos los anteriores, el que más interesa a nuestra pretensión es el tercero, pues 'El resultado es una perspectiva en la que la evolución del sistema parece estar determinada por la lógica del progreso científico y técnico.' (ibidem, pág. 88, énfasis en el original) O, para ponerlo en otras palabras, el resultado de la modernidad no es una transición hacia la razón instrumental, sino hacia la tecnocracia. Ello supone, por un lado, que 'En la medida en que la actividad estatal se endereza a la estabilidad y crecimiento del sistema económico, la política adopta un peculiar *carácter negativo*: el objetivo de la política es la prevención de las disfuncionalidades y la evitación de riesgos que pudieran amenazar al sistema, es decir, la política no se orienta a la *realización de fines prácticos*, sino a la *resolución de cuestiones técnicas*.' (ibidem, pág. 84) Aunque, por el otro, debido a que una de esas disfuncionalidades es justamente la política, entonces, resulta

'[...] mucho más importante el que esa tesis [la de la determinación del sistema social por el progreso científico y técnico] haya podido penetrar de fondo en la conciencia de la masa despolitizada de la población y desarrollar su fuerza legitimatoria. El rendimiento peculiar de esta ideología consiste en que disocia la autoconcepción de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico.' (ibidem, pág. 89)

Siendo así, una crítica al capitalismo ya no puede hacerse exclusivamente en términos marxistas. Algunas, es cierto, todavía son aplicables. Que el obrero sigue siendo una mercancía sometida a leyes de oferta y demanda (1844), que '[...] cuanto más crece el capital productivo, más se extiende la división del trabajo y la aplicación de maquinaria. Y cuanto más se extiende la división del trabajo y la aplicación de la maquinaria, más se acentúa la competencia entre los obreros y más se reduce su salario' (1891), etc., son cosas cuya vigencia es indubitable. No obstante, '[...] la sociedad capitalista ha cambiado de tal forma que dos de las categorías claves del pensamiento de Marx, a saber, la lucha de clases y la de ideología ya no pueden ser aplicadas sin más.' (ibidem, pág. 91) De facto, a estas alturas ni siquiera nos sirve la mecánica base-superestructura.

No es casual, con todo lo antedicho, que Feyerabend comience su crítica sometiendo a juicio los valores científicos.¹⁴² Es decir, está claro que del capitalismo (neoliberalismo si se prefiere) pueden decirse muchas cosas: que si se trata de una economía cada vez más virtual, que la pobreza no solamente no será erradicada por estas vías, sino que se precisa de ella para el funcionamiento correcto del sistema. Sin embargo, no basta con demostrar sus incapacidades, puesto que quedaría pendiente dar cuenta de su carácter de dominación justificado por la racionalidad con respecto a fines. Asimismo, tampoco es suficiente mostrar, a lo Freud, el carácter irracional de lo humano. Lo que hay que hacer, sin que con esto nos olvidemos de los otros puntos, es atacar justo la lógica interna del sistema y sus probabilidades de autajustificación. Y esto puede hacerse, en buena medida, cuando se consigue mostrar que la ciencia es una tradición entre otras, que sus verdades lo son porque las reglas del juego están arregladas a su favor, etc.

Hemos dejado un punto pendiente, el progresismo, porque sin duda su crítica depende directamente de este último rubro. Esto es, que aunque deba criticarse el hecho de que su precio ha sido mucho mayor de lo que en realidad vale, la sola posibilidad de corromper las dicotomías modernas implica quitarle buena parte de su significado. Relativizar, pues, las distinciones entre lo salvaje y lo civilizado, lo moderno y lo antiguo, lo verdadero y lo falso, los países desarrollados y los en vías de, etc., permitirá, al fin, democratizar el progreso.

¹⁴² Hay quienes creen que a Feyerabend le interesaba la epistemología por sí mismo (como también existen los que creen que Piaget es psicólogo). En mi caso, cada día estoy más convencido de que en Feyerabend la crítica a la ciencia es una crítica social y no más.

2.7.2 Vuelta al laberinto de la soledad

Hamlet sigue poblando nuestros insomnios y cavilaciones. No ha sido nuestro santo ni nuestro demonio; ha sido nuestro espejo y, a veces, nuestro cómplice.

Octavio Paz.

Desde luego, hubiera sido un exceso de la soberbia que se incluyera a Octavio Paz en alguno de los capítulos de *Hombres en su siglo y otros ensayos*. Y no porque no merezca un lugar junto a los que ahí están, sino porque el texto es suyo (Paz, 1984). Sin embargo, estoy completamente convencido de que es ahí donde tendría que estar y de que así como hay que leerlo:

Paz, no es el escritor cuyos vínculos con el poder sean tan extremos como suponen aquellos que simbólicamente lo lincharon en el Paseo de la Reforma. Tampoco el visionario demócrata que han querido presentarnos. Quién y cómo hubiera podido serlo en los cincuenta y, sobre todo, en los sesenta, sin pasar inmediatamente por un intelectual del Estado. Desde siempre, es cierto, ha criticado las burocracias socialistas. Tortsky, a su modo, también lo intentó; sólo que el destino no les pagó por igual. La suya, entonces, es una obra crítica que ha venido aderezándose con los clamores del tiempo en que corre.

Por parte de Padre es, como toda crítica de mitad de siglo, hija de la posguerra. Es el espíritu del *Vin-de-siècle* que ya sabía de Hiroshima; que adivinaba que detrás del gigante 'bueno y bobalicón' que son los Estados Unidos, se escondía un 'cíclope astuto y sanguinario'; que conoció a Marx y también a Stalin. Aunque, asimismo, parecía vaticinar la hazaña que Armstrong conseguiría unos cuantos años más tarde. Está, pues, en el dilema de 'Las dos caras del progreso: el automóvil y la bomba.' (Paz, 1987, pág. 413)

Por parte de madre, la obra de Paz es hija de la revolución mexicana y de la disyuntiva que le es propia. Por un lado, la re-vuelta, la maravillosa posibilidad de re-encuentros en la curtida piel del campesinado, la de '[...] inventar un México fiel a sí mismo.' (Paz, 1950, pág. 189). Por el otro, la de ganar el presente, la de nuestra anexión a la contemporaneidad. '[...] dar el salto que soñaron los liberales más lúcidos, consumir efectivamente la Independencia y la Reforma, hacer de México una nación moderna.' (ibidem, pág. 190) La disyuntiva, desde luego, no sería tal sino fuéramos tan nacos. Si, no se repitiera, aunque deformado, el enmascaramiento al que Fuentes alude en su *sol de fuego*:

'Necesitamos otro rostro para la muerte, una máscara que nos hace aceptables para la otra vida, una cara mejor, quizás, que la que tuvimos al vivir en la tierra, cuando éramos bañados por las aguas y animados por el viento.' (Fuentes, 1993, pág. 23)

El problema con la crítica de Octavio Paz, entonces, es este quedarse atrapado en la disyuntiva moderna. '¿Qué es la modernidad, cómo definirla, cómo consistir? ¿Cuáles son sus límites en el espacio, dónde está su centro de irradiación y hasta dónde llega su influencia? ¿Y sus límites cronológicos? ¿O no los tiene y es un perpetuo presente abierto siempre a lo desconocido? Si así fuese, la modernidad no transcurre y su continuo

movimientos no es sino inmovilidad: ¿La modernidad es una quimera? ¿es un ascenso o una caída, una victoria o una derrota, el signo del alba o el estigma de la decadencia? ¿Es una o son varias? Si lo segundo, ¿cuándo comenzó la nuestra?" (Paz, 1993, pág. 19) Ninguna de ellas son preguntas falsas, es sólo que son las de un latinoamericano en búsqueda de insertarse en el "mundo" sin desvestirse de sus ropajes autóctonos. Son las de quien la persigue, pero no las de quien se detiene a cuestionar que tanto vale la pena perseguirla. "Desde 1850 [la modernidad] ha sido nuestra diosa y nuestro demonio", dijo en 1990 mientras recibía el Nobel, y de eso se trata, ni más ni menos. (ibidem, pág. 36)

¿Somos hijos de la modernidad o ella es nuestra creación? Nadie lo sabe a ciencia cierta. Poco importa: la seguimos, la perseguimos." (Paz, op. cit. pág. 36) Perdón, claro que importa. A menos que quisiéramos, transgrediendo a Heidegger, convertirlo todo en una sola pregunta: ¿Cuál es el modo de ser de aquel ser que existe sólo en la modernidad?

Al respecto, exactamente doscientos años después de que se publicará el famoso artículo: *Was ist aufklärung?* (¿Qué es la ilustración?, Kant, 1784), Foucault tuvo la amabilidad de contestar con otro texto que, no por falta de imaginación, llevaría el mismo nombre. A su autor dos siglos le bastaron para ver que la modernidad, más que un período histórico, era una actitud. I.e. Que no se trataba de

"una época, o al menos un conjunto de rasgos característicos de una época, situados en el calendario, precedidos por una más o menos ingenua o arcaica 'premodernidad' y seguida por una enigmática y perturbadora 'posmodernidad' [...] [sino de] una manera de relacionarse con la realidad actual, la opción voluntaria por la que optan *unas cuantas personas*, finalmente una manera de pensar y de sentir; una forma también de actuar y conducirse que al mismo tiempo marca la relación de pertenencia y de presentación de sí misma como una tarea. Un poco sin duda, lo que los griegos llamaron un ethos." (Foucault, 1984, pág. 295, énfasis añadido)

Si esto es así, y en buena medida así parece, podríamos entonces dialogar con la modernidad, no sólo para pedirle coherencia y cuentas claras, sino, también, para evitarnos ser absorbidos por ella como si se tratara de un proceso tan irreversible como irremediable. Es obvio que la política y la economía son cada vez más una cuestión de necesidad. Pero dejémosle esto a los analistas y admitamos que la crítica puede ir más allá; al menos, para recordarnos que, como en el ajedrez, "[...] las jugadas desechadas son tan parte del juego como las jugadas efectuadas." (Puentes, op. cit. pág. 37)

Dejémoslo en claro, Paz le pide a la modernidad lo mismo que Lakatos a la epistemología: jurisprudencia y no ley estatutaria. Por qué no pedirle más, si como dice Steiner, "Hasta cierto punto, las únicas cosas seguras de una resistencia clandestina al despotismo totalitario son las de los sueños", y han sido sueños los de la modernidad pero, también, los que perduraron la diferencia.

PARTE TERCERA
MEDITACIONES PARA CONSUELO

Preludio

'El proceso de modernización, dice Octavio Paz, ha sido siempre una empresa de minorías empeñadas en cambiar a la mayoría del país: ilustrados del XVIII, liberales del XIX, revolucionarios del XX. En general, esa acción fue emprendida desde arriba, desde el gobierno y, a veces, desde la cátedra.' (Paz, 1993, pág. 15)

Aquí, al igual que en muchas otras ocasiones, es obvio que Paz tiene toda la razón. Ya sea que la modernidad se asuma como un cambio político, económico, cultural o, más frecuentemente, como una peculiar mezcla de todo esto; lo cierto, es que la instauración del Estado moderno y de la ética que lo permite fue una pretensión, sino exclusiva, por lo menos particularmente criolla que a pesar de no desarrollarse tan sólo mediante estas vías, sí encontró una amplia gama de resistencias por parte de casi todos los sectores sociales. La gran cantidad de pronunciamientos y sublevaciones que asaltaron al XIX debieran ser prueba suficiente de ello; aunque lo sean, además, de la infusible ruptura entre la élite política y, por qué no, del lastimoso aspecto de una patria que recién comenzaba un largo proceso de desenajenación.¹⁴³

Lo interesante, sin embargo, es que a los ojos liberales, y aún hoy para los de algunos contemporáneos, aquellas reticencias hacia el proyecto moderno fueran leídas bajo la suposición, no completamente fuera de lugar, de que había de tratarse como residuos del Antiguo Régimen. De ahí que difícilmente se pensara en los conservadores, en el ejército o en la Iglesia como fuerzas de oposición sino, a lo más, como reaccionarias. Y, de ahí también, que al pueblo, aun a pesar de que todos firmaran en su nombre, se le adjudicara, cuando bien iba, una extrema miseria espiritual en la se albergaban los funestos emblemas de la barbarie: ocio y embriaguez, superchería y fanatismo, ignorancia y estupidez. Condiciones que no fácilmente se desprenderían de aquella alma emblanquecida por Las Casas, pero prostituida hacia ya largo tiempo por la naturaleza de su estado social.

Evocar las imágenes liberales puede conducir, por tanto, hacia la reconstrucción de varios aspectos importantes que figuraban en el andamiaje social decimonónico; sobre todo si se piensa que lo moderno es, y será hasta donde nos dure, una mirada, un *ethos* un tanto reciente que embiste a las sociedades bien que mal no occidentales; independientemente de lo que esto último pudiera significar. O, para decirlo con Durkheim, porque

¹⁴³Es importante que nuestro lector elimine cualquier pretensión psicologizante con respecto del proceso de desenajenación pues, en este caso, no pretendemos sino circunscribirlo en términos puramente económicos y políticos; donde por político se entiende gubernamental. La idea misma resultará por demás trascendente al momento en que busquemos delimitar el proceso de modernización por la vía del espíritu nacional. Ahora bien, en atención a la honestidad, debemos remarcar que no hemos sido nosotros quienes atinamos con ella. Si no mal lo recuerdo, la obtuve de una conferencia dictada por Emilio Brodzki en el cielo de mesas redondas organizado por el seminario de El Capital para conmemorar los ciento cincuenta años de los "manuscritos de París". En aquella ocasión, Brodzki sugirió, con bastante suerte, que la enajenación que es producto del capital supone simple y sencillamente las teorías del plusvalor: haciéndole perder, por ende, cualquier pretensión en términos de la atenuación psicológica que por muchos años llevó a los marxistas a suponerse los evangelistas de la conciencia de clase.

'[...] una sociedad no puede crearse a sí misma sin crear al mismo tiempo el *ideal* (de sí misma). Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se complementaría; *constituye el acto por que se hace y rehace periódicamente*. Una sociedad no sólo está constituida por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por los actos que realizan; sino, ante todo, *por la idea que tiene de sí misma*'. (citado por Beriain, op. cit. pág. 37, énfasis añadido)

I
LA INVENCION DE LA PATRIA

De toda la memoria sólo vale el don preclaro
de evocar los sueños.

Antonio Machado

1.1 Entre sueños y metáforas...

Sin menosprecio de algunas dudas y bemoles, podríamos confesar que las más de las exégesis acerca de la cuestión criolla tienden a remarcar, preponderantemente, la problemática en los asuntos públicos. Esto es, a remitir el centro ideológico a la disputa política desde el momento en que se advierte que, al partir del XVII, se fortifican profundamente las diferencias en la cumbre de la sociedad novohispana: el poder político y militar para los españoles, el económico para los criollos y el religioso con una tendencia quizá más distributiva.¹⁴⁴ "Madrasta nos has sido rigurosa y dulce madre pia a los extraños", decía Terrazas, y con ello basta y sobra para refrendarlo. (citado por Manrique, en COLMEX, pág. 648).

No obstante, aunque es cierto que poco o nada puede entenderse del criollismo si se pasa por alto su añosa polémica con los peninsulares;¹⁴⁵ también los es que, con lo aludido, no se explican fácilmente algunas cosas. En particular, esa búsqueda que les es característica y que termina convirtiendo a su propia cultura en una novedosa propuesta de identidad nacional.

Así, desde cierta perspectiva que no debiera desdesharse, no parece haber mejor actitud para definir al barroco novohispano que la "autocontemplación exaltada": "[...] el

¹⁴⁴En 1808, por ejemplo, eran peninsulares: "el virrey y todos sus dependientes, el mayordomo y sus familiares. Su secretario, prosecretario y oficial mayor, el regente de la Real Audiencia, la gran mayoría de los oidores y alcaldes de corte, los tres fiscales, todos los intendentes menos uno, el director de minería, el director de alcabalas, todos los alcaldes ordinarios. En el ejército, el capitán general, todos los mariscales de campo, brigadieres, comandantes, coroneles y gran parte de los capitanes y oficiales." (Luis Villoro, en COLMEX, pág. 595)

¹⁴⁵El antagonismo criollo-gachupin es advertible desde 1589. De hecho, Baltazar Dorantes de Carranza recoge, en 1604, un soneto anónimo que a la letra decía: "Viene de España por la mar salobre/ a nuestro mexicano domicilio/ un hombre toseco, sin ningún auxilio/ de salud fallo y de dinero pobre// Y luego que caudal y animo cobre/ le aplican en su bárbaro concilio./ otros como él, de Cesar y Virgilio/ las dos coronas de laurel y robe// Y el otro, que agujetas y alfileres/ vendía por las calles, ya es un conde/ en calidad, y en cantidad un Fúcar// Y abomina después del lugar en donde/ adquirió estimación, gusto y haberes/ ¡Y tiraba la jábega en San Lucar!" (ibidem, pág. 648)

barroco americano, escribe Fuentes, es el arte de las carencias; es la abundancia de quienes nada tienen; es el salto mortal sobre la barranca con la esperanza de caer, de pie, en el otro lado.' (1994, pág. 19.) Narcisismo garboso, abigarrado y complejo que respondía a la necesidad de remediar –quizá de una vez y para siempre– una esencial inquisición que desvelaba a su espíritu en la antecámara del ocaso que por aquellos años sufría la dominación peninsular. Es como si el 'pienso, luego existo' cartesiano se presentara ante los criollos con la abominable transición que iba de un condicional material, a una postergación temporal.¹⁴⁶ De ahí que su urgencia básica sea por subsanar, más que la herida enconada o la condición política, la extrañeza de no tener lugar en el mundo. O sea, que este *ser* y *no ser* con claveras de Posada en mano, bien puede significar 'solamente' que 'Para el criollo el problema se plantea en términos verdaderamente profundos, *ontológicos*. Se trata de algo que atañe a su propio ser.' (Manrique, COLMEX, pág. 649 énfasis añadido)

Tal y como ha hecho ver Alejandro de Humboldt, 'Los criollos prefieren que se les llame americanos; y desde la paz de Versalles y, especialmente, después de 1789 se les oye decir muchas veces con orgullo: "yo no soy español, soy *americano*."' (compilado en de Gortari y Hernández, 1988, pág. 331, énfasis nuestro) Lo criollo, entonces, es ruptura y es demanda pero, sobre todo, es una perspectiva particular, una visión puntualmente *americana* en la que lo único que no está en claro es al antagonismo entre ficción y realidad. Es, para decirlo de algún modo, la creación de una *nueva* Nueva España que surgía tras la cancelación de un 'primer proyecto de vida' en el que las lozanas tierras habíansen visto como una república teocrática y señorial.

Con ánimos de estas respuestas, la cultura criolla se aboca a la concupiscencia con lo mítico para engendrar el abolengo por el que no siente más que avidez y desamparo.¹⁴⁷ Acopiando, tras la demanda, octavas maravillosas con las que 'el sueño de la Nueva España' fue quedando más allá de lo 'objetivo',¹⁴⁸ que es cuando lo fáctico se mide con lo imaginario.¹⁴⁹ Y es allí, en lo sibilino, donde los criollos encontrarían las ninfas y náyades; los santos, santas y milagros cristianos; un pasado precolombino comparable a las "grandes" civilizaciones y una Europa ennoblecida a un grado tal que ni siquiera los germanos hubieran imaginado!¹⁵⁰ elementos todos que les permitieron la creación de una fastuosa metáfora en la que se escenificaban rupturas y continuidades cardinales.

¹⁴⁶Por supuesto, las razones de esta exaltación desmesurada son más bien amplias. La primera de ellas bien podría remitirse a la crisis en la que ya empezaba a enfrascarse la metrópoli. La segunda, inevitablemente, tendría que ver con el desprecio que surgía al momento en que "Nueva España era un reino como los otros [Aragón, Navarra o León] pero los criollos no eran iguales a los españoles." (Paz, op. cit., pág. 130)

¹⁴⁷Es visible, además, que durante los siglos XVI y XVII novohispanos se presentaba una rivalidad literaria: la historia y la poesía. Sin embargo el XVIII trajo consigo una paradoja. Mientras la poesía perdió la resonancia que le caracterizaba, la historia consiguió una nueva invención: la de la nación

¹⁴⁸La idea es de O'Gorman.

¹⁴⁹Imagen soñada como modelo concreto que se impone a lo real, y lo real distorsionado por esa imagen'. (ibidem, pág., 650)

¹⁵⁰Y es que, cuando se está en el Nuevo Mundo, modernidad es instrucción a la vez que es Europa. Es una forma de eurocentismo pragmático que supone la aniquilación de lo bestial que pueda ir quedando y la aproximación al sensacionalismo ontológico para quienes han sido enpaques. Europa, si no se esta ahí, es también el centro; el cristianismo –aunque 'nazi'– se realiza.

La negación de esa raíz gámbre original, empero, y la traslación de ésta a un naciente orgullo al que recién se asistía en los menesteres de la pertenencia, no dependen del abandono total de las costumbres ultramarinas, porque lo suyo fue una desmesurada e incansable búsqueda por generar una nueva patria, una *otra* España que no sólo pudiera jactarse de su estigma gentil sino, también, regodearse en el gozo promovido por la descubierta grandeza de lo propio.

En fin, Nueva, nuevísima España que fue construyéndose un segundo proyecto de vida, definitivo para 1867,¹⁵¹ al partir del soborno a lo onírico y de la necesidad de un *grupo* por tener algo propio y descansar un instante, como bien dijera Ricardo Garibay, de la arcaica segunda persona del plural.

1.2 Los elementos de la metáfora criolla.¹⁵²

1.2.1 Amar a dios en tierra de indios

Resulta casi innecesario decir que en tierras hispánicas el catolicismo tuvo, tiene y seguro tendrá repercusiones sobre varios aspectos extra-religiosos. De todas ellas, la que es acaso más importante corresponde a su papel como justificación del ansia expansionista y colonial de la corona española. Justificación que sin ningún problema puede encontrarse en las palabras del conquistador:

La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho, que pocas veces caben en un saco. (citado por Zavala, en Torres Bodet, *et al.*, 1946, pág. 10)

Bien puede ser cierto, si así se quiere, que los españoles hubieran tenido la bendita suerte de llegar por la misma costa por la que desapareciera Quetzalcóatl, justo el día profetizado, y que terminarían apropiándose de un presagio que, como dice Fuentes, fue suyo por coincidencia (cfr., 1994, pág. 24) Sin embargo, el que la religión representara un argumento en favor de la expansión peninsular permite elucidar, en buena medida, tanto el espíritu característico de la dominación como las funciones educativas, la importancia económica y la fuerza social que vinieron en consecuencia. Sin embargo, ni la política de cruz y espada ni, incluso, la política "puente" que algunos cronistas y sacerdotes intentaron poner en práctica, explican de manera completa la impresionante eficacia que el catolicismo tuvo desde sus primeros años para congregar en torno suyo a comunidades enteras. La sola cuantía de las imágenes religiosas que aun perviven en la fe de nuestros días hace ver que, no pocas veces, los santos y demás efígies doctrinales se instalaron definitivamente en el seno de la piedad popular; para apadrinar, según la versión que se trate, la fiesta y el estoicismo o la congoja material y su consabida y consecuente reparación anímica.

Al punto, creo que Octavio Paz tiene razón cuando advierte en el catolicismo no sólo los dolores provocados y las indelebles huellas en la memoria mexicana sino, asimismo, la forma en que permitió una cierta restitución del sentido en las relaciones con el Cosmos y con lo Sagrado. Desde luego, ello nos devuelve el hecho de que, con todo y

¹⁵¹ Agradezco a Ortiz Monasterio el haber compartido conmigo esta consideración de Riva Palacio.

¹⁵² Como podrá verse, esta sección del capítulo surge, casi íntegra, del trabajo de Manrique (cfr. *Historia general de México*, COLMEX, 1987, pág. 647 y ss.) Aunque, por supuesto, la selección y el aderezo es propio.

que en su primer momento la evangelización parece haber sido dirigida bajo la batuta del marques de Sade, la religión resultante fuera, justo como hoy día, una constante transacción entre creencias nuevas y antiguas. Debido a este sincretismo es que no resulta fácil establecer los linajes entre, por ejemplo, Tonantzin y Guadalupe pues las deidades indias, a diferencia de las imágenes católicas, no se regían por el contenido, la piedad y el sacrificio. Se trataba, en cambio, de fuerzas tan naturales como sobrenaturales que permitían establecer una relación armónica con el Cosmos; misma que, quizá, tuvo que ser trasladada hacia los supuestos básicos de la vida eterna. Así, aunque es probable que la orfandad de los naturales no fuera tan extrema como él mismo lo marca (cfr. Paz, 1950, pág. 112),¹⁵³ lo cierto es que sin el catolicismo su destino hubiera sido otro; ya porque permitió esa reanudación de sus '[...] lazos con el mundo y el trasmundo' (idem) o porque, entre otras cosas, promovió el que sus interlocutores fueran cada vez menos los soldados de la Corona y cada vez más los soldados de Cristo.

Ahora bien, aunque el catolicismo tuvo éstas y algunas otras funciones, entre los criollos aparece, además, como un catalizador para la consolidación de la metáfora autorreflexiva que les es característica. Es bien sabido que la religión provee, para sus creyentes, de una intrínseca glorificación cuya trascendencia no parece ser tan ultraterrena como muchos han querido verla, y que la posesión de santos patrones es algo que desde siempre y en todo lugar católico ha sido motivo de justo orgullo para los pueblos. Es por ello, que en la nueva Nueva España 'las crónicas abundan hasta la exageración en relatos de las vidas de varones muertos en olor de santidad, cuyas existencias, impolutamente castas, sucesión ininterrumpida de actos piadosos regados con la sangre de los cilicios y adornados con ayunos y penitencias, los hacen parangonables a los mayores beatos que en el mundo hubieran sido.' (Manrique, COI.MEX, pág. 657)

La vehemencia novohispana por la santificación de sus tierras produjo plétoras enteras de documentos y crónicas. Pero, como la canonización es algo que no ocurría fácilmente, la mayoría de sus intentos —a excepción de san Felipe de Jesús— fracasaron. Ni los niños mártires tlaxcaltecas, ni el arzobispo Dávalos, ni Gregorio López, ni Catalina de Jesús (La China poblana), consiguieron su lugar en el cielo. Ante estas dificultades los criollos encontraron, muy hábilmente diría yo, la salida a su intento por la glorificación en las imágenes milagrosas para las que no se necesitaban de gracias romanas ni de los vistos buenos de la Inquisición española. Cristos y Vírgenes fueron agolpándose, no todos con la misma popularidad, hasta encontrar a la Guadalupe quien, pese a no ser la primera en el tiempo, recopiló la mayor cantidad de tratados e historias y la que atrajo de manera más fecunda a la piedad popular. Al partir de ella, ya no se necesitaba canonizar a los hijos de esta tierra pues su sola presencia y 'la obra divina en la humilde tilma del indio' eran motivo suficiente para el exagerado orgullo novohispano: '¡Esta sola es bastante —dirá Juan de Viera allá por los mil setecientos sesentas—¹⁵⁴ para que se tenga a la América como la mayor parte del mundo, y a ti sola, Ciudad Mexicana, por la mayor del orbe, pues no se lee de otras naciones en que haya hecho María Santísima aparición tan maravillosa!' ¿Engaño lo?

¹⁵³ Nuestra duda surge debido, sobre todo, a la forma en la que se establecen las relaciones religiosas. Tómese por ejemplo a la modernidad y a su consecuente desacralización, y se verá que la eliminación de los dioses es algo que raramente ocurre, aun a pesar de que las formas por las que se expresan los vínculos presenten cambios irreparables.

¹⁵⁴ Breve, compendiosa narración de la ciudad de México

se pregunta Manrique. 'Ciertamente no: cuando el hombre quiere de veras creer algo, lo cree de verdad; y la Nueva España de los siglos XVII y XVIII quería, necesitaba creer en el milagro guadalupano: en ello le iba la vida' (ibidem, pág. 661)

La encendida pasión novohispana por la Virgen morena es fiel reflejo de los arrebatos criollos. Aunque, reflejos también, fueron el patronazgo y la caridad limosnera quienes se revelaron, acaso, como un ámbito de igual trascendencia para la expresión de la piedad y el desprendimiento material. Como instituciones barrocas, pronto alcanzaron inusitadas magnitudes.¹⁵⁵ 'Detrás de cada iglesia, -dice Manrique- de cada convento, de cada hospital, de cada colegio, de cada obra de arte que los adorna, está un patrón.' (ibidem) pág. 661-663) Amado a ello, la reverencia al pan consagrado y a la castidad, las mortificaciones corporales o la primacía de los sermones -como la forma pública de presentación y difusión de la integridad y templanza religiosas-, resultan ser propicias muestras de lo quisiéramos persuadirle.

Así, poco importa a nuestra comprensión si el patronazgo debilitó realmente a la economía novohispana o si, como muestra Tomás Gage, las doncellas y señoras tenían ligeros los cascos. Bien puede ser cierto que en los conventos se dieran la gran vida, que los priores cedieran a las pasiones amorosas, al juego y a la gula o que detrás de toda obra pía hubiera una orgullosa demanda por la perpetuidad y el reconocimiento social; ya que esto no impide que la *imagen* sea otra, ni nos obliga tampoco a apelar a las 'disociaciones' sociales. 'Lo que aquí importa señalar, dice de nuevo Manrique, es que, no siendo Nueva España el dechado de virtudes que sus cronistas religiosos quieren presentarnos, si se movían dentro de ese aire impregnado de religión, visiones extáticas y actitudes piadosas y que la mojigatería, la milagrería y la piedad, cuando se daban, adquirían las formas desorbitadas a las que se ha hecho referencia.'¹⁵⁶ (ibidem, pág., 666-7)

La proflijidad de la metáfora explica fácilmente el hecho de que los primeros cronistas religiosos hubieran visto milagros y santidades por todas partes; pues lo desmesurado y casi enfermizo de su actitud religiosa mantiene un vital contacto con la efigie que la América intentaba dar y darse de su terreno. Ésta sola psiquis metafórica explica, asimismo, tanto la imagen como la práctica puesto que, si bien abundan ejemplos de 'inmoralidad', no es menor el número de obras misericordiosas y desorbitadamente honorables. Lo religioso, empero, no fue el único rincón en donde incidió la exaltación criolla. En la cultura barroca novohispana la apoteosis lo cubrió todo:¹⁵⁷ tiempos y espacios, cielos y tierras, horizontes y pretéritos aunque, para su comprensión, hace falta detenerse nuevamente.

¹⁵⁵ 'Limosnas grandes, corazón cristiano', habla dicho Balbuena y 'Dios dando a Borda y Borda dando a Dios' rezarla del muntífico José de la Borda el dicho popular. (ambos citados por ibidem, pág. 661)

¹⁵⁶ Para consultar algunos ejemplos de lo que el autor a mostrado revítese, obviamente, el texto original.

¹⁵⁷ El criollo 'acudió al pasado indígena para exaltarlo [...] Acudió a la alabanza de la tierra: la más prodiga, la más templada, la más hermosa. Acudió a sus ingenios, a los que encontró supremos. Acudió al arte y produjo -para él- "octavas maravillosas", con en efecto maravillas fueron. Acudió a la religión, dando muestras de piedad nunca antes vistas, buscando sin éxitos santos patrones, exaltando imágenes milagrosas, consiguiendo por fin la satisfacción en la Guadalupana.' (ibidem, pág. 649)

1.2.2 Cortesías novohispanas

Hace no tantos años (catorce para ser precisos) el propio Octavio Paz ponía el dedo en un fecundo renglón de la historia nacional e increpaba a la par a sus analistas por no haber reparado en el hecho de que la Nueva España fue una auténtica sociedad de corte:

[...] los que se interesan por la organización económica –dira el autor refiriendo a Norbert Elias¹⁵⁸– llaman a este período *mécanicista*, los que lo estudian desde el punto de vista del Estado lo nombran *absolutista*; los que examinan su modo de gobierno y administración, se inclinan por la denominación de Weber: régimen *patrimonial*. [...] [Pero] ¿cómo es posible que cierren los ojos ante el hecho de que por trescientos años la corte fue el modelo de lo que hoy llamamos *civilización* y en la Edad Media se llamó *cortesía*? (Paz, 1987, pág. 144. Las bastardillas no son nuestras)

Acecho irrefutable. La corte novohispana no fue, exclusivamente, el puerto por el que llegaran meras noticias de las costumbres ultramarinas sino, además, el “centro de irradiación moral, literaria y estética; [que] al influir en las actitudes y en las maneras de la gente, modificó profundamente la vida social y los destinos individuales. Ejemplo de cortesía, costumbres y modas, la corte rigió las maneras de amar y comer, de velar a los muertos y cortejar a las vivas, de celebrar los natalicios y llorar las ausencias. [...] La corte es el *mundo*, el *siglo*: un ballet, no siempre vano y muchas veces dramático, en el que los verdaderos personajes son las pasiones humanas, de la sensualidad a la ambición, movidas todas ellas por una geometría estricta y elegante.” (ibidem, pág. 143-4, énfasis en el original) Se trata, pues y para decirlo con menos poesía, de una institución social que propuso a la imitación colectiva un tipo distinto de sociabilidad cuyo modelo fuera la aristocracia europea.

Asociado a ello, la cortesía se vio hondamente alentada por el cambio de la vida rural a la vida urbana. Ya que si bien es tangible que el siglo XVI es fundamentalmente rural no lo es menos que, en su seno, va gestándose una incómoda ciudad de México; orgullosa como nunca de sí misma. La nueva ciudad no responderá más a los intereses de los encomendaderos, sino a los de una nueva clase: la burguesía ennoblecida.¹⁵⁹ “Es verdad que el campo subsiste con su personalidad propia y con sus estructuras tradicionales; sus comunidades con repúblicas de indios, sus gobernadores y sus caciques, y con sus propiedades comunales. Pero si en pleno siglo XVI la ciudad se desdibujaba frente a la vida rural, ahora será el campo el que en cierta forma se desdibujará frente a la vida urbana. De ella tomará cada vez más *elementos*, y ella constituirá su *modelo*.” (Marrique, op. cit., pág. 668-9, las cursivas son nuestras)

Según Luis González, debemos al criollismo el desarrollo urbano de México. Está no sólo disminuyo el hábito del “Agua viva” –que podemos rememorar, quizá no muy gustosamente, en algunos espectáculos populares– sino que promovió, igualmente, el cambio tanto en la *estructura* como en las *costumbres* de las ciudades más importantes en la Nueva España. La ciudad de México “se llena de casas placiegas, permite el tránsito de los coches y obtiene por primera vez iluminación nocturna. Los hábitos de los de arriba se

¹⁵⁸Norbert Elias, *La société de Cour*, Paris, 1974. [FCE: 1982]

¹⁵⁹ y quizá a los de hacendados que cosechan granos para consumo de la masa urbana.” (Marrique, op. cit., pág. 668)

afrancesan. En el séquito de los gobernantes españoles vienen cocineros, peluqueros y sastres franceses. Por influencia francesa se ponen de moda los saraos y las fiestas campestres, el cortejo y la marcialidad. Para no ir a la zaga de París, se instalan en México billares, fondas, casas de truco, botillerías y cafés. A las mujeres de la alta sociedad [...] les da por reunirse en tertulias, dejarse cortejar y cometer liviandades [...] La música se extendió por dondequiera y el baile por parejas sustituyó en gran medida a las antiguas danzas y jarabes.' 'El Siglo de las Luces, continúa, fue famoso por los fandangos y gogejios públicos, y las grandes pachangas privadas.' (COLMÉN, 1973, pág. 77)

Así las cosas, la cultura barroca tendrá un marcado tono citadino: 'en vez de conventos fortaleza, producirá catedrales, parroquias, conventos de monjas y capillas; palacios urbanos, colegios, academias, universidad, ceremonias y saraos, poemas y escritos que se leen en reuniones donde se comentan; certámenes poéticos; capillas de música y música profana en los estrados de las casas ricas o en las trajineras que pasean a las damas y caballeros hacia Chaleo, Jamaica, Santa Anita o Xochimilco. La cultura criolla será urbana principalmente, y por eso mismo más refinada, tratada como un objeto precioso.' (Manríque, op. cit. pág. 669)

Lo ya mencionado tiene, sin duda, su contraparte estrictamente política. La ciudad comienza por organizarse. Se definen las funciones del cabildo, así como su relación con el virrey y la iglesia. Los gremios no sólo expiden, o ven expedidas, sus ordenanzas y establecen un sistema complejo de lineamientos que permiten ascender de aprendiz a maestro sino, además, resultan un fragmento cardinal de la colectividad urbana: 'sus veedores y jueces son simultáneamente oficiales del ayuntamiento; sus cofradías tienen reconocimiento eclesiástico y sitio en la catedral.' (Manríque, op. cit.) Simultáneamente, surge el pósto y la alhóndiga para la prevención de accidentes, mientras que el Ayuntamiento se convierte en el vigilante del orden público al iniciar una serie de regulaciones: 'califican la distribución del agua, la 'derezadera' o alineación de las casas, el empedrado, los lugares públicos, como fuentes o paseos, los mercados, las vinaterías y las pulquerías, las panaderías, -esa antiquísima lucha por conseguir que los panaderos hagan el pan al peso y precio debidos-, los alguaciles del orden público... y mil y otros aspectos de la vida urbana, que por sí solos permiten apreciar hasta qué punto la ciudad podía calificarse propiamente de tal, por lo completo y complejo de su estructura, más que por el acopio sólo de población.' (ibídem, pág., 669-70)

Lo reseñable, empero, debiera ser, nuevamente, la imagen. La ciudad, amen de serlo ealmente, comienza por ser una obra de arte. Copia fiel, no de las ciudades europeas, sino de las idealizadas urbes que se reconstruían y trazaban al partir de los diarios de viajeros y de los visitantes del viejo mundo. Dicho con otras palabras, la ciudad se construye a imagen y semejanza de la cultura criolla y se inserta entre los sueños de los hombres que, apenas si han acaudalado fortuna suficiente, compran títulos nobiliarios, linajes aristocráticos o instituyen mayorazgos.¹⁶⁰ Su visión, pues, no les permite descanso alguno; en todo verán grandezas y de todo irán construyéndolas.¹⁶¹

¹⁶⁰Cabe destacar, como lo hace Manríque, que esta ansia de caballería y señorío debe leerse de frente a la búsqueda de legitimación criolla. Es decir, que depende, fundamentalmente, de la inseguridad a la que ya nos hemos referido.

¹⁶¹Según Paz: 'La arquitectura es el espejo de las sociedades. Pero es un espejo que nos presenta imágenes enigmáticas que debemos descifrar. Contrastan la riqueza y el refinamiento de ciudades como México y

1.2.3 Espejos enterrados en regiones transparentes.

Desde mediados de este siglo, tanto Octavio Paz (cfr. 1950) como Carlos Fuentes (cfr. 1958), aunque no sólo ellos, han hecho hincapié en que en el México hispánico de todos los tiempos hay, y ha habido siempre *otro* México; unas veces literal y otras tantas simbólicamente enterrado. Se trata, es obvio, de ese México indio que bien fácilmente pudiera endosarse como *larga duración*, ya que no hace sino revelarse como una *serie* de costumbres, creencias y pragmáticas hacimadas, sin distinción de clases o grupos, en el 'corazón de todos los mexicanos'; ahí donde vive el Pedro Infante memorado. '[...] el pasado, diría Fuentes, no se deja enterrar tan fácilmente. [...] la tradición previa, el centro indio, pugna por manifestarse desde los subsuelos de la *urbs nova*, como acaba de hacerlo en el templo mayor de la ciudad de México.' (Fuentes, 1994, pág. 18)

Este fenómeno de la sobrevivencia de lo prehispánico 'inconsciente' va infiltrándose, no en los indios por supuesto, sino entre las clases blancas al partir del sincretismo histórico; i.e., cuando se hace de la historia india el legítimo pretérito de los mexicanos, y se la ennoblecce al mismo título de la historia efásica occidental.¹⁶² Desde esta perspectiva, los casos de Fray Juan de Torquemada, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante resultan ser paradigmáticos ejemplos en la construcción de una historia que, alterada o no, se abocaba en el decidido empeño por construirse un pasado, como todos, justificador y sustentador.

Siendo así, no se entienden fácilmente las razones que Octavio Paz tiene para decir, olvidando la grandeza que el criollismo vio en el pasado indígena, que 'El mexicano no quiere ser ni indio ni español, tampoco quiere descender de ellos [...] [...] se vuelve hijo de la nada.' (Paz, 1950, pág. 96) Y si lo dice, claro, es por que en el fondo lo que está tratando de mostrar que ni el movimiento de independencia ni mucho menos la Guerra de Reforma significaron, a diferencia de la revolución de 1910, una verdadera re-vuelta, un re-encuentro con los orígenes; por la sencilla razón de que a los ojos de sus protagonistas poco o nada había que abreviar en el pasado prehispánico.

No obstante, una cosa es que el mexicano no quisiera ser ni indio ni español, lo cual es cierto, porque el mexicano quería ser justo eso: mexicano. Pero otra, y muy distinta, es negar la ascendencia y hacerse vástago del vacío. Es cierto, que el mismísimo Hidalgo llegó a a decir que:

'Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad, nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligro de errar.' (citado por García Canto, 1991, pág. 56)

Puebla, al mediar el XVIII, con la austera simplicidad, rayana en la pobreza, de Boston o Filadelfia. Esplendor engañoso: lo que en Estados Unidos era amanecer, en la América Hispana era crepúsculo. Los norteamericanos nacieron con la Reforma y la Ilustración, es decir, con el mundo moderno; nosotros, con la Contrarreforma y la neoclásica, es decir, contra el mundo moderno.' (Paz, 1987, pág. 465)

¹⁶²De ahí que, fuera de cualquier casualidad, se produjera la visión de una 'Gran Tenochtitlán' que poco o nada pedía a Roma.

Tanto para los criollos como para los primeros insurgentes las grandezas indias que precedieron a la colonia tuvieron un iminente efecto en la conformación de su patriotismo; lo que, si bien no pasa inadvertido para el poeta, tampoco cobra allí todo el significado que de ello pudiera extraerse. Ya por 1788, Alzate escribiría que la nación mexicana, poseía su propia cultura, su propio pasado y sus propias tradiciones, y éstas eran tanto indias como europeas. En el caso de Morelos, sólo por ejemplificar, los dirigentes indígenas que enfrentaron a Cortés adquirieron el cabal estatus de héroes de la patria. "En su discurso de apertura del Congreso de Chilpancingo (1813) dice Florescano "después de referirse al país con su nombre antiguo (Anáhuac), invoca a los "Genios de Moctezuma, Cacama, Quautimozin, Xicoténcatl y Caltzontzin", para celebrar con ellos el "fiesto momento en que vuestros ilustres hijos se han congregado para vengar vuestros ultrajes y desafueros y librarse de las garras de la tiranía francmasónica que los iba a sorber para siempre". Con ese mismo fin llama a participar en el Congreso de Chilpancingo a los "¡Manes de los muertos de las Cruces, de Aculeo, de Guanajuato y de Calderón, de Zitácuaro y de Cuautla, unidos a los de Hidalgo y Allende!". (Florescano, op. cit., pág. 512)

La conquista, pues, fue tan violatoria como quiera vérsela. Sin embargo, ese detener la destrucción, ese revalorizar un pretérito casi desconocido e, incluso, la organización de largas jornadas arqueológicas no pueden pasarse por alto. Sobre todo si se piensa que fue justamente la combinatoria de lo que, por momentos, Paz cree negado lo que permitió a los criollos vanagloriarse de la diferencia que culminó en esta nación. O, para resumirlo en boca de Juan Gabriel: "Si España no nos hubiera conquistado, yo no estaría aquí. Pero si Londres nos hubiera conquistado, yo tampoco estaría aquí".¹⁶³

Esta constitución de lo indio como lo "inconsciente" nacional, empero, ha sido a veces tan amplia que ha olvidado algunos puntos que bien vale la pena señalar. El primero, y más importante, es que no todo lo indio está enterrado, ni como raíz ni como espejo, por la sencilla razón de que los indios han conseguido sobrevivir por los tan mentados cinco siglos. Y aunque es claro que lo que se cree bajo tierra no es el indio como tal sino los contenidos simbólicos prehispánicos,¹⁶⁴ lo cierto es que la sola convivencia con el México rural puede explicar, sin que con ello dejemos de poner el dedo en la exaltación criolla, la perduración del costumbre. Asimismo, la puesta en suspenso del indígena cotidiano dejara en claro la segunda parte de lo que quisiéramos mostrar. Y es que se habla de indios grandes o de grandezas indias a condición de que éstos no estén presentes. O sea, que se les idealiza si producen piezas de cerámica, dioses y pirámides de piedra. Pero no así, cuando organizan revoluciones y les da por fastidiar los años, nuevos y los nuevos países. De ahí que en raras ocasiones, por no decir que en ninguna, se penso que aquellos indios que cargaron una a una las piedras con las que se edificaron los esplendores arquitectónicos, fueran los mismos que, ahora, las desmontaban para erigir los palacios, iglesias y

¹⁶³Frase dictada por el autor en el festival Latino celebrado en Nueva York, EE.UU. Aunque si el lector prefiere una de esas cultísimas frases, le proponemos la respuesta que da Sierra al preguntarse por qué no habían desaparecido las culturas prehispánicas: "[...] porque se trataba aquí de grandes grupos sedentarios de más sólida cultura: no era embrionaria esta civilización; la sociedad estaba perfectamente jerarquizada; los ritos solían ser atroces; las costumbres de las masas eran buenas, eran sociales, es decir, eran morales. Esa fue la causa de la no extinción del pueblo mexicano" (Sierra, 1948, pág. 94)

¹⁶⁴En particular los de los mal llamados Olmecas, los de los despiadados Aztecas e incluso los de los Mayas a quienes, por falta de razonables explicaciones en torno a su desaparición, mejor se ha optado por mandarlos al espacio con todo y que todavía pueda "reencotrarseles" en el mismo lugar.

conventos, y que, no pocas veces también, se admitiera la posibilidad de que, como Santo Tomas, los romanos o los griegos hubieran venido a dar, por extrañas razones, hasta aquí. Como se ve, no es astucia perceptual el tropezar con el hecho de que lo resultado por los criollos es la patria que no había sido tocada por el mestizaje.

1.3 Modernidad y nación: un primer acercamiento.

[...] no sería una exageración decir que ningún movimiento político actual, en todo caso fuera del mundo occidental, sería capaz de triunfar a menos que esté aliado a un sentimiento nacional.¹⁶⁵

Isaiah Berlin 165

Si, la nueva Nueva España fue el lugar del colmo y la autocontemplación. Territorio de superlativos diseminados y asiduos donde lo material de la imagen y lo virtual de la realidad, más que abocados a la convivencia, fueron amalgamándose en el más grande de los sueños mexicanos: "¿Quién goza juntas tantas excelencias, tantos tesoros, tantas hermosuras y en tantos grados tantas eminencias?" decía Bernardo Balbuena en la *Grandez mexicana* y con la cita, de nuevo, nos basta y sobra para la refrenda. (citado Manrique, op. cit, pág. 650).

Aquel *humus* criollo, empero, no se quedó solamente, ni podía hacerlo, en infulsas de magnanimidad inefable y espejismos que, aun hoy, nos son perennes.¹⁶⁶ De alguna u otra forma se le dio un ir cobrando realidad hasta producir los que fueran quizá los mejores siglos de nuestra historia.¹⁶⁷ Siglos que, como imagen, desembocarían en una novedosa propuesta de identidad nacional cuya explosión podía percibirse ya, por razones obvias, en la orgía ideológica que acarrearán los acontecimientos de 1808. No se trata, claro está, de que al partir de ahí brotaran de la nada los intentos separatistas (nuestra historia al respecto es más bien larga) sino de que, por primera vez, ideas y apuestas por una nación independiente dejaron de ser un simple sueño de la colonia y una pesadilla peninsular para ampararse al lado de las mejores premoniciones.

El sobresalto que produjo el ayuntamiento novohispano en las altas autoridades virreinales al declarar que las abdicaciones resultaban nulas por ser "contrarias a los derechos de la nación a quien ninguno puede darle rey sino es ella misma, por el

¹⁶⁵ Citado por Noriega, en Noriega (comp.) pág. 13.

¹⁶⁶ Quien no ha oído alguna vez en su vida, me pregunto, aquella opinión transformada en chiste que supone el hecho de que estas tierras, como ninguna otra, fueron bendecidas por Dios aunque, para compensar el descuido, hubiera de llenarlas con mexicanos.

¹⁶⁷ Como diría Paz refiriendo con aprobación a Vaganceolos, La metáfora criolla condujo hacia [...] una época de madurez, un mediodía histórico. Durante esos doscientos años [XVII y XVIII] el genio criollo logró crear una sociedad civilizada, no exenta de injusticias y muchos horrores, claro, pero que no podemos comparar con nada o casi nada de lo que hemos hecho después: paz en el interior y capacidad defensiva en el exterior; un territorio que sin cesar se extendía; una economía próspera, al menos para el grado de desarrollo técnico de la época; un sistema de equilibrio de poderes ya que no de libertades públicas; un régimen de jurisdicciones especiales, en ausencia de una legislación igualitaria; una gran arquitectura, el arte social por excelencia; una literatura, una historiografía y los comienzos de una tradición científica -en fin y sobre todo: un pueblo unido y regido por valores religiosos que eran asimismo valores morales, estéticos y políticos." (Paz, 1987, pág. 348)

consentimiento universal de sus pueblos' (cfr. COLMEX, pág. 605-607) es, acaso, uno de los ejemplos más claros que de ello se tiene. Sorprendía, desde luego, el amplio dominio que el grupo criollo (encabezado por Jacobo de Villaurrutia, el único oidor criollo en la Real Audiencia, y escoltado por Francisco Primo de Verdad y Francisco de Azeárate) mostró con respecto a las tesis que invocaban al 'pacto social'.¹⁶⁸ Aunque, quizá, lo que sorprendía en mayor grado era la forma en que la conciencia criolla coqueteaba ya con la idea de conformar, *de jure*, lo que *de facto* estaba siendo: i.e., con una compleja noción de igualdad frente a los peninsulares que se dividía entre la separación absoluta y la salvaguarda del poder peninsular en tanto las cosas volvieran a su sitio.

Fundamentalmente en su consabida frustración política y en la no menos importante problemática que sugería la definición de su identidad grupal, los criollos habían generado una minuciosa recolección y enaltecimiento del pasado indígena, el estudio igualmente minucioso de las características naturales que distinguían a la América del Viejo Mundo e, incluso, utilizaron el pensamiento político moderno para irse construyendo un idea de nación que, por distintos motivos, encontró su mejor justificación por las vías de la historia. Evidentemente, no fue ninguna casualidad el que las historias de este tipo, por lo común llamadas *nacionales*,¹⁶⁹ asomaran a la vida pública antes de los primeros años de vida independiente, pues su finalidad expresa era la de invocar la unidad mínima necesaria como para construir justo lo que no había: una nación. O, mejor dicho: un nacionalismo. El problema, empero y como bien lo ha hecho notar Florescano, es que esta primera concesión patriótica quedaba, por completo, limitada a los intereses particulares del grupo y, de ahí, que su resonancia fuera tan limitada. (cfr. Florescano, 1994, pág. 462 y ss)

Iniciado el movimiento insurgente, Hidalgo y, en especial, Morelos, fueron capaces de congregarse las legítimas demandas de los grupos mestizos e indios con las abjuraciones que los criollos venían haciendo de su pasado blanco para fundir '[...] las propuestas más avanzadas del movimiento insurgente con las pulsiones profundas de la sociedad tradicional que formaba parte de sus ejércitos y que él mismo representaba.' (ibidem, pág. 251) Lo que permite explicarse una porción importante de su popularidad pero, también, el precedente de lo que poco a poco se iría conformando como un lugar común para la mayoría, por no decir que para todos los movimientos políticos que le sucedieron. (cfr. ibidem, pág., 513) Muy a la par, se logró también consolidar una serie de principios que cimentaron la columna historiográfica capaz de justificar la circunscripción de la memoria en territorios tan resbalosos como son los de la nación. Así, la afirmación de la igualdad ante la ley, la adhesión en torno a la religión católica y, finalmente, la definición del Estado como el órgano cuyo objetivo primordial es y debe ser la persecución del bien común, fueron sin duda coparticipes en la construcción de una primera historia nacional en la que, al menos en el papel, '[...] los sentimientos patrióticos tradicionales (la identidad en torno a un territorio,

¹⁶⁸No lo de Rousseau sino de los Victoria y Suárez, así como las Jovellanos y Martínez Marina; mismas que habían quedado recogidas por Francisco Javier Alegre en su *Instituto-um theologiarum* de 1789.

¹⁶⁹El problema del nacionalismo o, mejor dicho, los problemas del nacionalismo han sido sin duda parte fundamental en la progenie de una buena cantidad de libros tanto en ciencias políticas como históricas e incluso lingüísticas. Sin embargo, es recomendable pasar una buena revista por el texto recién referido (Noriega (comp.) 1992) puesto que son pocos los que han sido capaces de conjuntar tan buenas como diversas opiniones al respecto. El texto en sí es resultado de un coloquio que tuvo como sede El Colegio de Michoacán, mientras que la edición corrió por cuenta de Cecilia Noriega de quien, por otro lado y de muy buena mano, no he recibido más que buenas referencias.

una religión, un pasado y una lengua compartidos), se integraron al proyecto político moderno de construir una nación independiente, autónoma y dedicada a la persecución del bien común de sus pobladores.¹⁷⁰ (ibidem, pág. 521)

Ficción, metáfora, memoria e, incluso, materialidad, revelan el privativo desarrollo al que son confinadas la mayoría de las colonias:¹⁷¹ imagen y semejanza siempre; ser en paralelo que denuncia la marginalidad y el rezago, las censuras y restricciones, tanto como la unidireccionalidad impuesta por la dominación.¹⁷² Y es por ello que, con toda la excentricidad histórica que se quiera,¹⁷³ la distancia entre el nuevo y el viejo mundo hubo de ser lo suficientemente amplia como para permitir la concepción de este ser en paralelo aunque, asimismo, tan estrecha como para que las ideas y noticias pudieran desdizarse con la velocidad requerida para que el paralelismo cobrara verdaderos significados.¹⁷⁴ 'La distancia entre la corona y la colonia, entre la legalidad y la realidad, entre la autoridad ejercida legítimamente y la abusada *de facto*: el vacío fue llenado por la pléyade de los caciques, los jefes locales y sus clanes –familias, asociados, guardaespaldas, matones a sueldo, amantes– que gobernaban de hecho al México profundo, imponiendo su capricho personal por encima de las instituciones públicas y las leyes.' (Fuentes, 1994, pág. 59)

Así, amen las discrepancias (importantes por cierto) que pudieran engendrase al partir del cuestionamiento entre si fue la economía o la cultura (o las dos) quien realmente dio cauce a los intentos separatistas; lo cierto es que, en definitiva, la nación criolla no hubiera surgido (al menos no en esos términos) a expensas del nuevo arraigo, la autocontemplación exaltada y tres noticias internacionales: la Revolución francesa, la Independencia norteamericana y la invasión napoleónica a España. Sin embargo, nunca se hubiera conseguido tal sentido sin la ayuda de los textos que los jesuitas presentaron en los dominios hispánicos; pues, como dice Fuentes, 'De hecho, fueron los jesuitas quienes trajeron a la América Española el espíritu reformista de los Borbones. La política de la Corona fracasó, porque no se dio cuenta de que sus esfuerzos modernizantes en el campo de la educación ya habían sido anticipados por los jesuitas y que, hecho más importante, *la modernización en la América española llegó a significar identificación de la América española*. Esto es lo que los jesuitas comprendieron, y la Corona no.' (Fuentes, 1992, pág. 249-50)

Durante los finales del XVIII, la compañía había llamado ya a la comparecencia: 'En vez de Tomás de Aquino, Tomás Paine y Tomás Jefferson. En vez de San Agustín, el

¹⁷⁰No está de más el decir que, como en toda hegemonía en los ámbitos del pensamiento, esta misma tuvo un costo lamentable. En particular, significó la cancelación de una cierta pluralidad de la que hacía no mucho gozaba la memoria histórica, esa [...] interpretación variada y divergente del pasado' que, por distintos motivos, caracterizó al virreinato (cfr. ibidem, pág. 462-4) Luego de 1810, una buena parte de los discursos laicos o religiosos, con sus consiguientes y muy distintas historias, fueron literalmente extirpados en pro de la unidad requerida, o bien se dieron a la manía de postrarse en las silenciosas fallas del subsuelo espiritual colectivo. Razon por la cual no resulta extraño la sismicidad que provocaron a la vuelta del siglo.

¹⁷¹Existen, desde luego, diferencias importantes en cada uno de los procesos de colonización aunque, en términos generales, bien podría aceptarse que hay una cierta condición cuya tendencia a repetirse es más bien grande.

¹⁷²Rebverse, al respecto, el excelente artículo de Benedict Anderson en Noriega (Ed.), 1992, pág. 83-104.

¹⁷³Nos referimos aquí a las condiciones que tanto Paz como Cosío han visto para la América hispana; ese vemos eternamente en el perimetro de la historia occidental, en la infancia.

¹⁷⁴N.B. que esta cercanía permite violentar los dos siglos de atraso a los que Cosío acude para explicarse la situación política nuestra.

santoral civil, Montesquieu, Voltaire y Rousseau, especialmente Juan Jacobo Rousseau'. (ibídem, pág. 254-5) Y es que, como dice más adelante *el Espejo*, esta '[...] mezcla resulto embriagante y mareo las cabezas de los párcos en aldeas pequeñas, de los abogados en capitales provincianas, y de los primeros escritores nacionales en las antiguas capitales de la colonia. Todos ellos aprendieron apresuradamente el francés, a fin de saborear a estos grandes escritores, como si fueran un añoso vino de Borgoña.' (ibídem.) Lo que no hace ni cercanamente incomprendible la alarma de Iturrigaray cuando, allá por 1808, observa que empieza a aumentar el fervor emancipatorio, que se habla de 'independencia' y hasta de 'república'; ni, mucho menos, el venirse a enterar que Hidalgo, '[...] tradujo y adaptó para la escena las obras de Molière *El avaro*, *El misántropo* y *Tartufo*, que presentó en su teatro improvisado en San Felipe; las tragedias de Racine *Andrómaca*, *Británico*, *Esther*, *Mitridates*, *Fedra*, *Berenice*, *Effigénia* y *Athalie*; leyó con deleite Descartes, Teofrasto, Locke, La Bruyere, Mirabeau, Feijoo y Gamarra [...]' y se mantuvo al corriente del progreso alcanzado en el siglo XVIII y principios del XIX por las ciencias y las artes. (Macías Guillén, citado por Pérez Martínez en Noriega (de.), 1997, pág. 71)

Lo interesante, empero, no son las obras como tales, sino lo que en el fondo motivó a su lectura. Como bien lo recuerda Manríque, 'En ese bello sueño novohispano [...] se presenta una molesta pesadilla durante el siglo XVIII' (Manríque, op. cit., pág. 730). Los ilustrados europeos habían mostrado un repentino e inusitado interés por la América generando, con ello, cierto caudal de obras que prontamente herirían el orgullo criollo. Al calor de la polémica¹⁷⁵ se escriben, como respuesta, 'la *Historia antigua de México*, de Clavijero, [...] la *Biblioteca mexicana* de Eguiluz y Eguen o la más tardía *Biblioteca americana* de Heristáin'; (ibídem) pero ninguna de ellas bastaron para disipar la duda que recién surgía al partir de la disputa. Es por ello que 'Muchos mexicanos, sin perder la seguridad de que su tierra era el ombligo del mundo, veían la necesidad de informarse mejor, de despabilarse, de ponerse al día.' (ibídem)

Los jesuitas, antes que nadie, muestran los signos de esa actitud. Landívar y Abad renuevan las voces de la poesía latina; Alegre y Clavijero las de la historiografía mientras que Campoy, Castro y Manero se suman a los primeros para renovar, entre todos, la filosofía, mediante 'una mejor lectura de los textos tradicionales, una nueva preocupación metodológica, y el comentario e incorporación de ideas de autores como Descartes, Leibniz, Malebranche, Newton o Franklin.' (ibídem, pág. 731) Una vez expulsada la orden, muchos de los que habían sido sus alumnos continuaron la renovación: 'Benito Díaz de Gamarra, autor de los celebres *Errores del entendimiento humano*, el enciclopedista José Antonio Alzate, el médico y matemático José Ignacio Bartolache, los astrónomos Antonio León y Gama y Joaquín Velázquez de Cárdenas y el físico José Mariano Mocino encabezaron una generación de cretulos humanistas afectos al estudio individual y silencioso, la moderna ciencia experimental y el periodismo científico.' A ellos se les debe, no sólo la modernización de las escuelas de 'ilustración' sino los '[...] nuevos frutos intelectuales [que] vieron la luz pública en periódicos de vida efímera: el *Mercurio Volante*, los *Asuntos varios sobre ciencia y artes útiles*, la celebre *Gaceta de Literatura*, y otros medios afanosos en difundir conocimientos prácticos para la *modernización* económica de México'. (Luis González, COLMEX, 1973, pág. 80)

¹⁷⁵Es lo que suele llamarse la 'Disputa del Nuevo Mundo'.

Las ideas, entonces, comienzan a cobrar significado al partir de la necesidad por enfrentar el agravio implementado desde el Viejo Mundo; y es en este sentido, erio, como debiera comprenderse aquello de que "[...] la modernización en la América española llegó a significar identificación de la América española"; porque, como dijera Guerra, "La insistencia sobre el país y la patria tuvo una importancia particular en América, pues produjo muchos estudios geográficos, investigaciones sobre la flora y la fauna, recuento de los recursos y estadísticas económicas que contribuyeron a reforzar las identidades locales y el correspondiente patriotismo, al apelar a estos elementos para contrarrestar las opiniones muchas veces peyorativas de los europeos." (Guerra, 1992, pág. 97-8)

Ahora bien, si en las reformas borbónicas puede verse un absolutismo casi ilimitado que, para colmo, llegó tarde; debe verse también en ellas el momento inicial en que la modernidad conseguía su institucionalización gubernamental. Es decir, un "[...] cambio decisivo en la concepción del estado, la sociedad, la iglesia, y la realización de las vidas individuales en el mundo profano. La decisión de separar el estado de la iglesia y de convertir al gobierno en el instrumento dedicado a implantar un estado laico, cuyo propósito era el progreso económico, político y educativo, antes de la salvación eterna o el cumplimiento de los valores religiosos, fue el primer signo de que el pensamiento de la modernidad había comenzado a socavar las ideas tradicionales sobre las que se había fundado el virreinato." (Florescano, 1991, pág. 50)

Al punto, bien vale la pena detenerse por un momento pues lo que recién hemos dicho muestra que la relación entre el absolutismo y la ilustración no está del todo definida. Como ha hecho notar Guerra, a pesar de la evidente oposición entre ambos, ésta misma no resulta suficiente como para utilizarla como la guía ineludible de la historia del XVIII ya que los dos comparten mucho más cosas de las que pudieran pensarse: "[...] una misma hostilidad hacia los cuerpos y sus privilegios, un concepto unitario de la soberanía, el ideal de una relación binaria y sin intermediarios entre el poder y los individuos. Estos elementos en común explican en buena medida la alianza que existió entre las élites modernas y el "despotismo ilustrado" durante una buena parte del siglo XVIII." Además, "ambos tenían que enfrentar dos enemigos comunes: el tradicionalismo y la merced de la sociedad, con su imaginario tradicional de tipo pactista, y, frecuentemente, su rechazo violento a las nuevas ideas." O, brevemente, ambos quisieron ilustrar. (Guerra, 1992, pág. 25)¹⁷⁶

Ya de últimas, hemos de hacer notar que si la "disputa del nuevo mundo" puede ser vista como un primer desencuentro de la fantasta novohispana, en el que se hizo pertinente la puesta al día del imaginario criollo; las Cortes de Cádiz han de asumirse también como un momento culmen dada la forma en la que violentaron las distancias entre la colonia y la metrópoli. Las físicas, claro está, debido a que la presencia de los diputados americanos permite que éstos conozcan tanto las ideas como las prácticas de la política moderna (cfr. Florescano, op. cit.) Las espirituales, por llamarlas de algún modo, se verían reducidas, al

¹⁷⁶ La ruptura con España se entiende, entonces, porque "en la medida en que las luces se iban difundiendo, que crecían las élites modernas y se fortalecía el poder del Estado, la alianza empezó a quebrarse. El Estado absolutista no podía llegar a los últimos límites de la reforma que el nuevo imaginario exigía, ya que buena parte de su legitimidad - quizá la más importante - pertenecía al registro tradicional." (Ibidem, pág. 27) Esto es, que "Junto con el crecimiento de la riqueza económica y de la diversidad del trabajo, aumentaron las divisiones sociales y los enconos clasistas, pues como lo ha hecho notar el economista norteamericano Mancur Olson, el rápido crecimiento económico puede ser seguido del creciente descontento político, sobre todo cuando el pastel crece pero su distribución no le sigue al paso." (Fuentes, op. cit., pág. 251)

momento en que las ideas modernas circularon ya no como esa 'marea de literatura sediciosa, impregnada de los principios generales de igualdad y libertad para todos los hombres y contraria a la seguridad del estado' que hizo pegar el grito en el cielo a la Inquisición, sino investida con toda la legalidad del gobierno central. (citado por Fuentes, op. cit. pág. 255) Sólo para empezar, llegó a la Nueva España con orden de reimpresión el manifiesto redactado por Quintana (14 de febrero de 1810) en un lenguaje que, como dice Guerra, nadie osaría emplear en América y que, en este caso, era utilizado por el gobierno mismo de la monarquía.

[...] desde este momento, dice el manifiesto, Españoles, Americanos, os véis elevados a la dignidad de hombres libres [...] vuestros destinos ya no dependen ni de los Ministros, ni de los Virreyes, ni de los Gobernadores; están en vuestras manos [...] (Guerra, op. cit. pág. 309) que diferencia con las palabras del Virrey quien, al leer el edicto de la expulsión de los jesuitas, diría: [...] de una vez para lo venidero deben saber los súbditos de el gran Monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar y obedecer y no para discurrir, ni opinar en los altos asuntos del Gobierno.' (citado por Fuentes, 1992, pág. 256)

Desde luego, no llegaron únicamente proclamas, decretos y manifiestos. Llegan también periódicos, los diarios de las sesiones de Cádiz y, al fin, la Constitución de 1812 que, como es obvio, fue publicada inmediatamente en la Nueva España "por orden de su Excelencia el Virrey". Además, las Cortes habían decretado desde el 15 de noviembre de 1810 la libertad de prensa. Libertad que no había sido implementada en las colonias a causa de la guerra civil pero que, después de promulgada la constitución, se volvió inevitable. Sobre decir que se abre con ello una posibilidad infinita de difusión para los periódicos insurgentes; (vgr. el *Seminario Patriótico Americano*, el *Ilustrador Americano*, el *Correo Americano del Sur*, el *juguetillo* de Bustamante y el *Pensador Mexicano* de Lizardi) misma que puede verse reflejada en la representación que dirigiera en 1813 la Audiencia de México a las Cortes para oponerse a la libertad de prensa en América porque: 'El prurito de imitar facilitó la ocasión de reunir ese conjunto de ineptias y desvaríos. Entresacando proposiciones semejantes impresas en otra parte, con otro motivo y por personas a quienes este tribunal hace justicia de creer estaban animadas del sincero deseo de que estos países, queden siempre unidos a la Península, se trasladan aquí con objeto contrario; así las vivas frases de patriotismo y elocuencia que V.M. escuchó, relativas a que en la América habían reinado la tiranía introduciendo la esclavitud, opresión, vejaciones, prohibiciones de todo, la asimilación, injusticias tan antiguas como el establecimiento de los españoles &c., eran copiadas aquí aisladamente para torcerlas contra la intención tan sana de sus autores, propagando el mal que ellos se proponían impedir'. (citado por ibídem, pág. 309-10)

Supongo se entienda ahora porque no anda tan errado Manríque al apostar a que la 'Nueva España termina el XVIII con un evidente deseo de cambio y modernidad, que significaban Ilustración y neoclasicismo. Al tomar ese partido, *que era quizá el único que podía tomar*, daba la espalda a los esplendores de la cultura barroca. Jugando la carta de la modernidad, dejaba en prendas el mundo barroco, que hasta ese momento había sido lo mejor de sí mismo: quizá lo único verdaderamente identificable como propio.' (Manríque, op. cit. pág. 734, las cursivas son nuestras.)¹⁷⁷

¹⁷⁷Recién dijimos que la Nueva España entra al XIX y, con ello, a su período de emancipación con una vuelta rumbo a la modernidad reinante. Empero, el tomar esto al pie de la letra sería tanto como tirar por la

II DEL HABER NACIDO INCONVENIENTE

Habr  muchas esperanzas, pero no para nosotros.

Kafka

2.1 El bon ton decimonónico

No habían transcurrido siquiera cinco décadas, y la cúspide política ya no estaba tan cierta de la *grandeza mexicana* que sus predecesores habían celebrado. De aqu el tiempo en que Maneiro dijera: 'Yo cedo por Tacuba, pueblo inmundo, Roma, famosa capital del mundo', no quedaban sino unos cuantos vestigios infiltrados en las varias páginas que hacían alarde de la opulencia natural, y claro está, la inmundicia. (citado por Manriquez, op. cit., pág. 731) Fue entonces cuando a algunos, como a Ignacio Ramírez, les dio por bromear gustosamente con el autoexilio, por engalanar a Veracruz, a la puerta de salida.¹⁷⁸ Otros, como López Uranga y como el mismo Comonfort, mejor se olvidaron de la moia y no pensaron ya más que en tomarla con o sin 'V' de vuelta:

'desde luego como el escribía López Uranga tras entrevistarse con Comonfort-- que ni había gobierno, ni Ministerio, ni plan político, ni esperanza alguna para este pobre país; después volvi los ojos a los elementos de reacción y eran tan prostituidos, tan miserables y cobardes, que, lo confieso, me propuse salir del país y sacar a mi familia; no pens  ya sino en ella.' (citado por Escalante, op. cit., pág. 13)

Independientemente de que lo lograran o no, lo que nos interesa es que la cúspide política viviera a tal grado la decepción por el estado de la patria. 'En cuanto a frialdad y desaliento, --dijo Ponciano Arriaga, en el Constituyente de 1856-- los siente en verdad al contemplar tantas ilusiones perdidas, tantas esperanzas desvanecidas....' Del mismo modo, un José María Iglesias ya entrado en años, confesaba '[...] que una profunda tristeza se ha

borda poco más de la mitad del capítulo. Y es que si hemos aceptado que la Independencia no fue, con todo, una búsqueda nacional y que la modernidad era, bien a bien, una peculiar inquisición criolla; entonces, resultará ingenuo el venir a colocar a todos y cada uno de los grupos que conformaban la nación dentro de ésta novedosa tendencia.

¹⁷⁸ ' Que le gusta a usted más de México?' pregunt  Tornel a Ignacio Ramírez el mismo día en que estrech  a la Academia de Letrán. 'Veracruz, respondió; porque por Veracruz se sale de él.' (referido por Guillermo Prieto, s.a., pág. 138, citada también por Escalante, 1992, pág. 13)

apoderado de mi ánimo, al recordar los esfuerzos que hice'. (ambos citado por *ibidem*, pág. 14-5)

La cosa no era para menos, pues las condiciones en las que intentó componerse un Estado verdaderamente moderno no fueron, y con mucho, las propicias.

Al partir de la guerra de independencia y hasta el triunfo definitivo de los liberales en 1867, la política de 'alto rango', la de los vaivenes entre curules y motines, quedó repartida en dos grupos que de cuando en cuando se turnaban la silla: liberales y conservadores. En cada uno si acaso sonaban una veintena de nombres y, de éstos, sólo un número más reducido aún gozó de la popularidad que les permitiera (como a Santa Ana,¹⁷⁹ Hidalgo o Morelos) congregar muchedumbres y definir así y para su causa la batalla en turno.

Si escasa era la adscripción personal hacia los miembros de la élite política, paupérrima lo fue para con cualquiera de los idearios. De ahí, sin duda, buena parte de los íres y venires de uno y otro bando. Pero, de ahí también, que el ejército se tornara un factor tan decisivo en la arena política, puesto que su lealtad tampoco fue cosa que pudiera presumirse ganada. 'Las tropas -decía Mora- siempre son de quien las manda'. (Mora, 1941, pág. 155) Pero como el único que no mandaba aquí era el Estado, los gobiernos tuvieron que transformar su estrategia política hasta convertirla en modos muy particulares de intercambio: para disputarse los favores de un pueblo hambriento, habían de comprar la adhesión a sus filas de algún general ávido de poder o de uno que otro de nuestros muy afamados intermediarios políticos, esos que con galopante cinismo ofrecen la presencia de 'su gente' a cambio de dádivas y privilegios 'bien' merecidos. En breve, 'Los cuerpos de tropa actuaban como clientelas, eran una especie de fuerza patrimonial por la que se medía la influencia de los intermediarios militares.' (*ibidem*, pág. 168)

Lógicamente, cuando lo así obtenido parecía insuficiente, siempre podía verse más allá y conseguir el auxilio necesario entre las golosas e insaciables potencias extranjeras que ya desde entonces andaban repartiéndose mercados. No es de extrañar, dicho sea de paso, que mientras sigan siendo la urgencia y el hambre, ya sea de omnipotencia o de frijoles, las encargadas de regir los ímpetus políticos de este país, no comenzamos cambio radical alguno en el que pueda prescindirse del camino de las armas. 'Por el poder de las balas llegamos y sólo por él nos vamos', gustaba decir Fidel Velázquez. Y, ciertamente, así ha sido desde 1810 hasta 1994.¹⁸⁰

El sistema de leva y la miseria del pueblo facilitaron, sin duda, la conformación de los innumerables ejércitos que se batieron durante más de medio siglo. Impero, y está bien decirlo, la misma penuria acompaña también a la totalidad de los gobiernos. Según dicen, el rojo de nuestra bandera representa la sangre de los caídos en batalla. Aunque bien podría representar, asimismo, el color de los números con que las administraciones iniciaban y terminaban sus cuentas hacendarias, ya que cada uno tuvo que lidiar con un déficit

¹⁷⁹Las victorias de Santa Ana es algo que fácilmente puede ponerse en duda; sin embargo, como lo ha mostrado Benítez (cfr. 1988), la mayoría de sus descalabros corresponden directamente a su incapacidad en los ámbitos de la milicia pero no en una falta de apoyo por parte del pueblo.

¹⁸⁰En lo particular, no estoy tratando de defender aquí la renombrada idea marxista, según la cual: 'la revolución es la locomotora del progreso'. Las subversiones bélicas han sido sin duda tan dolorosas como necesarias. Aunque esto está escrito después del 6 de julio del 97 y aunque mi posición al respecto no sea la de Santo Tomás, es importante seguir creyendo que lo mejor está por verse.

económico *in crescendo* desde 1804. El decreto real emitido aquel año¹⁸¹ generó una considerable huida de capital rumbo a la metrópoli, así como la pérdida de la mayor parte de las inversiones frescas, pues la Iglesia, además de administrar conciencias, actuaba lo mismo que una institución bancaria. (cfr. Florescano (coord), 1985, pág. 33 y ss.) Después, vinieron las contribuciones obligatorias o voluntarias para sostener la guerra contra Napoleón y, unos cuantos años más tarde, vendría la guerra de Independencia y la deuda interna aceptada por el nuevo gobierno - poco más de 76 millones de pesos. Para colmo, ésta última se vio incrementada hasta cuatrocientos cincuenta millones de pesos en tiempos de Juárez - con los subsiguientes e inevitables prestamos, con una especie de estímulos fiscales y porque, a pesar de la reducción, ni siquiera podían cobrarse los impuestos correspondientes dada la ineficacia del sistema fiscal. Por si lo anterior fuera poco, la propia guerra produjo una reducción de la agricultura a la mitad y de la minería a un tercio, lo que, de paso, dañaba seriamente tanto al comercio como a la industria.

A la escasa popularidad del grupo político y a las secuelas de 57 años de guerra casi ininterrompida, hay que sumarles las problemáticas relaciones internacionales que, como es obvio, generaban en una patria al borde de la quiebra la privación del marco legal para establecer líneas comerciales con las grandes potencias y obligaban, al unísono, a gastar el poco dinero que había en armamento, ejército y barcos puesto que las amenazas de invasión y los motivos nacionales estaban a la orden del día. Así, muy al principio de 1821, México veía con buenos ojos hacia su futuro independiente y pacífico. Los tratados de Córdoba aseguraban la legalidad de la nueva nación, mientras que ésta se empujaba, con imperio y todo, para su presentación en sociedad. El proyecto se veía tan prometedor que hasta Guatemala (Centroamérica) decidía adherirse al pacto.

Contrariamente a lo previsto, al partir de 1822 los augurios no serían los mismos: en 1823, Estados Unidos reclamaba, a pesar del tratado Onís-Adams,¹⁸² el territorio de Texas y parte de la Luisiana; Rusia, la propiedad de California, y Guatemala, por su parte, decidía separarse tras la desaparición del Imperio mexicano. En 29, España pretende una malograda reconquista. En el 36 Texas prepara su anexión a los Estados Unidos. En 38 los franceses aparecen por Veracruz, mientras que, diez años más tarde, los Yanquis se organizan, con visita guiada por Santa Ana, el consabido *tour* desde Veracruz hasta la capital. En 53 se pierde 'La Mesilla' y, para cerrar en serio con broche de oro, entre diciembre del 61 y enero del 62 recibimos las visitas tripartitas que acompañaron al archiduque en su aventura transatlántica. Además, México no contó desde sus inicios con el reconocimiento internacional. Algunos, es verdad, llegaron pronto.¹⁸³ Pero los que más interesaban al

¹⁸¹Se trata de la *Ley de consolidación de valores reales*, que ordenaba la enajenación de todos los capitales correspondientes a las capellanías y obras pías.

¹⁸²En este mismo, firmado desde 1819 con España, se asentaban ya los límites territoriales.

¹⁸³Chile, Colombia y Perú, al estar en la misma situación, reconocieron antes que nadie la Independencia mexicana y mandaron inmediatamente a sus representantes. Estados Unidos que lo haría también por las mismas fechas (1823); mientras que Gran Bretaña y Francia no iniciaron tratos sino hasta su ruptura con España. Así, las noticias del fusilamiento de Turbide, junto con la importancia que empezaba a cobrar el comercio británico y la simpatía del gobierno de Canning para con los países americanos, trajo el reconocimiento inglés tan sólo un año más tarde. Con respecto a Francia, los tratos habían empezado desde 1824 sin mayores resultados debido a los lazos que ésta mantenía con la Santa Alianza. No obstante, en 1825 Murphy consigue el nombramiento de agentes comerciales en México; en el 26 se anuncia el permiso a los barcos nacionales para tocar puertos franceses y, para el 27, se firma un acuerdo comercial que acercaba al tan

gobierno mexicano (España y el Vaticano) se veían tan lejanos como, aunque esperamos que no sea así, la pacificación de Chiapas se ve por ahora.¹⁸⁴

Ya porque México heredó las rivalidades despertadas por la expansión española (cfr. Silvio Zavala en Torres Bodet, *et al.*, 1946), o porque las naciones americanas se tomaron el blanco de la colonización comercial e ideológica; lo cierto es que no se contó, como en Canadá, con el decidido apoyo de nación alguna que permitiera la consolidación de una nueva patria en cualesquiera de sus dos vertientes. Hubo veces, desde luego, en que aparecieron tropas y capitales extranjeros para acompañar a los propios. Juárez y Santa Ana, por ejemplo, los consiguieron con los de las barras y estrellas, y los conservadores no se cansaron nunca de llevar sus penas hasta el viejo continente. Sin embargo, aquello se obtuvo siempre a cuentagotas y con previa firma de alguna componenda (como los onerosos tratados McLane-Ocampo y Mon-Almonte) que independientemente de que se llevaran a la práctica o no, beneficiarían en lo sucesivo a la mesiánica potencia.

No es casual, con todo lo antedicho, que durante buen tiempo liberales y conservadores echaran tan de menos la bonanza y la calma novohispana. Según Alamán, la independencia era '[...] una inclinación tan natural en las naciones como en los individuos [...]'. Aunque no por ello dejó de lamentar que no hubiera sido implementada 'por la clase alta y media de la sociedad', ni, mucho menos, que 'las provincias más florecientes, no eran otra cosa que ruinas: el comercio, la minería, la industria, todo había sido destruido'. Y es de ahí, claro, de donde concluía que 'si la independencia no podía promoverse por otros medios, nunca hubiera debido intentarse, pues además de que por los que se emplearon nunca se habría llegado a efectuar, siendo ella materia de pura conveniencia, no podía esperarse ninguna mejora con respecto al estado de prosperidad en que el país estaba, comenzando por destruirlo.' (citado por de Gortari, en Noriega (ed.), 1992, pág. 170-3)

Así como Alamán, Mora pretendió mostrar también que 'Una revolución hecha por las masas, debía ser necesariamente desastrosa como lo fue [...]'. Y reconoció, al igual que su contraparte política, que '[...] la independencia si bien logró separar a la Nueva España de su metrópoli una faceta pernicioso y destructora es aún presencia viva pues [...] todo ha contribuido a la destrucción de un país que en tantos años, como desde entonces han pasado, no ha podido aún reponerse de las inmensas pérdidas que sufrió'. País que, finalmente, '[...] había llegado en aquella época al más alto grado de prosperidad que ha tenido nunca'. (ídem)

La pacificación era, sin duda, una condición ineludible para el progreso de la patria. Pero resultaría inexacto suponer que ésa era, o que en ella se veía, la única causa de la miseria nacional.

mendigado reconocimiento – aunque su obtención se prolongara hasta 1831 pues el gobierno ultraconservador (en Francia claro está) impidió que se llevaran a buen término las conversaciones.

¹⁸⁴El papa León XII – quien había mantenido una brevísima correspondencia con J. G. Victoria, en la que le llamaba *mi hijo dulce* y se compracaba por saber que el catolicismo seguía siendo la religión oficial– se mantuvo siempre del lado de España. Es por ello que México tuvo que esperar hasta su muerte para que el sucesor, Pío VII, otorgara, primero, los nombramientos de los obispos vacantes y, después, el reconocimiento de la Independencia en 1836. Casualmente fue otra defunción la que aceleró el proceso con la península. Esta vez sería Fernando VII quien, en su momento, lo condicionaba todo a que México coronara a su hermano Carlos. Así, tras su muerte y tras el reconocimiento del Vaticano, el tratado de paz sería firmado, por fin, en los finales del mismo año.

“México es hoy entre los pueblos civilizados” escribió Chevalier en 1863 “lo que se llama una nación no productora. [...] Tan completa nulidad no tiene su razón de ser sino en circunstancias pasajeras, porque en la naturaleza de las cosas está el que México represente un gran papel en la escena del mundo, para lo que bastaría que sus habitantes quisieran poner los medios y que estuvieran organizados convenientemente a fin de hacer valer los dones que la providencia les ha prodigado.” (en Luis González, 1986, pág. 39)

No es nueva; ni siquiera extraña, la lectura de Chevalier. Antes al contrario, la imagen de un suelo patrio paradisíaco fue habitual hasta bien entrado el XIX. Lo interesante, empero, es la conclusión. La idea de que eran lo mexicanos quienes se empeñaban en desaprovecharlo o, peor aún, en destruirlo: “lo que más aflige –decía Carlos María Bustamante– es recordar que los enemigos mayores de esta nación han sido sus propios hijos, sus desmoralizados hijos”. (citado por Escalante, op. cit., pág. 17)

Por momentos, parece que bastara con un mínimo de sentido común para derivar conclusiones de este tipo. Es decir, si se goza de una prodigiosa situación geográfica, de una gran variedad de climas y, por ende, de producciones, de amplísimas costas, de riquezas minerales; si, en fin, lo propio es el cuerno de la abundancia, entonces, la causa de la miseria debe buscarse en otros lados.

“Lo que es inadmisibile –dice Justo Sierra con respecto a la política económica implementada por Alvarán– es que, por medios arancelarios, se creen industrias que no tengan en la comarca protegida su materia prima; querer hacer de la República Mexicana un país manufacturero, sin vías de comunicación, sin combustible y sin fierro, sin población consumidora, era inútil.” (Sierra, op. cit., pág., 200) Quizá tuviera razón. Quizá la tuviera también Zareo cuando, allá por 1850, pedía hacer de nuevo el país en todas y cada una de sus circunstancias:

[...] háganse arreglos radicales en toda la máquina social; foméntense y empréndanse con los fondos públicos la apertura o mejora de los caminos y demás vías de comunicación, sin las cuales no puede haber ni agricultura ni verdadero comercio; promuévase a toda costa la inmigración extranjera; decretése algo con respecto a los terrenos baldos y dispóngase de ellos con equidad; aliéñense y protéjase las empresas agrícolas y mineras, fuentes primordiales de nuestra riqueza; arréglese como es debido la instrucción pública, primaria y secundaria, quitándole las trabas que tiene y los vicios del sistema colonial de que por desgracia se resisten aún en algunos puntos [...] corríjanse los defectos de la administración de justicia, puesto que sin ella, cuanto se diga de orden, de libertad, de garantías individuales, y aun de derechos políticos, no es más que una quimera; comiéncese a organizar una marina, que aunque reducida sirva para guardar nuestras costas y evitar el contrabando [...] corríjanse las demasías y los abusos de ciertas clases que han sido constantemente rémoras para el establecimiento de muchas mejoras útiles y convenientes; en fin, hágase efectiva la responsabilidad en los funcionarios y empleados de toda especie, para que pueda decirse que la moral es la base de nuestra política.” (citado por García Cantú, 1991, pág. 119-20)

Sin duda hacía falta eso y más. Sin embargo, pocas fueron las veces en que se intentó reconstruir el país desde lo material. No porque no lo creyeran necesario, sino porque, para hacerlo, se necesitaba...

2.2 Reinventar una patria

No olvidamos ni queremos olvidar el dulce título de mexicanos, aunque la venganza y la calumnia y todos los recortes de partido colmen nuestra existencia de maldiciones y amarguras.

Ponciano Arraiga

Supongo que si se toma en cuenta lo reciente de la emancipación política, resultaría entonces una perogrullada el venir a explicar aquí los porqués de que la "cosa común", la *re pública*, apareciera en el plano central decimonónico. Aunque, justo por ello, se vuelve igualmente comprensible lo precario, por no decir inexistente, de la cohesión nacional.

Según ha hecho notar Escalante, las guerras de independencia no derivaron en aquella centralización del poder que imaginaran Jovenel y Tocqueville. Antes al contrario, la primera "[...] había traído consigo una destrucción sin precedentes de los vínculos de autoridad y obediencia; no con Hidalgo y Morelos, sino con las innumerables gavillas de bandidos insurgentes e insurgentes bandidos, como Vicente Gómez, Albino García, Bernardo "Huacal", los Villagrán, los Osorno, y algunos de más nota después, como Giordano Guzmán", a los que nunca pudo ponerse en cintura. La segunda, la de Iturbide, porque se trató, finalmente, de una respuesta de los cuerpos privilegiados en contra de la modernización del Estado peninsular y, además, porque "[...] se llevó adelante entre negociaciones y asonadas, por un grupo de oficiales realistas: fue el producto de un ejército desleal que suplantó de hecho a la autoridad pública." (Escalante, op. cit. pág. 97-8)

Más tarde, vinieron los varios intentos de separación.¹⁸⁵ Y aunque formalmente se resolvieron de manera conveniente por la vía de un federalismo, después de todo, bastante bien recibido tanto por los liberales como por muchos conservadores,¹⁸⁶ éste mismo fue también una solución "profundamente oportunista", pues dependía de los caudillos regionales, a quienes mal podía someterse a un orden institucional rígido." (ibidem, pág. 103) De esta suerte, dada la debilidad de los gobiernos, su ruina económica, las inquestionables dificultades de control que supone una geografía como la nuestra y, sobre todo, la escasa popularidad de los proyectos políticos,¹⁸⁷es posible explicarse el que la vida pública dependiera, en adelante, de los poderes regionales.

¹⁸⁵Durante 1823 Guadalajara se declaró Estado Libre de Jalisco; mientras que Michoacán, San Luis Potosí, Querétaro, Zacatecas, Guanajuato, Oaxaca, Puebla, y Yucatán se proclamaron también en contra de la república central. "Pues con razón replicó el loro, escribía Lizardi, los Estados de Jalisco, Zacatecas, San Luis, Cajaca, Durango, Valladolid y todos los demás detestan esta clase de república pues no es otra cosa que una monarquía enmascarada." (citado por González Oropeza, en Noriega, 1992, págs. 417)

¹⁸⁶Según Alamán, "fueron los cuerpos municipales en su eripen el principio y la base de la libertad civil", y según Ignacio Ramírez, "el sistema municipal es la única institución que bajo todas las formas de gobierno escuda al individuo contra los caprichos de la autoridad." (Escalante, op. cit., pág. 103)

¹⁸⁷La construcción de un Estado moderno, dice él mismo, no estaba en el interés de nadie, salvo en el de la clase política, o de una parte de ella. Los pueblos, los hacendados, los militares, buscaban su espacio en alguna otra parte, en un orden que mantuviera sus privilegios y que aumentara su capacidad para obrar." (ibidem, pág. 99)

Los caciques, caudillos, hacendados, comandantes militares, "[...] todos los "notables" locales desarrollaron redes familiares muy sólidas, que trenzaban el comercio con la minería, con el poder militar, con la propiedad de la tierra... De hecho, las familias sustituyeron a casi todas las otras instituciones sociales que habían sido desmanteladas." (ibidem, pág. 101) Y claro, era con ellos con los que el Estado había que transar, pues ninguno, por lo innegable de su poder, estaba dispuesto a someterse a la autoridad central. "Habla por sí sola la respuesta de Albino García a una reconvencción de la Junta de Zitácuaro: 'La mui alta Junta?... no hai más soberano que Dios, ni más alturas que las de los montes, ni más juntas que las de los ríos.' (ibidem, pág. 98)

"[...] no es posible gobernar en estas condiciones, nadie obedece, a nadie puedo obligar a obedecer [...]" Esta vez, es Benito Juárez el que se quejaba allá por 1861. (citado por Brading, en Noriega, 1992, pág. 179) Y se entiende que lo hiciera. Se entiende, incluso, que para gobernar tuviera de convertirse en el dictador tan lleno 'facultades extraordinarias' que ya diagnosticaba Rabasa y que confirmarían, ahora, Sinkin y Ballard. (cfr. idem) Aunque se entiende, además, la imperiosa preocupación en la clase política por convocar a la unidad y a la creación de un carácter nacional, pues, como dijera el Nigromante, "Ante los anuncios de la desolación y ruina, nos quedan, en el desierto, las armas de la desesperación y el *patriotismo*". (ibidem, pág. 62)

El problema es que, junto con otras cosas, es justamente eso lo que faltaba:

"Al ver esta completa extinción del *espíritu público*, escribe Alamán, que ha hecho desaparecer toda idea de *carácter nacional*: no hallando en Méjico mejicanos, y contemplando á una nación que ha llegado de la infancia á la decrepitud, sin haber disfrutado más que un vislumbre de la lozania de la edad juvenil ni dado otras señales de vida que violentas convulsiones, parece que habría razón para reconocer con el gran Bolívar, que la independencia se ha comprado á costa de todos los bienes que la América española disfrutaba..." (citado por Escalante, op. cit., pág. 14)

"¿De qué sirve emitir opiniones de buena fe, -preguntaba Zarco- exponer lo que al país conviene, cuando *está muerto el espíritu público* y el pueblo y las clases acomodadas abandonan su suerte y la del país al acaso, a la casualidad...?" (citado por García Cantú, 1991, pág. 118) La respuesta es obvia. Lo que nos interesa es que se viera en este revivir el *espíritu público* la mejor posibilidad, ya que no en el escaso poder gubernamental, para transitar de la "anarquía" y el "caos" al verdadero estado de derecho que supone una vida libre y civilizada. Y es que, como bien lo sabe Monsiváis, el nacionalismo es eso a lo que se acude cuando se gana un partido de fútbol, pero, también, cuando lo que se necesita es reponerse de una crisis económica y social.¹⁸⁸

La fortaleza del dominio espiritual que gozaba el catolicismo, por ejemplo, ofrecía a los conservadores un argumento interesante en favor de los privilegios eclesiásticos: "[Queremos] conservar la religión católica -escribe Alamán-, porque creemos en ella, y porque aun cuando no la tuviésemos por divina, la consideramos como el *único lazo común que liga á todos los mejicanos*, cuando todos los demás han sido rotos, y como el *único* capaz de sostener a la raza hispano-americana, y que puede librarla de los grandes peligros á que está expuesta." (citado por Escalante, op. cit., pág. 142, énfasis añadido)

¹⁸⁸Obtenido de una entrevista como siempre, o como casi siempre, televisada; pero de la cual no conservo ni siquiera la fecha.

Años más tarde, para proclamarse frente al *Manifiesto a la Nación* de Juárez, *El Examen* de Guadalajara hizo un llamamiento de argumentación por demás similar: '¡A las armas todos los valientes, todos los buenos hijos de la iglesia y de la patria! ¿Quién no tiembla por el porvenir de nuestra desventurada patria, al ver sublevados contra ella a todos los pícaros, a todos los ladrones, a todos los asesinos, a todos aquellos entes viles y degradados, en suma, que hacen escarnio de esa fe adorable que nos legaron nuestros mayores, *único sostén de esa moribunda sociedad!*' El gobierno Guadalajara sería todavía más explícito: 'Y en verdad que andan enredos en la elección de semejantes medios. Comprenden que un socialismo práctico *extingue completamente el sentimiento de la patria*, y atacan por lo mismo el principio de la propiedad; atropellan la santidad del matrimonio, porque conocen que mientras subsista la santidad de ese vínculo no pueden transformar la sociedad en harén; nullifican el sacerdocio católico, *porque saben que su enseñanza sostiene la moral pública y privada*; apagan el fuego del santuario, porque comprenden que donde sofoca el humo del altar sólo quedan miasmas de los sepulcros.' (ambos citados por García Cantú, op. cit., pág. 170, énfasis nuestro)

Curiosamente o quizá no tanto, alguien como Altamirano, 'al Marat de los liberales', caería en una tesis parecida. Pero, ahora, con el fin de mostrar el 'espíritu nacionalista' que rodeaba al culto a Nuestra Señora de Guadalupe desde el siglo XVIII,¹⁸⁹ Y, en efecto, así había sido: 'Comenzando con el periodo de la Independencia, dice Lafaye, se observa un cambio en la imagen de la Guadalupe; de la protectora contra las epidemias que había sido, se convierte en la 'diosa de la victoria' y la libertad'. (Lafaye 1976 pág. 299) Así, el 'símbolo de nacionalidad' prontamente ascendió a 'capitana general' de las tropas de Hidalgo, terminó por cambiarle el nombre a nuestro primer presidente -de Felix Fernández a Guadalupe Victoria-, y recibió de manos de Guerrero en 1828 las banderas españolas capturadas. La 'deidad nacional' recibió siempre devociones y respeto por parte de todos los gobernantes de México; incluyendo a Maximiliano pero incluyendo, también, la exención del santuario al aplicarse las leyes de Reforma. 'Altamirano, sin embargo, no contento con valorar la significación histórica del culto, confesaba abiertamente que sólo cuando los mexicanos se agrupaban en la adoración de Nuestra Señora de Guadalupe se sentían iguales y unidos independientemente de su raza o su clase; tal era la realidad viva, todo lo demás era cuestión de teoría y de derecho. "Es la igualdad ante la virgen; es la idolatría nacional [...] y en último extremo, en los casos desesperados, el culto de la Virgen mexicana es el único vínculo que los une."' (Briding, op. cit. pág. 202)

Seguramente, en cada mexicano existe, como dijera él mismo, una dosis más o menos grande de Juan Diego. Y, de ahí, que la religión sirviera, y sirviera bien, para invocar a la unidad nacional. Aunque, como es obvio, ni los conservadores ni mucho menos los liberales, dejaron en eso su alegato.

Algunos, como Zarco, sin dejar de lamentar el que necesitaríamos del peligro para unimos, se habrían olvidado a veces de buscar la unidad por lo evidente que resulta su existencia en tiempos de guerra: 'En los mexicanos -escribió durante el 47- el primer

¹⁸⁹Se entenderá mucho mejor la invocación de Altamirano sino no se pasa por alto a su clérigo Liberal de *La Navidad en las montañas*. Tómese solamente como ejemplo la forma en la que el cura explica su propia misión y, por supuesto, la respuesta de Altamirano: '[...] debo invocar la religión de Jesús como causa, decla el prelado, para tener a la civilización y la virtud como resultado preciso [...]' 'Usted, contesta Altamirano, es un democrata verdadero.'

sentimiento es el de la *nacionalidad*, el de la independencia y por adversa que sea la fortuna, jamás se echarán en brazos extranjeros, ni llamarán un auxilio extraño.' (Zarco, citado por Cantú, 1991, pág. 138-9) Otros, asintiendo con Martí en que 'Quien dice unión económica, dice unión política', se habrían convencido por momentos de que 'La libertad de comercio ha dado ocupación, dignidad y *patriotismo* a muchos que antes carecían de todo ello.' (Martí, citado por García Cantú, 1991, pág. 153; Mora, 1941, pág. 139) Sin embargo, la nota común es la búsqueda por los valores y el 'alma' nacionales, pues lo que en el fondo querían, además de orden y progreso, era una nación; a expensas de lo que esto pudiera significar para cada uno.

'Queremos escribir Alamán en la profesión de te conservadora: la monarquía representativa; queremos la *unidad de la nación*; queremos el orden junto con la libertad política y civil; queremos la integridad del territorio mexicano; queremos, en fin, todas las promesas y garantías del Plan de Iguala, para asegurar en cimientos estables nuestra gloriosa independencia.' (en Luis González (comp.), 1987, pág. 129)

Para que se comprenda bien a bien el sentido de su querencia, no estaría del todo mal recordar aquí la tesis historiográfica de Alamán. El personaje central de la narración alamanista, es la nación. Pero la nación como un todo único e indivisible en el que cabe el progreso siempre y cuando quede asegurada la unidad y la continuidad. Con ello se entiende su pasión por las instituciones (la iglesia y el municipio en particular), ya que éstas permitían no sólo la continuidad sino el equilibrio de poderes. Y se entiende, asimismo, que encuentre en la Conquista la fecha de nacimiento de la nación mexicana:

'México escribió es un país en que todo cuanto existe trae su origen en aquella prodigiosa conquista... la conquista es el medio con que se estableció la civilización y la religión en ese país; y don Hernando Cortés fue el hombre extraordinario que la Providencia destinó para cumplir estos objetos.' (citado por Krauze, 1993, pág. 18)

Así, a pesar de su admiración por las culturas prehispánicas, Alamán admite que sería una exageración propia de almas ingenuas - aludiendo a Fray Servando Teresa de Mier y a Carlos María Bustamante - venir a creer que de allí salió algo parecido a la unidad. De la Conquista, en cambio, se derivan, por un lado, los mismos usos y costumbres, lenguaje, legislación y orden político, civil y religioso, 'que persistirán, a decir de Mora, mientras exista esta nación'. (Quintanilla, en Noriega (ed.), op. cit. pág. 379) Por el otro, Cortés, el fundador ineludible, consigue también el establecimiento del municipio toda vez que 'dejaba subsistir el gobierno local a que estaban los pueblos acostumbrados.' (idem)

No era la independencia, empero, lo que a Alamán le dolía, sino la forma en que se fue dando: primero a lo Hidalgo¹⁹⁰ y, después, porque si bien Iturbide había logrado la separación 'civilizada' con el Plan de Iguala, lo que vino tras la caída del imperio fue el

¹⁹⁰ [...] y continuó por toda la noche y días siguientes el saqueo general de las tiendas y casas de los europeos de la ciudad, más despiadadamente que lo hubiera podido hacer un ejército extranjero' [...] Alumbaban la triste escena en aquella funesta noche, multitud de teas ú ocotes, mientras que no se oían más que los golpes con que echaban abajo las puertas, y los feroces alaridos del populacho que aplaudía viéndolas caer, y se arrojaba como en triunfo de sacar objetos de comercio, muebles, ropa de uso y toda clase de cosas... ' Yo vi toda esta escena desde un balcón situado sobre la tienda misma a cuya puerta se presentaba...' (Alamán, citado por García Cantú, 1991, pág. 58-9)

'aspirantismo' y la lucha por el botín que protagonizaron los caciques, partidos, caudillos y miembros del ejército. De ahí que, en su opinión, el Acta Constitutiva de 1824 '[...] tuvo por objeto dividir lo estaba unido y hacer naciones diversas de lo que era y debía ser una sola.' (idem)

Con la salvedad de Carlos María Bustamante (cfr. 1823), entre los liberales de la primera mitad del XIX la imagen de la guerra de independencia tampoco quedaba del todo clara, como quedaría más tarde, en su carácter fundacional. Había servido, es cierto, para consolidar la separación y, sin embargo, no por ello dejaban de criticar fuertemente a la insurgencia por su excesiva popularidad y su falta de visión doctrinal: 'Llego hasta lo sumo - escribió Mora - Hidalgo se abandonó enteramente a lo que dicesen las circunstancias... jamás se tomó el trabajo, y acaso ni lo reputó necesario, de calcular el resultado de sus operaciones ni estableció regla alguna que le sistemase...'. 'Es evidente - diría ahora Zavala- que este célebre corifeo no hizo otra cosa que poner una bandera con la imagen de Guadalupe y correr de ciudad en ciudad con sus gentes sin haber indicado siquiera qué forma de gobierno quería establecer'. Ni siquiera Fray Servando se pudo quitar esta imagen: 'Hidalgo no fue un santo ni santa la obra que emprendió... jamás un abismo semejante de males y crímenes me arrancaría demasiados panegíricos.' (todos citados por Krauze, 1993, pág. 15-6) Por supuesto, tampoco el pasado indio les parecía digno de alabanza, pues, a decir de Mora, sus '[...] hábitos sociales estuvieron por muchos años en entera divergencia y seuestración del resto del mundo civilizado.' Es por ello, que presumieron en Cortés al fundador de México. Pero, también, que llegaron a admitir que '[...] todavía es demasiado reciente la existencia de México como nación para que los rasgos que hayan de determinarlo adquieran la estabilidad necesaria, y puedan ser conocidos y marcados como tales [...]' (Mora, citado por de Gortari, pág. 175)

Ya con la generación de Ignacio Ramírez y Altamirano, la idea de la unidad nacional sirvió para de nuevo fundamentar el nacimiento de la patria, aunque ya no con don Hernando Cortés sino con el movimiento iniciado por el ensotinado de Dolores: 'Si nos encaprichamos en ser aztecas puros - juzgaba Ramírez - terminaremos por el triunfo de una sola raza, para adornar con los cráneos de las otras el templo del Marte americano; si nos empeticamos en ser españoles, nos precipitaremos en el abismo de la reconquista... Sólo queda, en la fusión de las partes, el espíritu de la independencia para fundar la nación.' (Citado por García Cantú, 1991, pág. 109, énfasis nuestro) Así, olvidando los pesares de la guerra o haciéndolos aparecer como los inevitables acompañantes de cualquier alumbramiento, la historia liberal evocaba en el cura al único y definitivo 'Padre de la Patria', al 'mexicano supremo de la historia'. '¿De dónde venimos?, ¿a dónde vamos?' - se preguntó Ramírez- nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo, y nacimos luchando, como nuestro padre, por los símbolos de la emancipación y como él luchando por la santa causa desapareceremos de sobre la tierra.' (idem, pág. 109)

No obstante, según lo ha mostrado Brading, este empeño de los liberales por la 'edificación nacional' no debe leerse como una apelación al nacionalismo, sino, más bien, como un cambio cardinal en el significado del término 'patria'. Cambio que, por un lado, redefine a '[...] la vieja patria criolla como una república federal, heredera no del Anáhuac o de la Nueva España, sino de la Revolución francesa y de la Insurgencia de 1810.' (Brading, op. cit. pág. 180) Por el otro y completamente vinculado al anterior, supone una innovación ideológica que establece una cierta relación entre el liberalismo y el republicanismo clásico.

Esto es, que aún predicando claramente 'el evangelio de Adam Smith' y las doctrinas del *laissez-faire*, o justamente por ello, los liberales hubieron de buscar en otra retórica pública la justificación para exclamar: ¡A las armas oh pueblo! ¡El enemigo! Dios y la patria nos lo mandan. ¡Guerra! Y es que, claro está, el interés propio no servía para ello. (Ramírez, citado por García Cantú, op. cit. pág. 90) 191

Influídos por Michelet, Quinet y Victor Hugo, los radicales buscaron la creación de una religión cívica que celebrara a *la patria* como el dios inmortal que vivió en ella Michelet. Religión que, por supuesto, se viera acompañada también de su "[...] panteón de santos, su calendario de fiestas y sus edificios cívicos adornados de estatuas." (Brading, op. cit., pág. 191) De ahí que Altamirano declarara que "los apóstoles del culto de la patria, al contrario de los apóstoles de la religión, deben morir combatiendo", que se presentara a sí mismo "como un humilde apóstol del culto de la patria" y que saludara en Juárez al "gran sacerdote de la República [...] nuestro inmortal presidente [...] el segundo padre de la Independencia mexicana." (ibidem, pág. 192) Así, el patriotismo liberal fue la versión mexicana del republicanismo clásico. Y aunque no devino en una especie de nacionalismo jacobino, lo cierto es que dirigió buena parte, sino es que toda la obra educativa y cultural -en particular la de Altamirano- con la idea de "crear un carácter nacional", porque "Aquí en México [...] todavía no nos hemos atrevido todos a dar el pito de Dolores en todas materias." (Altamirano, citado ibidem, pág. 192) Y sí con ello no se entiende la fisonomía del Paseo de la Reforma, entonces poco queda ya por hacer.

En el fondo, es bastante claro el intento de la élite política. Invocar a la unidad nacional serviría para consolidar un orden, para implementar los pactos y compromisos inexistentes.

"[...] hemos ensayado, como sistemas de gobierno, - escribían Alberto Santa Fe y Manuel Serdán en la *Ley del Pueblo*- el imperio y la república, la república unitaria y la república federal, el sistema dictatorial y el sistema democrático, sin conseguir establecer la paz... los hombres han ocupado el lugar de las leyes, y si los hombres ni las leyes han podido establecer algo que merezca llamarse gobierno, y que tenga la solidez y la estabilidad que tiene siempre lo que es justo..." (citado por García Cantú, op. cit. pag. 72)

Y de eso se trataba, justamente de eso.

191-Para captar la originalidad de esa maniobra ideológica debe recordarse que ya en el siglo XVII ciertos intelectuales criollos tales como Carlos Sigüenza y Góngora habían escrito para defender y exaltar su patria mexicana, fundadas sobre las glorias de Tenochtitlan y protegida por Nuestra Señora de Guadalupe. Además, durante la insurgencia, Fray Servando Teresa de Mier y Carlos María Bustamante transformaron efectivamente el patriotismo criollo en un nacionalismo mexicano inequívoco en el que Cuauhtémoc y Moctezuma figuraban junto a Hidalgo y Morelos como héroes nacionales que habían luchado por liberar a la nación mexicana de su enemigo español. [...] Nada de esto era del agrado de la primera generación de liberales mexicanos, puesto que tanto Lorenzo de Zavala como José María Mora criticaron acerbadamente la insurgencia por sus excesos populares y su vaguedad doctrinal, rechazando a Bustamante como a un entusiasta falto de inteligencia. [...] Para cualquiera que esté familiarizado con esa insinuación antitética en el nacionalismo insurgente y en el liberalismo mexicano, resulta sorprendente ver a Ramírez y a Altamirano definiendo el movimiento de 1810 como la fundación de la patria radical."

2.3 Modernidad y nación: una segunda aproximación

El que la clase política sintiera a tal grado la decepción por el estado de la patria, es algo que puede entenderse fácilmente si se toma en cuenta lo que significa despertar de un ‘hermoso’ sueño para caer en la realidad de una crisis, como todas, sin precedentes. Baste si no, con que el lector recuerde el amanecer de muchos compatriotas después del salineto. No obstante, como dice y dice bien Fernando Escalante, lo llamativo no es la decepción por sí misma, sino el apareamiento del aspecto de la patria con el ‘reinado del desorden y de la *inmoralidad*’ que según Juárez se había consolidado y que, asimismo, le sería imputado a su régimen cuando los conservadores mandaron llamar a Maximiliano para que lo resolviera. (citado por Escalante, op. cit. pág. 16) Épocas fatales, extinciones del espíritu público, anarquía, desmoralización, el diablo, el ‘signo maldito’ que, a decir de Silíceo, ‘nos persigue y [...] nos hace víctimas del robo, del pillaje, de la prostitución y de la inmoralidad’, o lo que se quiera, habían hecho de esta tierra el lugar del desencanto. ‘Todo, todo lo hemos perdido menos el honor, porque éste hace largo tiempo que nos dejó’, dijo alguna vez José Fernando Ramírez. Pero no fue el primero ni, con mucho, el único. (ibídem pág. 17)

La inmoralidad de lo propio, empero, no aparecería sino se tuviese algo, otra moral, que permitiera verlo así. Y es que, ‘Después de todo, el término ‘irregularidad’ tiene sentido sólo si disponemos de una regla.’ (Feyerabend, 1970, pág. 95) De esta suerte, la escala de medición la implantaría el modelo francés para todos, la España colonial para los conservadores y la democracia estadounidense para los liberales. O, más bien, la fantasía inamovible de lo que las tierras ya no tan lejanas como extranjeras seguramente estaban viviendo. Y si se le trata como fantasía es porque ‘sobra decir que a duras penas podían unos pocos conocer con alguna certeza lo ocurría más allá del mar, o al norte de la frontera. Pero estaban, en cambio, los libros, los entusiasmados informes de los viajeros, las creaciones filosóficas y, sobre todo, la necesidad de que la ‘civilización’ existiera en alguna parte.’ (Escalante, op. cit. pág. 17-8)

Siendo así, y supongamos que así era, este apareamiento entre lo inmoral y el desconsuelo nos permite reinterpretar lo que recién hemos dicho acerca de la búsqueda por la unidad nacional. Según dice Ward en las reflexiones finales de su viaje,

‘Es difícil concebir un país menos preparado que México en 1824 para la transición del despotismo a la democracia. Los principios que sirven de base al presente gobierno inicialmente no fueron bien apreciados, ni, por lo general, comprendidos; sin embargo, debido sólo a la fuerza de las circunstancias, han arraigado y han penetrado ya tan profundamente en el suelo, que difícilmente podrán ser arrancados.’ (1827, pag. 197)

Naturalmente, la élite política compartió con Ward esta idea de que en México había ‘[...] un choque continuo entre las doctrinas que se profesan, las instituciones que se adoptan, los principios que se establecen; y entre los abusos que se santifican, las costumbres que dominan, derechos semif feudales que se respetan...’. (Lorenzo de Zavala, citado por Escalante, pág. 19) Es más, Juárez parecía coincidir por completo con él cuando afirmaba que ‘[...] ninguna Constitución, ni aun venida del cielo con el sello de la

perfección estampado en ella, podría de inmediato desarraigar los vicios engendrados por tres siglos de sumisión, ni dar el sentimiento de hombres libres a quienes, hasta ayer mismo, desconocían incluso el nombre de libertad."¹⁹² (Ward, op. cit., pág. 203) Sin embargo, lo interesante es que mientras el primero aseguraba que "Su arraigo en el país [el de los principios que sustentan al gobierno] no está fundado en la difusión general de conocimientos ni en lo que podría llamarse *patriotismo teórico*; descansa en una base aún *más segura*: las pasiones e intereses de las clases *más influyentes* de los habitantes". (idem.) para el segundo, ya se trataba de "...sostener ese Código sagrado cooperando con el desarrollo de los principios humanitarios que contiene, a fin de que eche raíces profundas en el corazón de los mexicanos..." (citado por Krauze y Zerón, 1993, pág. 26)

Es decir, que lo suyo no era sólo un intento por reanimar el espíritu público, así en abstracto, sino la necesidad por implementar una relación entre las costumbres y las ideas e instituciones políticas porque, a juicio del doctor Mora

"De aquí resulta que en México no haya ningún orden establecido: no el antiguo, porque sus principios están ya desvirtuados y medio destruidos los intereses que lo apoyaban; no el nuevo, porque aunque las doctrinas en que se funda y los deseos que de ellas se excitan son ya comunísimas en el país, todavía no se ha acertado con los medios de combinarlas con los restos del antiguo sistema, o de hacerlos desaparecer: en suma, no se puede volver atrás ni caminar adelante sino con grande dificultad." (citado por Escalante, op. cit., pág. 100)

Desde luego, ya se sabe la receta de Mora: "[...] revoluciones mentales que se extiendan a toda la sociedad, y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo". (citado por de Gortari, op. cit. pág. 175) La de los conservadores, por su parte, si bien dio en sentido contrario, partía de la misma premisa. Es decir, que si había que "acomodar las instituciones políticas al estado de cosas, y no pretender que las cosas se amolden a las instituciones" era porque (citado por Escalante, op. cit. pág. 190)

"No teniendo en cuenta las diferencias de origen, de religión y de historia, no considerándose que nuestra unidad social, política y religiosa *nos aconsejaba la forma monárquica de gobierno*, como a ellos [EE.UU.] su diversidad de cultos, de pueblos y de idiomas, la forma republicana y la confederación federal, creímos que el camino más pronto para asegurar la libertad política, era arrojarnos a en brazos de los Estados Unidos, imitar servilmente sus instituciones y seguir exactamente sus perdidos corrajes. [...] Creemos que con lo presente [i.e., las instituciones republicanas] caminamos no sólo a la ruina, a la demoralización, a la anarquía, sino a la disolución completa de la nación, a la pérdida de nuestro territorio, de nuestro nombre, de nuestra independencia." (Alarín, en González y González, 1986, pág. 127-8) ¹⁹³

Así las cosas, todo parece indicar que la modernización estuvo de siempre vinculada al concepto de nación. El nacionalismo, dice Fuentes, "Nace para sustituir lazos perdidos o imponerse a lazos antiguos que la modernidad considera arcaicos. Nace, en consecuencia, como parte de un proyecto de modernidad, a fin de darle cohesión y velocidad. Y nace,

¹⁹²[...] una sociedad como la nuestra -decía Juárez- que ha tenido la desgracia de pasar por una larga serie de años de revueltas intestinas, se ve plagada de vicios, cuyas raíces profundas no pueden extirparse en un solo día, ni con una sola medida" (citado por Luis González y González, 1986, pág. 28)

¹⁹³Para una mucho mejor exposición acerca de este punto, revélese Escalante, op. cit. pág. 190.

siguiendo a Berlín, para dar respuesta a estas heridas infligidas a la sociedad.' (1994, pág. 82)

En buena medida tiene razón, pues es cierto que se dio una búsqueda por la unidad civil a cambio de la religiosa y que, a juicio de Mora, 'En un pueblo en que se confunden los deberes sociales con los religiosos es casi imposible establecer las bases de la moral pública.' (Mora, 1941, pág., 152) Sin embargo, la relación no puede establecerse tan fácilmente mediante esta vía, por la sencilla razón de que la aparición de los movimientos nacionalistas europeos es claramente tardía con respecto a la modernidad.

En América, en cambio, la modernidad y el nacionalismo son, por así decirlo, simultáneos. Hacia fines del siglo XVIII, las ideas ilustradas (vgr. igualdad, libertad) permitieron consolidar la metáfora criolla en un verdadero proyecto de emancipación. Pero hay más, durante todo el XIX las ideas modernas irán convirtiéndose en la ética directriz de los asuntos públicos; es decir, se tradujeron a programa político: '...se demostrará, en fin, - dice Juárez en el *Manifiesto a la Nación* - que el programa de lo que se intituló partido liberal de la República [...] [es] el símbolo de la *razón*, del orden, de la justicia y de la *civilización*, a la vez que la expresión franca y genuina de las necesidades de la sociedad.' (citado por García Cantú, 1991, pág. 167, énfasis añadido) Desde luego, no fue el único:

'Desde aquí el partido progresista ha levantado su bandera y no la abandonará jamás, porque tiene fe en sus principios, porque es el partido del *porvenir*...' (ibidem, pág. 68.)

Ahora es Zarco al proclamarse con respecto a la constitución, y es esta traducción a programa político, la que nos permite suponer que no se trata tan sólo de que la idea de nación tenga un cierto vínculo con la modernidad, sino que le confiere, incluso, una muy característica dimensión pragmática o, para ponerlo al fin en términos psicológicos: la idea de nación sirve como aquello "públicamente valorado como real"¹⁹⁴ que constituye el marco de referencia para la "inserción simbólica" (re-presentación o re-conocimiento) de lo "desconocido cognoscible". (cfr. Fernández Christlieb, 1994, pág. 161 y ss.)¹⁹⁵

Creo se sobreentiende que la representación a la que estamos refiriendo surge al interior de un grupo en particular y, asimismo, que el proyecto modernizador configuraba de una u otra forma las identidades grupales desde el momento en que se presentaba como el rasgo característico de la interpretación que la clase política ofrecían del estado de la patria. Y es que, si bien es cierto que muchas de las nociones modernas sustentaban buena parte de las psiques colectivas de grupos alternos,¹⁹⁶ no lo será menos que las disputas políticas decimonónicas proporcionan una fuente ineludible cuando lo que se pretende es una distinción en términos morales; donde por moral entendemos aquello que convoca a una visión compartida de la realidad. Por otro lado, los vínculos establecidos entre modernidad y nación ofrecían a la élite política una cierta ubicación sociocultural y socioeconómica dado el bagaje cultural que les era propio; lo que, sin lugar a dudas, avala

¹⁹⁴Supongo que, a estas alturas del texto, estará en claro el hecho de que la idea de nación estaba lo suficientemente arraigada como para ser considerada bajo este rubro.

¹⁹⁵Estamos utilizando, como guía, la reconstrucción que Ibanéz hace del concepto de 'representación social' (cfr., 1994) Y, justamente por ello, es que el lector encontrará una franca pretensión de aludir los elementos mencionados en el texto.

¹⁹⁶Como veremos más adelante, esto mismo forma parte de la dimensión pragmática que le es propia al proceso de construcción de la realidad por la vía de las representaciones sociales.

la certera asunción de Tomás Ibañez: "Si el nuevo objeto que ha aparecido en el campo social es susceptible de favorecer los intereses del grupo, éste se mostrará mucho más receptivo y el proceso de acomodación puede superar el proceso de asimilación." (Ibañez, 1994, pág. 189)

Esto último, puede verse con mayor claridad si se atiende, por ejemplo, a las versiones históricas que fueron generando cada uno de los grupos políticos que rigieron los destinos del país entre 1810 y 1867. Muy al principio, las versiones que van de Sigüenza y Góngora, pasando por Hidalgo, Morelos y compañía, hasta desembocar en Bustamante y fray Servando Teresa de Mier, son construidas al partir de un cierto esencialismo histórico. Es decir, que se acepta una continuidad entre el México prehispánico y el México moderno que permite la idea de la reobstrucción de la libertad y la independencia. (cfr. Paz, 1987.) Tiempo después, las nuevas versiones historiográficas irán estableciendo un nacimiento de la patria. Ya sea la conquista, para Alamán, Zavala y Mora, o bien, la Independencia para Ramírez y Altamirano. Así, al evocar el "nacimiento de la patria", se está evocando, también, aquello que hemos considerado esbozo fundamental de la modernidad: el progreso,¹⁹⁷ por la sencilla razón de que es al partir de un punto en que México consigue entrar, no tan de lleno, a su período civilizado. Según Alamán:

"[...] nuestra Independencia fue un hecho grande y glorioso, un hecho necesario e inevitable además; porque cuando remos y proximias situados a tal distancia de la metrópoli llegan a cierto grado de desarrollo y crecimiento, cuando la prosperidad y crecimiento, y la cultura han creado intereses y capacidades para gobernar un país, entonces conviene desatar los lazos que unen a las naciones jóvenes con las más adelantadas y antiguas, que, como madres, les dieron educación y fuerza, iniciándolas en la vida de la civilización." (en González y González, pág. 126)

Y, según Zareco:

"Las revoluciones de México significan que la dominación española dejó tras sí pérfomos deletéreos que no podían extirparse en un día, que la independencia de las colonias españolas fue sólo el principio de una lucha que tenía que ser larga contra el fanatismo, contra la ignorancia, contra las preocupaciones, contra los errores que habían tenido para perpetuar la servidumbre. Las revoluciones de México significan, en fin, el esfuerzo constante de un pueblo por afinar su independencia, por afianzar la libertad, por marchar en la vía del progreso, teniendo que reprimir a una minoría turbulenta, empeñada en conservar todos los abusos, todos los privilegios que esclavizaban a la sociedad." (citado por García Cantú, op. cit., pag. 144)

El concepto de progreso o civilización le consentía a la clase política suponerse a la vanguardia de la nación ("Nosotros, dijo alguna vez Altamirano, obreros de progreso y de regeneración"). Pero, asimismo, nos permite ver tanto las incidencias de la modernidad en el concepto de nación como la viceversa. Es decir, que al ser estructurada la modernidad desde una perspectiva evidentemente política, se pierden buena parte de los contenidos originales, se transgrede la organización de los mismos y, finalmente, se modifica también el concepto de nación, al grado en que se concebía la existencia de algo así como la "nación moderna" o civilizada; lo cual, de nuevo en palabras de Ibañez, no significa otra cosa sino

¹⁹⁷ "El progreso necesitaba un Colón, escribió alguna vez Ramírez, y ese fue Humboldt [...] el conquistador, el misionero de la filosofía." (citado por Brading, op. cit. pag. 190)

que 'La representación social es, a la vez, *pensamiento constituido y pensamiento constituyente*.' (ibidem, pág. 175)

La puesta en marcha de la economía siguió siendo por mucho tiempo una cuenta pendiente de la administración pública, pues no sólo la guerra de Independencia había producido secuelas paralizantes sino, aun más, se venían arrastrando los rezagos que la política comercial de la corona trajo en consecuencia. Había que superar de la 'barbarie industrial'; aunque, a diferencia suma de lo que el Porfiriato consiguió, la modernización tecnológica y comercial adelantó poco durante la República Restaurada y, mucho menos durante los años que le precedieron. Apenas si se establecieron una media docena de fábricas dadas a producir lo que la península nunca permitió (cría de gusanos de Seda, fábricas de hilados y tejidos de algodón, de papel, de velas de cebo, tabaco, etc.). Los capitales extranjeros, como era de esperarse, se mantuvieron al margen de invertir en una patria de la que se sabían sus riquezas, pero, también, las condiciones políticas que prevalecieron por más de cincuenta años. En minería se adelantó poco, y casi nada en la agricultura, pues siguió siendo, básicamente, de autoconsumo.

Sin embargo, esa fe infinita que depositaron los gobiernos de Juárez y Lerdo en la modernización de las vías de comunicación no puede, ni debe, pasarse desapercibida. Entre 1867 y 1876 se tendieron más de 7,000 kilómetros de líneas telegráficas, se establecieron los servicios de diligencias en las ciudades de mayor importancia, se restauraron caminos y se abrieron muchos otros y se logró, finalmente, conectar la vía ferroviaria entre México y Veracruz. Aquello tenía, por supuesto, evidentes motivos económicos y militares. Aunque también los tuvo en términos claramente ideológicos, a grado tal que resolvería 'todas las cuestiones políticas, sociales y económicas que no habían podido resolver la abnegación y la sangre de dos generaciones'. (citado por González y González, 1986, pág. 30)

En el fondo, no andaban tan errados, pues la cercanía que pueda establecerse entre las capitales y aquellos sitios tan alejados de su resplandor, es una forma más de llevar, no solamente noticias, cargamentos y tropas, sino conciencias:

'He procurado, decía Toribio Esquivel Obregon, dar una idea de lo que era León por los años 1870 a 1880 antes de que se borren las huellas de la antigua población, porque va a ocurrir una transformación completa al contacto con el ferrocarril. Antes de esa época, el aislamiento casi completo hizo que se conservaran intactas las costumbres y los edificios y las cosas de la época colonial, apenas si la Iseforma, que obró una transformación tan completa en el dominio político y económico, trajo algún cambio en León, pues casualmente aquí había pocas propiedades en manos muertas y el distrito entero continuó por su antigua marcha. [...] Por una rara coincidencia la ciudad y yo salimos a la vez de nuestra infancia. Comienza, pues, la juventud, sólo que León gozará de ella por muchos años después que yo habré pasado la última etapa de la vida. Partimos en el mismo tren; yo para bajarme en la estación más próxima, la ciudad seguirá su larga carrera sin acordarse de los que con ella comenzaron el viaje.' (1992, pág., 19)

Lo que, finalmente, no hace más que corroborar el acierto de Bartra: '[...] la política y la economía son manifestaciones, a veces perversas, de la cultura misma.' (Bartra, 1993, pág. 14)

Todo lo dicho hasta aquí podría resumirse en lo que Octavio Paz había escrito mucho antes de que a nosotros se nos ocurriera:

'En la segunda mitad del siglo XVIII las nuevas ideas penetraron, lentamente y con timidez, en España y en sus posesiones ultramarinas. En la lengua española tenemos una palabra que expresa

muy bien la índole de este movimiento, su inspiración original y su limitación: *européizar*. La renovación del mundo hispánico, su modernización, no podía brotar de principios propios y elaborados por nosotros sino de la adopción de ideas ajenas, las de la ilustración europea. De ahí que "européizar" haya sido empleado como sinónimo de modernizar; años después apareció otra palabra con el mismo significado: *americanizar*. Durante todo el siglo XIX, lo mismo en la península ibérica que en América Latina, las minorías ilustradas intentaron por distintos medios, muchos de ellos violentos, cambiar a nuestros países, dar el salto hacia la modernidad. Por esto la palabra revolución fue también sinónimo de modernización. Nuestras puerras de *independencia* pueden y deben verse desde esta perspectiva: su objetivo no era solo la separación de España sino, mediante un salto revolucionario, *transformar a los nuevos países en naciones realmente modernas.*" (Paz, 1987, pág. 467, las bastardillas son nuestras)

Sin duda acierta en lo esencial. Sin embargo, hay algo que no dice: si revolución fue sinónimo de modernización, modernización lo fue también de civilización. Y si aquello ocurrió es, básicamente, porque aunque la nación, como concepto, permite reestructurar a la modernidad, resulta, asimismo, un término lo suficientemente amplio y abstracto como para impedir que funcionara a manera de centro figurativo. Es por ello, que, según creemos, el núcleo figurativo venga a ser representado por la noción de ciudadanos.

"Los indígenas nada saben, y sólo sirven de labradores o de soldados; los que de entre ellos se levantan sobre su clase, forman excepciones mareaídas. Sus recuerdos están en contradicción con lo presente, sus costumbres son humildes, sus necesidades, escasas; sus idiomas producen arribamiento. Ellos tropiezan a diario con magníficos edificios, pero tienen la costumbre de no habitar sino en chozas donde no hay un rincón para la más líbera comodidad; pasan por la puerta de los teatros y no saben lo que brilla en la escena; el lujo de los paradores, en las casas de los modistas y en las perfumerías, no es para sus mujeres; no sospechan que pudieran caminar en los coches que suelen atropellarlos; los prodigios del arte y de la ciencia les son incomprensibles y les parecen monstruosos, rompen el alambre telegráfico para ver salir la palabra; en los periódicos no descubren sino viñetas; el ferrocarril y los grandes buques les causan miedo; en las elecciones ven una especie de leña; han llegado a tal postulación, que pasarían por animales desconocidos para sus emperadores y caciques si éstos se escapasen de la tumba; para contar con ellos como ciudadanos hemos de comenzar por hacerlos hombres. [...] Tenemos instituciones, republicanas y no tenemos ciudadanos, porque ni siquiera tenemos hombres..." (citado por García Cantú, pág. 96)

Aquello lo escribió Ramírez, olvidándose quizá que alguna vez dijo también: "En ser indio mi vanidad se funda". Pero podría haber sido cualquiera.

Dicho sea de paso, esto supone una transgresión importante dada su asunción de fundamentar en lo popular¹⁹⁸ el régimen político:

"[...] como lo dice en un libro anónimo Recalaferte, uno de los adversarios liberales de Irujo, es la presión física de la "chusma más abyecta", de la "indecente plebe", la que dobla al Congreso. Pero en el mismo libro, el mismo autor, después de mencionar 72 firmante de una proclama, pertenecientes esta vez a las élites, no duda en afirmar que "firman en nombre del pueblo". (Guerra, 1992, pág. 363)

El problema, que parece insalvable, no lo es tanto. Así como el concepto de nación es lo suficientemente abstracto como para impedir su objetivación, el de pueblo tiene la ventaja de serlo también, pero, asimismo, puede encontrar un claro referente:

¹⁹⁸Si bien la idea de opinión pública como lugar en donde se legitima el gobierno no era aceptada de muy buena gana por la primera generación de liberales (mucho menos por los conservadores), ya para estas alturas estaba claro que el ello recidían los poderes de la nación.

'...esa pobre gente - escribió Zarco - son el pueblo inteligente y moderado de México, el pueblo que se mantiene de su trabajo, el que desoye las perfidas instigaciones de los autores de asonadas, y en las épocas más difíciles de transición da un ejemplo de buen juicio no abandonando el taller o el arado, ¡ése pueblo es el que cultiva los campos, el que da impulso al comercio, el que es verdaderamente productivo, el que conserva muchas veces el orden, el que en la capital abandonada por el ejército y el gobierno, inerme y sin jefes, luchaba contra las huestes invasoras!' (citado por García Cantú, pág. 121)

Partiendo de ello, se puede decir con toda tranquilidad, como dijera Juárez muy a lo Rousseau: 'Yo no reconozco otra fuente de poder más que la opinión pública', porque, a fin de cuentas, la opinión pública era casi invisible siempre y cuando no le diera por invadir las plazas. Y, es más, cuando lo hacía, siempre quedaba el recurso de apelar a que eso no era la 'verdadera opinión pública.' En breve, la noción de pueblo sirve para asumir que se tiene la representación legítima o que, como lo hicieran los firmantes del Plan de Ayutla: 'Si la mayoría de la nación juzgare conveniente que se hagan algunas modificaciones a este plan, los que suscriben protestan acatar en todo tiempo su voluntad soberana.' (en González, y González, pág. 148)

En la práctica la cosa era muy distinta. Por una lado, nadie tenía en la bolsa el pacto del que se deriva la legitimidad de la representación. Por el otro, tampoco se contaba con la fuerza armada como para obligar al pueblo, ya materializado, a someterse al orden estatal:

'Los militares jamás estudian un plan, ni ven si es justo o injusto, ni si hay e no motivo para desconocer al gobierno que existe; sino que se deciden por alguno de estos motivos: o por que el gobierno actual no les ha hecho un favor que solicitaban, o porque en su concepto les ha hecho un agravio, o porque las escaseces del erario, originadas por las continuas revoluciones, no permiten que se les paguen sus sueldos íntegros; o, finalmente, porque los pronunciamientos les dan más.' (el gallo pitagórico, en González y González, pag. 117)

De nuevo, la receta obvia:

'Esas masas organizadas - dice Lorenzo de Zavala - que obran bajo cierta disciplina y con orden; armadas, vestidas y como separadas de los demás ciudadanos, es necesario que sea por mucho tiempo los árbitros de la suerte de un país pobre, poco civilizado, y en donde las resistencias a la fuerza y a la opresión no han llegado a ser el resultado de una *educación civil*, fruto de muchos años de libertad.' (citado por Escalante, pág. 172-3)

Así, aunque '[...] por vulgo - como dijera Zarco - no se entiende las clases pobres, los indígenas sólo por indígenas, los hombres que viven de su trabajo, sino los ignorantes, los fanáticos, los tímidos, los inconsecuentes. Y si hay vulgo con mitras y canongias, lo hay con dinero, lo hay entre los propietarios...' (citado por García Cantú, 1991, pág. 121) Y aunque, al decirlo, rompía definitivamente con cualquier distinción de clases; lo cierto, es que establecía otra distinción importantísima: entre 'las clases que se educan y las que permanecen en la ignorancia'. (Brading, op. cit. pág. 186)

Para modernizar, había que la llevar manos a la obra. Y en la obra lo que faltaban eran ciudadanos, creyentes de un nuevo rol colectivo. Construcción de ciudadanos, decimos aunque nos repitamos, hacer gente de los seres que poblaban este territorio viejo y recién estrenado, construir lo que no se tiene con lo que sí se tiene era lo mínimo para

cimentar la gentilidad. Civilizarse, finalmente, para devenir en esa especie nueva: los *europoides*.¹⁹⁹

2.4 *Les hommes sans génie*

Hace algunos días, mientras Manuel Felguerez explicaba las razones que le habían llevado al muralismo, soltó una opinión de tonos elevadamente marxistas que, debido a mis desviaciones teóricas, consideré había sido cancelada tras la revalorización de lo que se ha dado en llamar 'pensamiento ingenio'. A su juicio, el acto creativo ha de buscar siempre el impacto público o, digámoslo así, debe ser también una búsqueda por infiltrarse en los rincones más aturdidos por la pobreza y la ignorancia; búsqueda que permita el acercamiento del popolo a lo que, de entrada, sólo tiene acceso el respetable. Desde luego, si la pretensión fuera esa y nada más, entonces, poco habría para discutir. Sin embargo, lo que en el fondo se estaba esgrimiendo no era una simple cohesión dialógica entre la cultura 'popular' y la 'erudita' sino, y es ahí donde me saca roncha, una verdadera aculturización que vendría, como el mismo lo dice, en la 'elitización de las masas'.

La idea no es, por supuesto, nueva ni exclusiva. Antes al contrario, es una fiel muestra de esa constante que tienen los grupos por asumir que lo suyo, aunque lo suyo sea una forma particular de democracia, es lo único con lo que puede subsistir. Por repetidas experiencias, se sabe que aquello de la aculturación difícilmente ocurre, y que la única forma de conseguirlo es, o bien matándolos a todos, o bien mediante una negociación del sentido que es, finalmente, lo que termina pasando cuando no se ha elegido la opción inicial. Pero, claro, cuando el grupo en cuestión resulta ser una élite ya se pueden predecir parte de sus consecuencias.

Lo que en realidad nos interesa, claro está, no es lo que Felguerez crea o deje de creer sino la sistemática continuidad en la que han ido cayendo las élites modernas desde el momento en que asumieron como parte fundamental de su doctrina el principio de igualdad entre todos los hombres. Y es que, una vez desatizadas las distinciones de sangre como principio cualitativo ineludible, la cultura o, mejor dicho, la ilustración hubo de convertirse en el factor discriminante: 'Queremos, que, -dice nuevamente Alamán en su profesión de fe- como sucede en todas las monarquías representativas de Europa, no haya otra aristocracia que la del mérito, de la capacidad, de la instrucción, de la riqueza, de los servicios militares y civiles; que no se pregunte al hombre de que padres viene, sino qué ha hecho, cuanto vale para admitirlo a todos los empleos y a todos los honores.' (Luis González (comp.), 1987, pág. 130) 'La igualdad, decía Zareo, será de hoy más la gran ley en la República; no habrá más mérito que el de las virtudes' (citado por García Cantú, pág. 69.) Para decirlo de algún modo, los hombres serán iguales siempre y cuando lo sean entre ellos y, sobre todo, con respecto a quien tan dadivosamente les ha regalado existencia fáctica.

Al igual que los conquistadores, los criollos novohispanos y los liberales decimonónicos se encontraron rápidamente con que la educación daba mejores rditos que aquellos frustrados e iniciales intentos coloniales por depreciar, mediante la extinción material, lo que en primera y última instancia es imagen y costumbre. En ambos casos, la

¹⁹⁹Especie a la que bautizaría así un sociólogo chileno comentado por del Paso; cuyo nombre olvido el y nosotros no recuperamos nunca.

aspiración era masificar costumbres y depurar las ya masificadas para convertirlos, más que en hombres, en gentes.²⁰⁰

Hubo momentos, obviamente, en que se pensó que la vía educativa poco o nada podía hacer por ellos: 'Esto prueba que ya se comienza a conocer la necesidad de dividir nuestros intereses de los intereses de los indios. La raza indígena no quiere, no puede amalgamarse con ninguna otra de las razas. Esta raza debe ser sojuzgada severamente y aun lanzada del país si eso fuera posible. No cabe más indulgencia con ella: sus instintos feroces, descubiertos en mala hora, deben ser reprimidos con mano fuerte. La humanidad y la civilización así lo demandan' (O. Roo, 1989 pág. 46-47). No obstante, los hubo también, y hasta en cantidades superiores, en que se aceptó sin mayor complicación el hecho de que '[...] hombres degradados no se regeneran en un sólo día'. (Otero en de Gortari y Hernández (comp.), 1988, pág. 344). Esto es, que '[...] al estado de evolución cerebral en que existen las capacidades y aptitudes que el señor Peust extraña, no se llega sin un largo proceso de educación de facultades que requiere el tratamiento educativo de varias generaciones.' (Molina Enriquez, *ibidem*, pág. 338)

Aquella 'falta de evolución cerebral' a la que Peust se refería y a la que Molina contestaba, se atribuyó muchas y muy variadas causas. Por un lado, era evidente que buena parte de ello provenía de las 'tinieblas' propias de la 'desnudéz' en la que se habían pasado la vida hasta la llegada de la verdadera civilización. Aunque, por el otro, la inminente pobreza en la que se los mantuvo e, incluso, las estructuras mismas de la civilización explicaban el que a su estado de barbarie primigenia se hubiese venido a sumar la prostitución que por siempre ha caracterizado a los últimos trozos de una cadena que apenas si empieza a eslabonarse:

*'La falta de educación de que hemos hablado, y la falta de estímulo público en que nos desperdiciaba el gobierno peninsular, han ocasionado la relajación moral de nuestro vulgo, haciéndole comunitarizarse en los tres vicios capitales, la concupiscencia carnal, el juego y la embriaguez. No deben extrañarse entonces sus fatales consecuencias, cuales son la vagancia, la falta de buena fe en sus compromientos, el robo y el uso del puñal.'*²⁰¹ (Sinaloa, 1989, pág. 104)

Ahora bien, es importante notar que si bien no hubo entre el XVIII y el XIX diferencias palpables en lo que respecta a la evaluación del estado y de las causas, sí las hubo en términos de lo que se obtendría mediante las vías educativas. En su primer

200 Aunque hubo momentos en que llegó a cuestionarse acerca de la animalidad de los coterráneos, lo cierto es que aquello debe tomarse con pinzas pues, como bien lo recuerda O'Gorman, 'La distinción [entre hombres y animales] es de decisiva importancia [...] y el no tenerla suficientemente en cuenta ha sido causa de que muchos hayan llegado a la trágica afirmación de decir que algunos españoles de la época sostuvieron en serio que los indios eran animales, lo que es notoriamente absurdo cuando vemos que lo que esos españoles discutieron fue, entre otras cosas, si los indios estaban o no capacitados para recibir los sacramentos, cosa que no se discutiría si creyeran que se trataba de animales, o de seres carentes de alma inmortal.' (O'Gorman, en Alberro (comp.), 1992, pág. 8)

201 'Estos infelices seres naturales de la América están muy atrasados en las provincias internas por todo lo respectivo a su educación moral y política: ellos subsisten en mucha parte entregados a sus antiguas supersticiones; no saben en lo general el idioma castellano; apenas hay uno u otro que posea algún mal oficio; son indolentes y enemigos del trabajo; y tal vez han adquirido en nuestra misma sociedad vicios que no tenían en el estado de naturaleza de que quizá no han salido todavía' (Chihuahua, op. cit. pág. 198, énfasis nuestro).

momento se trata de un movimiento ilustrado perceptible, por ejemplo, en el caso de Chihuahua. Antes de la expulsión de los jesuitas, "...Hallábase la provincia mexicana en su apogeo filosófico, científico y literario y prometía para el porvenir de México los más óptimos frutos. Autores de buen gusto se habían sobrepuesto al *gongorismo* y al *gerundianismo* reinantes; las ciencias filosóficas, teológicas y morales emprendían un rumbo más científico y practico; no pocos de sus individuos leían en su texto original las obras de los científicos y filósofos franceses, italianos, ingleses y aun alemanes; se habían establecido en casi todos los colegios de la provincia cátedras de humanidades y bellas letras y aun otras de física, matemáticas y ciencias naturales' (Chihuahua 1989, pág. 67. Énfasis nuestro).

Se trata, entonces, de un intento por ilustrar, por aprender las artes y las ciencias, por que la gente dejara de pasar la vida *sin ley ni rey*, pero no de una educación política.

Es probable que aquello se deba a que el concepto civilización es, de hecho, una creación tardía en el español. Según lo ha notado Paz, *civilización*, es un vocablo aparecido durante el siglo XVI y definido por primera vez en un pequeño tratado: *De civilitate morum pueritium* (Fransmo de Rotterdam), que generaría el que pronto hubiese - según Norbert Elias- una *civilité* francesa, una *civilità* italiana, una *civility* y hasta una *Zivilität* alemana. En el caso español, la inadvertencia del vocablo no tiene porque asustar a nadie pues, a pesar de que aparezca ya en Nebrija, la palabra no fue de uso común y, es más, porque hasta el siglo XVII usualmente refería al que es desestimable, ruin, mezquino y de baja condición. (cfr. 1987, pág. 149)

Ya con el cambio de siglo puede verse un brusco cambio de frente. En Veracruz, por ejemplo, habían visto el resplandor debido a la permanencia de tropas europeas entre sus gentes: 'El gusto, la delicadeza de sentimientos y el amor a lo útil, a lo grande y a lo bello, se perfeccionaban a medida que se civilizaba el bello sexo; la ilustración comenzaba a tener cierto carácter de generalidad, y las virtudes se acrisolaban teniendo que combatir la corrupción creciente de algunas costumbres; y del choque entre la ignorancia que pasaba y el saber que aparecía, entre el pasado y el porvenir, entre la superstición y la fe, broto en Jalapa la brillante luz de la civilización, la tendencia a la tolerancia y a la fraternidad, a la libertad del pensamiento y a la independencia de la patria' (Veracruz, 1989, pág. 99. Énfasis añadido).

Es claro hasta aquí lo que podía suponerse: que la *brillante luz de la civilización* trae consigo, casi irremediablemente, una nueva forma de ser y estar, una actitud tan llena de tolerancia y libertad en el pensamiento; apogeos no sólo suficientes sino necesarios para la cimentación del nuevo orden americano. 'Las costumbres están sujetas a las revoluciones del espíritu humano, y las nuestras se mejoran palpablemente con nuestra súbita transición del vasallaje a la soberanía' (Sinaloa, pág. 104) Transición del vasallaje a la soberanía, eso es lo que importa, porque es 'En vano, preparar el espíritu y dirigir los pasos a la deliciosa cima de un verdadero *republicanismo*, si no se toma el directo y único camino de la *instrucción*: porque hablando con franqueza y prescindiendo de quimeras, que no suelen ser otra cosa las teorías, *sin verdadera instrucción no puede haber sólido republicanismo.*' (Chihuahua op. cit. pág. 386 énfasis nuestro)

En 1850, Juárez pedía que se estableciera una escuela en Juchitán, 'porque sólo la ilustración puede desterrar de esos pueblos los vicios y la inmoralidad que los dominan.' Treinta años después, Altamirano argumentaba, en defensa de la educación obligatoria, que

'la escuela es la garantía de la democracia [...] porque ella es el valladar más fuerte alzado contra las falacias de la ambición y contra los amagos de la tiranía.' (ambos citados por Escalante, op. cit., pág. 58) Acaso sobra decir que no era suficiente. Que no bastaba con lo de que 'El hombre que sabe leer y escribir es *capaz de todo*: en nada que el hombre emprenda le está de más saber leer y escribir: ¿queremos tener buenos ciudadanos que conozcan a fondo sus derechos y deberes? pongámoslos en *aptitud* de instruirse en la legislación'²⁰² (Tabasco pág. 250 énfasis añadidos)

...bajo todos los sistemas y en todas las épocas, encontraremos los mismos males, el mismo abandono de la cosa pública para atender bastardos intereses, el mismo espíritu ruin, mezquino y casi antinacional.' (Zarco, citado por García Cantú, op. cit., pág. 123) Y cómo no, si '...han ido a sacar coroneles de donde no podían salir más que presidiarios, han hecho cónsules a quienes no podían servir ni de dependientes en una casa de comercio y han dado puestos diplomáticos a hombres indignos que se han robado los puestos públicos'. (ibídem, pág. 122) Era cierto. Pero también que, de entrada, el credo republicano no presentaba mayores conveniencias.

²⁰²Zarco: 'Las constituciones se escriben para el pueblo, deben estar al alcance de las inteligencias más pobres, han de ser entendidas sin necesidad de luminosos comentarios...' (citado por García Cantú, op. cit. pág. 124)

III *Funeral sentences*

3.1 *Cuando el río suena...*

'Cuanto mayor ahínco y universal histeria ponga el hombre en propagar una idea, tanto mayor brío es menester poner en rechazarla. Aproximadamente andará uno en lo justo.'

Francisco Tarío.
Equinoccio

Lo hasta aquí expuesto, supongo, será muestra suficiente de las inelencencias político-económicas que dificultaron la consolidación del orden pretendido por cualesquiera de las dos facciones políticas. Sin embargo, ello no nos obliga a coincidir con Paz en que nuestro 'siglo de las luces' fue algo así como 'siglo de la pirotecnia', según lo ha definido Borges. O, para ponerlo con sus propias palabras, en que

'El siglo XVIII fue el del gran cambio en las costumbres, en las creencias y en las conciencias. Ese cambio fue superficial en España y no penetró en América. Si, las ideas de la Ilustración fueron adoptadas por muchos hispanoamericanos eminentes pero la sociedad, en su conjunto y en sus actitudes vitales, siguió siendo una sociedad tradicional. Esto fue particularmente cierto en México.' (Paz, 1993, pág. 15)

No vamos a negar que la guerra de Independencia, como aclaró inmediatamente, arruinó la economía; que sus sobrevivientes fueron incapaces de crear un nuevo Estado; y que, al partir de ella, se abrió un periodo de más de medio siglo de asonadas, pronunciamientos e intervenciones extranjeras. Tampoco vamos a oponernos al hecho de que, por lo que fuera, muchos de los ideales se quedaron en lo político para plasmarse, finalmente, en la Constitución de 1857 y en las leyes de Reforma. Ni desmentiremos que la clase política creyó que bastaba con imprimir leyes y decretos para forjar una nueva patria. Es cierto, pues, que las conciencias no fueron, acaso, las que soñaban tanto liberales como conservadores. Pero lo interesante es que al fin de cuentas es posible encontrar muchas y muy diversas variantes en los ámbitos de la vida pública nacional.

A juzgar por Agustín Cochin, lo que realmente distingue al Antiguo Régimen y a la modernidad estriba directamente en los espacios y las formas de sociabilidad que tanto el uno como el otro presentan. En el Antiguo Régimen y en las sociedades tradicionales los vínculos no dependen de la voluntad de los hombres sino del nacimiento en un grupo determinado. Son, por así decirlo, o bien, vínculos de parentesco en el sentido más amplio de la palabra, o bien, de pertenencia a una cierta estructura: la hacienda, el pueblo, la

comarca, etc., cuya característica más importante es que los individuos, aunque se les permite incorporarse a un grupo en específico, no son libres de fijar las reglas o las modalidades de pertenencia puesto que todos estos grupos están regidos por la costumbre, la ley o los reglamentos del cuerpo. Para decirlo brevemente: en las sociedades tradicionales los hombres pasan pero el grupo, a pesar de la renovación de sus miembros, mantiene casi intacta su estructura. La modernidad, por su parte, implementará espacios de sociabilidad en los que la célula básica es el individuo, y en los que la legalidad es establecida por lazos de tipo asociativo. Razón por la cual, los asociados pueden, al menos en teoría, redefinir la estructura en todo momento. (cfr. Guerra, 1992, pág. 86 y ss.)

Si se lo quiere ver así, lo que había en México era una especie de 'hibridación política'²⁰³ puesto que, por un lado, la mayoría de los grupos e instituciones mantenían buena parte de sus estructuras tradicionales. Pero, por el otro, los imaginarios que les daban sentido ya no eran los mismos. Para los grupos más conservadores, algunas de las consecuencias del proyecto emancipador les significaron notables ventajas y, de ahí, que su filiación no fuera definitiva para con ninguno de los grupos políticos. Entre la gente, mientras tanto, se mantuvo no sólo esta ambigüedad ideológica sino que, además, aparecieron algunas concepciones francamente modernas que muestran el terreno que habían ido ganando las ideas ilustradas. Por todas partes se hablaba de independencia, de derechos ciudadanos, de libertad. Desde luego, es alta la probabilidad de que algunos de estos componentes no vayan más allá del espejismo político que tantas veces nos es propio. No obstante, dejarlo tan sólo como eso pudiera significar exactamente lo mismo; aunque claro, en sentido contrario.

3.1.1 La vida pública y sus espacios

A decir de Mora, 'Según todas las probabilidades la Francia vendrá por fin a dar el tono en México, sirviendo de modelo a su sociedad.' (Mora, (1836), 1941, pág. 159) Y, al parecer, todo el buen tono decimonónico se había empuñado en hacerlo pasar por clarividente. En el portal de Mercaderes y en la calle de plateros se establecieron grandes edificios y tiendas cuyos escaparates podían competir con los de las primeras capitales de Europa, y en cuyas aceras, de once a doce de la mañana, se presenciaba el *rendez-vous* del mundo elegante mexicano. De igual forma, no tardó mucho para que llegaran a tierras aztecas los establecimientos franceses: El Palacio de Hierro, El Puerto de Veracruz, La Ciudad de Londres, El puerto de Liverpool, La Francia Marítima. El centro Mercantil, La Sorpresa y Primavera Unidas, Las Fabricas Universales, La Reforma del Comercio. Tiendas que, a juicio de Genin, podrían rivalizar con el Louvre, el Bon Marché y Printemps. Se estableció, también, la quincallería, la cristalería y vidriería, en las calles de La Palma y del Refugio; los modistas y sastres franceses fueron a dar a las calles de San Francisco, la Profesa y Espíritu Santo; los bancos y las tiendas americanas a las calles Independencia, Gante, San Juan de Letrán, y San Francisco; las boticas y perfumerías (en particular La Gran Droguería de la Profesa, de los señores Labadie) en la tercera calle de San Francisco, en San José el

²⁰³La idea con respecto a la hibridación es de François-Xavier Guerra; aunque debemos decir que, en lo que a nosotros respecta, nos sugiere algunas dudas que se derivan directamente de la posibilidad de definir de una manera clara tanto a la modernidad como al antiguo régimen. En Guerra se entiende por su asunción de la definición de Cochin, pero, en algún sentido, esta definición pasa de largo algunos elementos que, por ejemplo Foucault, ha rescatado.

Real y el Factor, y, finalmente, las zapaterías, especialidad española, en Vergara y Coliseo. Aparecieron, también, los restaurantes y cafés amenizados con orquestas: Café Colon, Glorieta Colon en Paseo de la Reforma, Imperial, Royal, El Globo, el salón Bach, Gámbirino, el restaurante Tarditti, y La Opera que de alguna forma sobrevivió al art nouveau y a la prolongación de 5 de mayo.

Así como los establecimientos comerciales, el teatro y la ópera comenzaron a ver fuertes avances. Durante las primeras décadas del XIX, su situación era lastimera: "Las comedias y sainetes que se presentaban en el Coliseo Nuevo, eran archisabidas, pero a falta de otra distracción el público asistía. Los jóvenes de sociedad se entretenían gritando frases ofensivas a los cómicos y llegando al extremo de impedir que alguna *cantarina* cumplierse con su obligación y abandonar el escenario hecha un mar de lágrimas." (Ortiz Monasterio, 1993, pág. 51) Sin embargo, aunque siguió siendo costumbre el interpelar a los actores, ya para 1840 servían cuatro locales: el Teatro Principal, el de Nuevo México, el Nacional (también llamado de Santa Ana) y el de la Unión, en los que se representaban comedias costumbristas sobre todo españolas y llenas con personajes de "gente de calibre", pues como señala Reyes de la Maza: "Ver sobre un escenario a tipos mexicanos era algo que repugnaba a la *gente decente* en todo el siglo pasado" (cfr. *ibidem*)

La ópera italiana, paso también de ser incomprendida a convertirse en "el máximo espectáculo del XIX [...] *El barbero de Sevilla* fue presentada en 1827 en el llamado Teatro de los Gallos, pero no fue del agrado del respetable ni tampoco mereció el aprecio de los críticos, cuya ilustración puede medirse por el juicio que hizo uno de ellos: "Ciertamente que el ramo de la gran ópera es lo mejor que hemos visto hasta ahora, pero [el tenor Manuel] García le quitó la mayor parte del mérito al haberla ejecutado en un idioma extranjero, y lo más chocante es que siendo una ópera española se veía a éstos cantando en italiano, lo que no agradaba a la mayoría de los americanos pues se quedaban sin entender buena parte del argumento." En esta primera representación, parte del público abandonó la sala antes de llegar al final. Pero, cinco años más tarde, los amantes de Rossini, cantaban junto con sopranos y tenores. (*idem*) el teatro Juárez, símbolo de modernidad latinoamericana elegante y europeizada. cfr. fuentes 1992, pág. 300

Desde luego, siempre existió "la cara sucia de la capital". Conforme avanzaba el afrancesamiento de la ciudad, éste mismo tuvo que lidiar con la barbarie a la que le daba por la sobrevivencia. Un sólo repaso para con el espíritu de las pulquerías, podría ejemplificarlo bastante bien. Como es de esperarse, la pulquería era el centro de reunión de la clase baja. Las había eróticas, "donde las pinturas representan Gracias y Venus tan poco vestidas como lo permitan las disposiciones policíacas en vigor"; las había históricas, "donde se veían desfilar episodios célebres y no célebres desde Adán hasta nuestros días"; patrióticas, "que muestra a un solo guerrillero mexicano demoliendo a veinte zavaos" y, finalmente, la mixtas. Los rótulos, de acuerdo con los géneros: "El sueño de Venus", "Los placeres del amor y del vino", "La toma de Jerusalén", "La batalla de Parsalia", "La rutina de Pompeya", "El glorioso 5 de mayo", "La derrota de los franceses por lo mexicanos", "La gloria de Juárez", "La batalla de Otumba", "El congreso de los patos", "La inspiración báquica" o "La libertad de beber". (cfr. Génin, en De Gortari y Hernández (comp.), 1988, pág. 190)

Aunadas a ellas, algunas más encontrarían nombres irrisorios e incluso ofensivos "para la buena moral de aquella época", si no se tuvieran en cuenta la forma en la que habían

caído los bautizos. *Los recuerdos del porvenir. La reforma del buen sentido, memoria de lo que no fue, o el ensanchamiento de la virgen*, cuyos nombres provenían del simple hecho de que *El porvenir* hubiese cambiado de lugar o que *La virgen* ensanchara su local. Las pulquerías abrían a las siete de la mañana (cuando llegaba el pulque) y cerraban (como los Pubs) a las seis de la tarde. Durante la mañana, (11 a 12) el local se llenaba con mujeres, jóvenes y viejos porteros mientras que, por la tarde (4 a 6), se daban cita los sobrevivientes tipos mexicanos: el cargador, el reboocero, los billeteros, los boleros, vendedores de dulces y pasteles, barberos, carniceros, salchicheros y panaderos.

Lo interesante, claro, no es sólo que las pulquerías fueran lugares de tan mala nota, sino que alguien como Augusto Génin hubiese encontrado una forma tan suspicaz para justificar su existencia: "Paris tiene sus cafés, Londres sus *gin-houses*, Nueva York sus bares y sus *lager-beer*, Bruselas sus tabernas; México, sus *pulquerías*". (idem)

Como es lógico, la ciudades fueron siempre el centro de la vida pública y, por ende, desarrollaron las formas que les son peculiares a su comunicación. Para las élites novohispanas, que fueron sin duda las más modernas, las tertulias significarán el vínculo de mayor importancia y el espacio de sociabilidad más fructífero. Al igual que los salones en Francia, en el mundo hispánico la tertulias irán procreando academias, sociedades literarias o económicas, logias masonicas, etc. En fin, *sociétés de pensée* cuyos vínculos debieran ser igualitarios, sin carácter personal y revocables, y que, en nuestro caso, resultaron ser vínculos de muy distintos tipos: familiares, afectivos y no solamente culturales. Esto se explica, primero, por la importancia de los vínculos de parentesco y amistad que no son sino inminentes ejemplos de la 'hibridación' moderna-tradicional que, desde luego, caracterizó a la Nueva España. Pero se explican, también, por la falta de libertad legal para la asociación ya que ésta obligaba a su permanencia en el marco privado: en la casa, en la celda de un monje o en el alojamiento de un estudiante o un seminarista. (cfr. Guerra, 1992)

Justo por las razones que recién hemos expuesto, las tertulias no gozaron de una publicidad tan directa como en el viejo continente. No obstante, de una u otra forma fueron impactando en la vida pública nacional. Ya sea por medio de los cafés –que se convertirían en un medio de articulación entre los ambientes más distinguidos y otros más populares²⁰⁴ o porque, aunque no hubiera, como en Francia e Inglaterra, una extensa red de periódicos que fueron un producto directo de las *sociétés de pensée*, al menos en las capitales más importantes si logró consolidarse una prensa escrita de prominentes magnitudes.

Esta misma iría impactando, ahora sí, en todo sitio donde se les daba lectura pública: los cafés, las plazas, las verdulerías, las pulquerías y demás sitios en donde la gente concurría en torno a los letrados. El impacto de la prensa depende, obviamente, de la prolijidad que la imprenta comenzó a gozar aquellos años. Pero, además, del hecho de que la Nueva España fuera un lugar 'altamente' alfabetizado. Bien por la castellanización, por las cruzadas jesuitas de evangelización o por las medidas reformistas de los monarcas ilustrados, lo cierto es que la red educativa fue bastante amplia.²⁰⁵ Los centros de educación

²⁰⁴Desamortización, tolerancia de cultos, milicia cívica, libertad de comercio, todo se discute entre contrayentes y aplausos exagerados, oyendo la mayoría con la boca abierta a los *cabzones*, como se llamaba a los hombres de talento." (Guillermo Prieto, en de Gortari y Hernández, op. cit. pág. 261)

²⁰⁵No esta de más el decirlo, pero fue esto lo que hizo a Humboldt escribir que: "ninguna ciudad del nuevo continente, sin exceptuar a Estados Unidos, posee establecimientos científicos tan grandes y sólidos como los de la capital de México. (Guerra, 1992, pág. 277) Pero fue también lo que, andando el tiempo, hizo escribir a

superior, ya se moderna o antigua, algunas de educación secundaria y el poco más de un millar de educación primaria, explican el que los periódicos gozaran, de nuevo en las capitales, de amplia popularidad (el tiraje del *Diario de México* era de 7000 ejemplares y 2000 los del *Despertador americano*).²⁰⁶

Aunado a la prensa escrita, las ceremonias oficiales y la sátira política jugaron un papel igualmente fundamental. Sobre todo la última que es ya una vieja costumbre de nuestra vida política. Así las cosas, 'A fines del XVIII lo que alarmaba a los inquisidores es la extensión de lo profano sobre lo religioso, el relajamiento de las costumbres y tradiciones, el jugueteo procaz con símbolos religiosos antes intocados, la irreverencia ante las cosas santas y la burla de los valores cristianos más sagrado. En este proceso un hecho nuevo es la transformación del espíritu profano en crítica de los valores tradicionales. El baile, la canción y la sátira anónima se convierten en armas de la crítica. Poco a poco la irrisión y la mofa dejan de lado al individuo, la circunstancia y lo anecdótico para volverse burla de instituciones, autoridades y gobiernos, insensiblemente, de la burla al cura se pasa a la burla de la iglesia o de la religión; de la burla a un funcionario a la burla del gobierno y de la burla a los guchupines a la crítica contra la dominación española. La sátira festiva se vuelve sátira política y ambas se propagan a través de papeles anónimos que se multiplican por los efectivos canales del rumor. (Florescano, 1987, pág. 486-7)

En fin, todo esto permite ver que fueron tantas las cosas que permanecieron intactas, como las que cambiáronse. Que los vínculos modernos de sociabilidad, y con ellos las ideas, empezaron a difundirse por toda la América hispana por lo que, no tan paradójicamente, resultaba mucho más difícil la instauración del Estado. Así, aunque pudiera pensarse que en la Nueva España hubo una cantidad asombrosa de información, pero no de conocimiento; lo interesante seguiría siendo la indudable labor que estos novedosos vínculos tuvo en la contienda política decimonónica.

3.1.2 Las instituciones religiosas y la controversia política ²⁰⁷

Si por alguna extraña razón usted se ha dado a la tarea de pasar revista a varios de los textos "elementales" de la historia patria (en caso de que existan los que merezcan este lúgubre apellido), se habrá percatado que del papel del ejército e Iglesia decimonónicas se ha hablado hasta el cansancio. Habrá visto, también, que durante largo tiempo se les pensó como las instituciones opositoras, por excelencia, al nuevo régimen. Desde cierta perspectiva en ello no les falta razón a los autores, pues las dos gozaban (cada una por distintos motivos) de un especial poder que contrariaba a la clase política. No obstante, y

Sierra: '¡ Oh, si como el misionero fue un maestro de escuela, el maestro de escuela pudiera ser un misionero!...' (Sierra, 1948, pág. 84)

²⁰⁶Además de esto, las publicaciones (sin incluir los periódicos) pasan de 107 en 1804 a 454 en 1820. Ello se explica, primero, por la cantidad de lectores y, después, por la prosperidad de la imprenta. Sin embargo, algo que resulta de mayor interés es el porcentaje dedicado a la religión y a la política. En 1804, el 84 por ciento de las publicaciones eran publicaciones religiosas mientras que 0 por ciento correspondía a la política. Para 1820, las cosas se invertían; la política ocuparía el primer lugar con un 75 por ciento, mientras que las publicaciones religiosas se decrementaron hasta tener sólo el 17.

²⁰⁷Para la reconstrucción de las éticas decimonónicas, estamos utilizando casi exclusivamente el libro de Fernando Escalante (1992); primero, porque su calidad es evidente y, después, porque la literatura al respecto brilla por su ausencia. De ahí, que el lector no debe ver con extrañeza la por demás extensa referencia al texto.

éste es el punto, la historia ha cedido muy fácilmente a la imagen que de ellas tenían los liberales, i.e., les admite opositoras tras considerarlas un lastre colonial, un verdadero residuo del antiguo orden; lo cual no parece ser tan inminente.

Según ha hecho notar Fernando Escalante, y con él algunos otros, estrictamente hablando ni el uno ni la otra fueron instituciones sociales supervivientes de la vieja sociedad puesto que "[...] no pretendían restaurar el orden virreinal, sino *arreglar la República a su modo*."²⁰⁸ (Escalante, op. cit. pág. 141, énfasis añadido) La Iglesia –para iniciar por ahí el análisis– había ganado muchas cosas con el movimiento insurgente; en especial, su propia independencia, y no aceptaría (como de hecho no lo hizo) que el patronato se cediera al nuevo Estado. 'No era, entonces, –dice el autor– la Iglesia colonial defendiendo los antiguos usos: era *otra Iglesia*, más débil en muchas cosas, y sin embargo mucho más fuerte en otras.' (idem)

Desde luego, en un país tan decididamente católico como el nuestro, el corpus religioso mantuvo una enorme influencia social aunque, al mismo tiempo, viera amedrentada casi hasta lo raquíptico su eficiencia política.²⁰⁹ Y es De ahí de donde no parece tan aventurado el distinguir entre la religiosidad popular y los intereses de cuerpo que implementaron y condujeron las aventuras políticas del clero.

Es esta capacidad de comunión con el pueblo la explica el que los liberales le temieran a una especie de psicológico poderío capaz encausar o engendrar violentas reacciones en un vulgo fanático que, con toda seguridad, escoltaría a las demandas de sus 'verdaderos' amos. Así, Lizardi decía en el 27 (1800 se entiende), avalado por la certitud, que 'Nuestro populacho [...] cree más a un fraile en el púlpito, aunque diga herejías, que al patriota más elocuente'. Mientras que, nueve años más tarde, Mora estimaba que las masas '[...] no son capaces de distinguir las opiniones del clero de los deberes religiosos, confunden los unos con las otras, se creen obligados a hacer ciegamente cuanto los curas o confesores les prescriben'; para concluir, al partir de ahí, que '[...] la fuerza de las leyes depende de la opinión que de ellas se forme el clero'.²¹⁰ (ambos citados por ibidem, pág. 142-3)

La suposición, tanto como la conclusión, resultan acaso injustas y exageradas puesto que ni era tan "obstruida" la religiosidad popular ni tenía, de hecho, esa dimensión la conducta política del clero. Empero, lo rescatable sigue siendo el que los liberales vivieran así la contraposición del poder clerical y que, igualmente, el no tan fanático populacho tuviera fundamentos para creer más en el grupo religioso que en el político. Tal vez, 'porque la religión estaba imbricada con su modo de vida, en una forma que nunca consiguió el credo republicano' (idem) o, para decirlo con Justo Sierra, porque

'[...] la evolución de la República hacia el completo dominio de sí misma, hacia la plena institución del Estado laico, tenía un obstáculo insuperable: la Iglesia constituida en potencia territorial y

²⁰⁸Para que lo antedicho quede más claro debe verse que, 'si estorbaban, era tanto a los liberales como a los conservadores porque, a sus fines, ninguno de los Estados que se ensayaron era del todo satisfactorio' (Idem)

²⁰⁹'Para decirlo de algún modo, podía crear problemas, pero rara vez tuvo soluciones.' (idem)

²¹⁰Según Justo Sierra: '[...] El clero gemía, y conmovía con su aflicción a las masas; el clero había adoptado, ante las exigencias incansables del gobierno, la política de ceder en principio, de escatimar en los detalles, y de gemir y sollozar ponderando su ruina; trataba hábilmente, con esto, de evitar el gran golpe de la desamortización que se cernía sobre su cabeza.' (Sierra, op. cit., pág. 225)

espiritual al mismo tiempo: *sobre lo espiritual nada podía el Estado, sobre lo material sí; desarmó a su gran adversario de su poder territorial y puso.*' (Sierra, 1948, pag., 298-9, énfasis añadido)

La preponderancia espiritual de la Iglesia seguía casi intacta y por momentos es cierto que la credulidad pudo manejarse con fines políticos. En 1833, por ejemplo, con las leyes de Gómez Farías, los sacerdotes pregonaron no pocas veces que la epidemia del cólera, los temblores y el enrojecimiento del cielo, eran muestra de la ira divina que éstas habían provocado. Aunque, ya de últimas, se trata de ejemplos que pueden contarse, si no con los dedos de una mano, fácilmente.²¹¹ Además, cabe recordar que aún en el 33 el clero no puso en armas a la gente e, incluso, no dejó de rendir a los fieles la obediencia que se debía al Estado.²¹² Concretamente, el eco popular no era del todo ensordecedor²¹³ pues la Iglesia, en efecto, aprovechaba los motines y mostraba con ello la ruptura política entre gobierno y gobernados, pero también su incapacidad para ponerse al frente como fuerza política. (Éstas ideas son de Mayer y Escalante, cfr. Escalante, op. cit., pág. 146) Así las cosas, debe quedar en claro la debilidad de la Iglesia. Pero, del mismo modo, debe verse que su fortaleza devenía del sólido dominio que el catolicismo tenía en el país ya que ni siquiera entre los más anticlericales del grupo liberal hubo una genuina disidencia religiosa. Como dice Escalante, aunque después de 1857 no se aceptaba la existencia de una religión oficial, había que actuar como si la hubiera.²¹⁴

Esta incapacidad política de la Iglesia se debe, según Escalante, a las reticencias del alto clero ante la violencia popular, a la naturaleza estrictamente corporativa de sus intereses políticos, a que relación con los fieles no fuera tan fanática como los liberales creían, a que la politización de los símbolos religiosos no resultara del todo conveniente pues metía a Dios en asuntos bastante inciertos y, sobre todo, a la debilidad de la institución dado que su número, conjuntamente a su poder, se había ido reduciendo con los años.²¹⁵

²¹¹Es importante tomar a cuenta que, durante el XIX, hubo también protestas violentas en contra del pago de obviaciones parroquiales y movimientos mesiánicos.

²¹²Recuérdese, además, que en el 33 a la Iglesia no la fue tan bien como podría pensarse. Por un lado, ellos no organizaron el movimiento que terminó con la expulsión de Gómez Farías y, por el otro, ni siquiera tras su expulsión se suspendieron las leyes reformistas que suprimían la coacción civil para el pago del diezmo y el cumplimiento de los votos religiosos.

²¹³No lo fue durante el 47, cuando los polkos se lanzan de nuevo sobre Gómez Farías, ni tampoco en la guerra de los tres años, ni en la frustrada rebelión de Puebla contra Juan Álvarez en el 56; aunque, ya de últimas, ello no le quite su primacía. A los casos precitados, pueden agregarse las respuestas hacia la expulsión de los jesuitas (1767), hacia algunas medidas de los borbones (1799), al anticlericalismo del grupo juarista e el motín del Jueves Santo (1857). Mientras que las rebeliones mesiánicas de los tzotziles (1868), la rebelión de Tomóchic (1893) o la rebelión de los religioneros en Michoacán, Jalisco y Guanajuato entre 1873 y 1876, deben ser tratadas como caso aparte pues, según Escalante, 'ahí es evidente la fuerza de la trama que reúne la religiosidad y la política, pero eso poco tiene que ver con la influencia del clero.' (ibidem, pag. 147)

²¹⁴'Primero, por temor hacia las reacciones populares, y por su propia falta de apoyo; segundo, porque la sociedad seguía siendo católica en una inmensa mayoría, y tercero, porque no era practicable una política consecuente ni de separación absoluta, ni de subordinación del clero.' (ibidem, pag. 156)

²¹⁵En 1810, había 4,229 miembros del clero secular y 5,210 del regular para más de seis millones de habitantes; sin embargo, entre la guerra y las expulsiones la cantidad mencionada sufrió una fuerte disminución, y tanto, que para 1850 había sólo 3,223 sacerdotes y 1,127 religiosos regulares. Según las estimaciones a cada uno le correspondía una feligresía de más de dos mil personas; eso sin contar que la mayoría de los clérigos vivía en las ciudades por lo que la mayor parte de la población rural quedaba fuera de sus alcances.

Además, y no sobra recordarlo, la iglesia no tenía capital líquido. Esto es, gozaba de un inmenso capital pero éste, casi en su totalidad, correspondía a bienes inmuebles; lo cual debe evidenciar ciertas dificultades para su movilización con fines políticos. En pocas y distintas palabras: 'La fuerza de la Iglesia venía de que estaba metida en todas partes; de ahí también su debilidad'. (ibidem, pág. 151)

El imperativo de la conducta política de la Iglesia, como institución, era mantener su autonomía e influencia social. Empero, el mayor problema estaba en la incompatibilidad de las instituciones - frente a la racionalidad del Estado-²¹⁶ y en la dificultad inherente de llevar al cabo y conjuntamente las dos intenciones. 'La Iglesia quería autonomía económica y jurídica, esto es, mantener sus propiedades y sus fueros; pero quería también asegurar su influencia a través de la intolerancia oficial y de la educación; por lo uno aspiraba a mantenerse separada del Estado, por lo otro necesitaba de su cooperación.' (ibidem, pág. 153)

Aparte de sus dineros, la Iglesia defendió algo quizá menos asequible pero de mayor importancia: su predominio espiritual en la sociedad mexicana. Y es aquí donde resulta por demás trascendente la 'batalla' por el imperio ideológico que recién comenzaba a extenderse a nivel mundial. La modernidad, y eso no hay que olvidarlo, se vio escollada por una profusión de 'nuevas' religiones (la 'lógica de mercado simbólico' de Berger); por lo que no resulta casual el que el papa León XII se congratara al enterarse, de manos de José Guadalupe Victoria, que la *nación mexicana* decidiera seguir siendo católica, ni tampoco el que la Iglesia dedicara sus mayores esfuerzos al reconocimiento del catolicismo como la religión oficial.

3.1.3 ...Un soldado en cada hijo te dio...

Según dijimos, tal y como con la Iglesia, hay razones suficientes para creer que el ejército no era una institución que se debiera, en su estructura, al Antiguo Régimen. Ni siquiera puede decirse que fue una institución conservadora pues, antes al contrario, era un producto más de la guerra de Independencia.²¹⁷ Algunos de sus hábitos y problemas los venía cargando, es cierto, desde la Nueva España. Sin embargo, el ejército decimonónico presentará varias novedades; en particular, la 'tradicción pretoriana' porque, como el mismo Justo Sierra lo dice claramente: 'La era de los pronunciamientos mexicanos comenzó, puede decirse, en España, la tierra clásica de las rebeliones militares en nuestro siglo; en ninguna parte se ha considerado el ejército con derechos mas claros para interpretar la voz de la nación, soliendo sólo interpretar la voz de las codicias y apetitos de sus jefes o de quienes los mueven, que en los países españoles.' (Sierra, op. cit. pág., 201)

Para comprender su papel y su fuerza política, bien habría que repasar algunas cuestiones. Antes que nada es necesario recordar la forma en la que México inicia su

²¹⁶La iglesia quería que la educación fuese forzosamente católica (contra el art. 3), que se reconociesen legalmente los votos religiosos (contra el art. 5), que hubiese censura para la manifestación y publicación de ideas (contra los artículos 6 y 7), que se mantuviese el fuero eclesiástico (contra el art. 13), que la Iglesia como corporación pudiese adquirir y administrar bienes raíces (contra el art. 27), y que el Estado no tuviese la facultad de legislar sobre materias de culto (contra el art. 123). (ibidem, pág. 153)

²¹⁷Como ha sugerido Escalante, Al partir del Plan de Iguala el ejército había quedado como 'protector' de las Tres Garantías, y en los innumerables pronunciamientos que siguieron tuvo siempre segura su posición. Pero eso no bastaba.

Independencia –i.e., la falta de reconocimiento internacional– pues, con ella, se generaba un justificado temor hacia las potencias extranjeras y, por ende, una primordial necesidad de sostener a un ejército de tamaño considerable. Debe verse, también, que resultaba por demás aventurado dejar súbitamente sin sueldo ni ocupación tanto a la enorme cantidad de insaciables oficiales como a las masas que lo componían²¹⁸ y, “[finalmente, [que] el ejército servía como intermediario en el mantenimiento del orden regional: arbitraba conflictos, protegía o acosaba a gobernadores y jefes políticos y pacificaba a los hacendados y las comunidades en sus pleitos.”²¹⁹ (Escalante, op. cit. pág. 162)

A la penuria y a las revueltas debe sumársele la indisciplina que le caracterizaba. Dado que el grueso de sus filas provenía de la leva, la mayoría de los reclutas eran vagos, mendigos o criminales,²²⁰ no debe verse con extrañeza que los soldados no sintieran ninguna filiación por la guerras ni por las causas que las sostenían ni, tampoco, que cambiaran tan fácilmente de bando.²²¹ Los cuerpos de tropa, entonces, actuaban como clientelas. Eran una especie de fuerza patrimonial mediante la que se media la influencia de los intermediarios militares. Sin embargo, la lealtad no podía tomarse como definitiva. Primero, porque su filiación no era significativamente fuerte y, después, porque siempre se podía negociar la deserción; siempre y cuando se ofrecieran mayores ventajas con el nuevo jefe.²²²

²¹⁸Según dice Escalante, para 1821, el número de elementos ascendía a 85 000, de los cuales menos de una cuarta parte tenían formación militar. Y si a eso se le agrega que la independencia repartió, como nunca, grados y premios militares, entonces puede verse la fuerza que tenía. (Según Alamán, serían hasta una tercera parte del número.)

²¹⁹Conjuntados estos elementos el que fuera quizá el problema central sale a la luz. Como ha hecho notar Escalante; aunque se le vaya por ahí una mención, por lo menos, a Mora: “El ejército consumía buena parte del presupuesto del Estado desde los primeros años: una cuarta parte en el mejor de los casos, y hasta dos tercios en tiempos de crisis política. Esa situación estaba en la raíz de un círculo vicioso de graves consecuencias: sin recursos para sortear la depresión económica – que se prolongó por medio siglo– los gobiernos padecían insistentes revueltas y motines que obligaban a aumentar los gastos militares, bien para controlar los alzamientos o bien para cumplir la lealtad de los generales, y eso reducía, como es obvio, sus recursos financieros, con lo que se repetían las protestas que... etcétera, etcétera.” (Escalante, 1992, pág. 163)

²²⁰[el servicio militar, incluso en tiempos de Juárez, era algo deshonroso y, más aun, un castigo que convenía imponer a barahones y malvivientes. Empero, el problema fue que nunca hubo tantos ‘malvivientes’ como lo que se necesitaban y, de ahí, que los pueblos pagaran por el resto. Lo cual golpeaba de nuevo a la economía al dejarla sin manos de trabajo.

²²¹Para muestra de ello quizá baste con decir que la mayoría de los caudillos “-Anastasio Bustamante, Antonio López de Santa Ana, Gabriel Valencia, Mariano Paredes y Arrillaga, Nicolás Bravo, Juan N. Almonte, eran rivales y aliados según soplaran los vientos.” (Escalante, pág. 167-8)

²²²Lo antedicho no quedaría mejor expresado que en palabras de Rulfo, aun y cuando esto resulte un tanto anacrónico:

EL “TILCUATE” SIGUIÓ VINIENDO

-Ahora somos carrancistas.

-Está bien.

-Andamos con ni general Obregon.

-Está bien.

-Allá se ha hecho la Paz. Andamos Sueltos.

-Espera. No desarmes a tu gente. Esto no puede durar mucho.

-Se ha levantado en armas el padre Rentería. ¿Nos vamos con él, o contra él?

-Eso ni se discute. Ponte al lado del gobierno.

-Pero si somos irregulares. Nos consideran rebeldes.

Así, 'La extensión del territorio [y la falta de comunicaciones] explica en parte la autonomía de los comandantes regionales, la debilidad del gobierno central explica la prepotencia de los caudillos, la penuria fiscal explica el descontento de la tropa, el escaso arraigo de los partidos explica que recurriesen a la fuerza armada, la ambición de los oficiales explica mucho de su indisciplina.'²²³

3.1.4 *In gold we trust*

Siempre que se piensa en la hacienda y en los grandes propietarios, la tendencia es a remarcar la incompatibilidad que su actitud representa frente al orden moderno. Como lo muestra Couturier (cfr. en Florescano (coord.) 1985), el carácter de nuestra 'burguesía' asemejaba más a un patricio aristócrata que a un burgués en el sentido amplio de la palabra. Sus inversiones económicas tendían más hacia las obras pías y a la acumulación de capital en artículos suntuarios que a las consumaciones nacionales vía consumaciones empresariales o, para decirlo con otras palabras, el dinero de aquel tiempo, aunque no todo, estaba en manos de quienes no producían otro artículo de consumo que bendiciones y educación o de los que hacían con el opulencia más que negocio.²²⁴

Nuestros burgueses se exhiben, desde sus inicios, ajenos a la política mercantil e industrial; consolidados en la voracidad por ser grandes en este mundo y en la vida eterna, anonadados por la grandeza de la América pero con el tiempo suficiente para sobreponerse a la admiración y canjearla por una ansia infinita de transformarlo todo en suntuosidad inimaginable. O sea, como oportunistas en busca de hacer leña de árbol caído y no como los 'bondadosos' inversionistas que estratégicamente promueven la acumulación de capital en el tope de la pirámide con la esperanza de que, aunque lentamente, la gravedad se haga cargo de la fortuna hasta alzarnos a todos en el vuelo de la bonanza.

El señorio y la renta, más por espíritu de dominación que por afanes de cultivo, resultarían entonces el mayor obstáculo, en este rubro se entiende, para el progreso. A los liberales les molestaba el ausentismo de los dueños, su ostentación de títulos comprados y la vida indolente que llevaban en las ciudades, mientras que los administradores se hacían cargo de la propiedad -aunque no está del todo mal decir que la mayoría tenían también muchas otras empresas y que el ausentismo tuvo mucho que ver con ello. Sin duda, toda esta actitud ha sido endosada directamente a lo que se ha dado en llamar la 'Ética del capitalismo católico' que, bien a bien, no significa más que una serie de valoraciones

-Entonces vele a descansar.

-Me irá a reforzar al padrecito. Me gusta cómo gritan. Además lleva una ganada la salvación

-¡Haz lo que quieras.

(Rulfo, 1953, pág. 107)

²²³En pro del ejército, puede decirse que siempre se mantuvieron, aunque con cierta amplitud, en el terreno del estado, pues sino serían considerados como bandidos.

²²⁴Sin embargo, nótese que, visto ya con más detenimiento, resulta que al aumentar las áreas de la iglesia se acrecentaba, sino el único sí, el más importante capital disponible para préstamos. De ahí que la iglesia del XVIII, más que funcionar como tal, lo hiciera de manera semejante a una institución bancaria, pese a que sus intereses no fueran del todo parecidos a los del banco del Avío. Es decir que las obras pías y los diezmos de entonces no sólo permitían el atajo de la vida eterna; promovían de manera definitiva a una institución de la que se obtenían beneficios mucho más terrenales, en su mayoría préstamos que sí tenían por finalidad la promoción económica.

morales en las que el ocio y la ostentación actúan, no como formas de dispendio, sino como medios para conseguir y mantener rango social. Y, por supuesto, los hacendados pretendían ser señores y no sólo ricos.

Sin embargo, una mirada menos apurada permite ver que las haciendas siempre fueron distintas: hubo cultivos para la exportación en el sur y el sudeste; grandes haciendas, muchas ganaderas, en el norte, hubo zonas, como Oaxaca, donde domina la propiedad comunal hasta bien entrado el XIX, hubo regiones de rancheros, donde los pueblos tenían pocas fuerzas y las haciendas carecían de recursos, como en el occidente, y hubo otras de una enorme tensión entre hacendados y comunidades. Quizá lo único que les homogeneizaba fue este producir para mercados pequeños y el servir como inversión de seguridad en una sociedad de precaria estabilidad económica. (los datos fueron sacados de Escalante, op. cit.)

Así las cosas, es cierto que los hacendados tenían el control del mercado regional y especulaban de los ciclos productivos. Pero también tuvieron más. Aunque las haciendas no usaban todo el tiempo a la gente (la mayoría eran jornaleros, meseros o semaneros), entre la población que trabajaba de planta hubo siempre una relación muy interesante entre peones y hacendados a la que muchos, incluyendo Escalante, han querido llamar paternalismo. Esto puede verse cuando se admira que en la revolución de 1810, así como en la de 1910, la mayoría de los peones encasillados tomaron el partido por sus patrones. 'La suya no era una relación puramente mercantil. Si las deudas les quitaban la libertad para moverse, la hacienda les proporcionaba un 'seguro de subsistencia'; la propia 'tienda de raya', con la que sin duda se cometieron abusos, era un mecanismo de estabilización del ingreso real. Si no era 'justo', el sistema paternalista sí daba una seguridad con la que no contaban los trabajadores temporales.' (ibídem, pág. 84)

Asimismo, la hacienda fue el centro de la vida social para los dependientes, la célula del poder político y militar, el núcleo de una sólida estructura de vínculos familiares, el modelo de autoridad y el modelo cultural y, finalmente, el nexo entre lo urbano y lo rural. 'El orden rural descansaba, en buena medida, sobre la tan criticada actitud señorial de los hacendados. Ineficiente para el desarrollo económico, estorbosa para cualquier proyecto de Estado, insultante para la conciencia ilustrada y liberal, pero también inasustituible.' (ibídem, pág. 94)

3.1.5 Los Indios

No será ninguna novedad, supongo, el venir a decir aquí que la cúspide política nacional, o al menos la mayoría de ellos, consideró a los indios y a los campesinos²²⁵ como una raza en la que no cabe idea política alguna. Que se les vio y trato, al igual que hasta ahora, ya sea como carne de cañón, votos de silencio, poblaciones políticamente seguras y cautivas (cada vez que iba requiriéndose una u otra), o bien como siervos que, quién sabe cuando y en donde, habían aprendido la mala costumbre de amotinarse.

²²⁵Es importante distinguir aquí entre los indios y los 'pelados'. Puesto que, aunque a los dos se le mira como incapaces de ser ciudadanos 'normales', los primeros son productos de la historia marginal y los segundos lo son de la modernización.

Las razones, hemos dicho, fueron muchas. Para algunos, se trataba de una evidente falta de evolución; para otros (que fueron la mayoría) de una añosa estupidez a la que, además de la barbarie, se le había venido a arrejuntar la prostitución del estado social.

Desde luego, los asuntos nacionales no interesaban demasiado a la clase campesina porque, bien a bien, no interesan a nadie salvo a una muy pequeña minoría. Sin embargo, esto no implica su completa marginación de la vida política pues les interesaba, y mucho, defender el orden comunitario tanto frente al Estado, como en contra de los derechos que ya empezaba a darse el capitalismo. Según hace notar Escalante, su conducta política se explica por el régimen comunitario y los vínculos personales. Es decir, que la lucha campesina está en un orden que va más allá de las luchas por la tierra, los conflictos con la hacienda y la resistencia a las leyes de desamortización; están en el autogobierno, las tierras comunales y el orden tradicional.

Evidentemente, una autonomía así era vivida por lo liberales como un obstáculo para la racionalidad; pero ya sabemos que inventar instituciones y leyes es una cosa pero que transformar el espíritu público es una muy distinta, mucho más difícil. No obstante, lo interesante es que los campesinos vinieran a defender sus propios derechos con las mismas palabras con las que las élites defendían los suyos. Por un lado, es evidente que los mestizos (quienes tenían muchos tratos con los campesinos) compartían, aunque en menor grado, las enseñanzas que jesuitas habían dejado en los criollos. Pero, por el otro, también lo es que la gente confiscaba al paso algo, e incluso bastante, de la información que recorría el país. Así, aunque la cultura y la opinión pública fuera un evento eminentemente urbano; la gente se daba cita en las lecturas públicas de los "sabios del portal" como los llamaría Monsiváis.

Frente a las verdulerías y pulquerías, siempre había un letrado (*strictus sensu*) que colmaba el ansia de noticias, provocada por la espera de la diligencia en la que venía el periódico. Evidentemente, estas lecturas no pueden ser comparadas con el "público culto", es decir, no se leía en público ni a Descartes ni a Rousseau; pero lo "[...] notable [es] que en los planes políticos, en las quejas y peticiones de los pueblos se nota, no ya un conocimiento serio del aparato jurídico, sino incluso de frases, lemas y razonamientos habituales de los escritores políticos. Hablan de sus derechos como ciudadanos, de la soberanía de la nación, de fraudes electorales y cosas del estilo." (Escalante, 1992, pág. 271)

En Juchitán, por ejemplo, reclamaban sus derechos para utilizar las salinas de Tehuantepec alegando que "el que coge y disfruta lo que es suyo no lo hurta: *nosotros somos mexicanos, somos la nación, y somos dueños y tenemos el mismo derecho para que de este fruto aprovechemos, y de esto que trabajamos tenemos los impuestos que pagarle a la nación y otras cargas concejiles precisas.*" (ibidem, pág. 68, énfasis añadido) Mientras tanto, unos años antes, se precisaban en Tarecuato una serie de condiciones para su adhesión al plan de Veracruz:

1. Estos pueblos son libres de dependiente, y son soberanos, y ni patrimonio reijo, ni Yngleso, ni Santano. Bamos viviendo como Dios manda. [...]
4. Lo levantamos un sivico castrense contra todos vellaco, y solos mandamos en ella, pero no se dejan proteger á México ni ningún otro Estado; y si un Estado lo quieres venir Tarecuato le daremos campo y agua y lenia y rastrojo y paja para sus vadajles pero nos pagaran paja y mais.
5. Esta junta no dejaras que comercio estrangero en Tarecuato ni Tangamandlapio [...]
7. Religión la misma: C.A. R.; pero los pobres se podran casar, que será lo mejor [...]
8. Le criaremos una junta de havio para proteger maguclera [...]

11. Los gobiernos se unirá y pondrás a disposición de Junta de Tarequato para salvar el México nuestro; y cuero con ingles y con Santana que nos hacen mal resolviendo por panar ello. (Citado por *ibidem*, p. 71.)

En fin, sobra decir que lo que se necesitaban individuos no comunidades. Pero, los campesinos no eran, ni querían ser ciudadanos; aunque no por ello dejaron de participar en la política nacional. A su modo, claro: 'sin actitudes étnicas, sin entusiasmo partidista y, sobre todo, obedientes sólo a sus líderes y autoridades tradicionales.' (*ibidem*, pág. 72)

3.2 Modernidad y nación: tercera y última aproximación

'Creo que, con el tiempo, mereceremos que no haya gobiernos.

J. L. Borges

En el prólogo al tercer tomo de la *Historia Moderna de México*, dice Cosío Villegas que 'México había alcanzado el punto más alto de su desarrollo político

[...] no sólo porque la Constitución de 1857 y las leyes de Reforma eran el mejor molde logrado hasta entonces para vaciar la vida política del país sino porque se vivió libre y democráticamente [...] Nuestro país se acercó en esos años a la vida democrática mucho más de lo que estuvo antes y de lo que ha estado hasta el día de hoy. La prensa y el parlamento eran libres y cada hombre era y se sentía libre [...] El grupo dirigente no sólo era el mejor que ha dado la nación hasta ahora sino que era amplio, nutrido y lo formaban hombres con meritos propios y ciertos.' (citado por Paz, 1987, pág. 350)

Pero dice también, que el fracaso se lo debemos al hecho de que 'A una Constitución liberal, a una vida democrática, a una libertad pública e individual ilimitada, a un interés apasionado en la cosa pública, a una vida política, en suma, sana, robusta y libre, no correspondía una economía vigorosa.' (*idem*)

No obstante lo antedicho, vale la pena tener a la vista una interesante aunque igualmente extensa cita de Sierra. Hablando de los constitucionalistas dice:

'Su obra no fue impracticable, no fue puramente teórica; patria, es cierto, de la concepción metafísica de los derechos absolutos. "El hombre por su naturaleza es libre, la naturaleza ha hecho al hombre igual al hombre", eran los artículos de fe, formulados por conspicuos filósofos del siglo que precedió a la Revolución francesa y expuestos con magna elocuencia por J. J. Rousseau, el autor del evangelio revolucionario. No eran ciertos: el hombre no es libre en la naturaleza, sino sometido a la infinta complicación de leyes fatales; la naturaleza no conoce la igualdad. La desigualdad es su manifestación perenne, la diversidad es su norma, la fuerza suprema que la resume y unifica existe, pero en lo incognoscible; con el nombre de Dios la invocaban los constituyentes al iniciar su obra.' (Sierra, 1948, pág. 282)

Supongo que el lector estará tentado ya a dar la razón a los dos. Sin embargo, le propongo que se la de también a Mariano Otero. En su *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, decía que los errores más graves se habían cometido '[...] por no reconocer que nuestra sociedad tenía una fisionomía propia, y que en nada se parecía a las sociedades europeas, con las que siempre nos estamos comparando, tan sólo porque hemos tomado prestado los nombres de su

organización social, sin tener en manera algunas sus partes constitutivas.' (Otero, citado en de Gortari y Hernández, op. cit. pág. 333) Así, el problema no era el franco tradicionalismo de la sociedad ni, mucho menos, la pervivencia del Antiguo Régimen. El problema era que la sociedad no estaba dispuesta a tomar el partido de quienes se autonombraron "el partido de la nación". Aquello, empero, no fue tampoco el caos y la anarquía que la clase política se cansó de diagnosticar. Era un cierto orden que poco o nada tenía que ver con los dictados de la "razón" universal, pero que, sin duda, correspondía al "verdadero estado de la patria". Se necesitaban ciudadanos, se necesitaban leyes y, sobre todo, la costumbre de cumplirlas. Pero tal vez, sólo tal vez (¿?) ello nos sirva para entender que el único lugar en donde falla la teoría es en la práctica.

Así las cosas, dejémoslo de nuevo en manos de Escalante: "A veces, dice, da la impresión, incluso, de que habría que darle la razón a Octavio Paz:

La ideología liberal y democrática, lejos de expresar nuestra situación histórica concreta, la ocultaba. La mentira política se instaló en nuestros pueblos casi constitucionalmente. El daño moral ha sido incalculable y alcanza zonas muy profundas de nuestro ser. Nos movemos en la mentira con naturalidad.

Pero hay mucho más que eso. La relación entre el orden jurídico y la vida política es de los asuntos más complicados de la historia. De la mexicana o de cualquier otra. El modelo cívico no arraigó, no podía hacerlo. Pero no fue simplemente una mentira: al contrario. Con esas formas -tan adulteradas como se quiera- se organizó el orden político. Importaba, y mucho, tener elecciones, organizar algún órgano parlamentario, contar con la opinión pública y gobernar con la ley.' (Escalante, op. cit., pág. 287)

PARTE CUARTA

ENCORE

(Historia: Funciones y Defunciones)

1.1 La memoria y los desmemoriados

'Una sociedad -dice Octavio Paz- se define no sólo por su actitud ante el futuro sino frente al pasado; sus recuerdos no son menos reveladores que sus proyectos. Aunque los mexicanos estamos preocupados - mejor dicho: obsesionados- por nuestro pasado, no tenemos una idea clara de lo que hemos sido. Y lo que es más grave: no queremos tenerla. Vivimos entre el mito y la negación; defendemos ciertos períodos y olvidamos a otros. Esos olvidos son significativos; hay una censura histórica como hay una censura psíquica.' (Paz, 1987, pag. 119)

Como puede verse, de nuevo el psicoanálisis rompe aquí con sus limitaciones. Aunque, también de nuevo y todavía más importante, reaparece la imagen pazista de siempre. En el fondo: la máscara, el gesticulador. Obviamente, lo que a Paz le interesa mostrar es que, en las versiones populares de la historia de México, la imagen de la Nueva España sufre de manguas y monstruosas anomalías puesto que se trata del mismísimo período en que lo perdimos todo; ahí donde, tras ser sorprendidos por los de a caballo, canjeamos oro por baratijas. 'Uno de los períodos que han sido borroneados y enmendados con más furia, dice, ha sido el de la Nueva España.' (idem) Pero si lo dice, es para concluir, al partir de ahí, que la 'Nueva España es un interregno, un paréntesis histórico, una zona vacía en la que apenas si algo sucede.' (idem)

Resulta curioso, desde luego, que sea el mismo quien lo diga; ya que su punto, tanto en el *Laberinto* como en las obras que le suceden, ha sido que a este país le ocurrió una gran desgracia con la conquista. Es por ella, y desde ella, que el mimetismo se apodera de nuestras muertes en vida, la gloria y el jolgorio de nuestras vidas en muerte, y la tendencia histórica se convierte en un intento por la reconciliación con el cosmos y con el origen; territorio donde la 'Guclupita' juega su papel principal. De ser así, no estaría tan fácil que la gente, por muy insensata que fuera para algunos, esté incapacitada al grado de no ver a la colonia como parte de la conquista; como si, finalmente, el acto violatorio se hubiera prolongado por varios siglos. Es por ello que, aun siguiendo a Paz, estamos completamente convencidos de que sin importar la furia y la censura que pudiera incitar la Nueva España, ésta misma es considerada un completo y cabal período histórico. Cualquier sujeto que recorra el centro de lo que fueran las principales ciudades novohispanas, lo último que podría pensar es que durante aquel tiempo nada ocurrió.

Se preguntará entonces, y está en todo el derecho de hacerlo, ¿por qué y para qué hemos recurrido a estas ideas?, si justo lo que pretenden mostrar es que la era dejada de la mano de la historia es aquella que antecede a la que nos ocupa. La respuesta es sencilla: independientemente de las discrepancias, la opinión de Paz ofrece una sugestiva trama que bien vale la pena destacar. Hasta donde la vista nos alcanza, todo parece indicar que la *imagen colectiva* del XIX (período que, tal parece, es aceptado coyuntural por 'todo' mexicano) no contiene mayores elementos que los que suele aludirse durante un discurso presidencial.²²⁶ Por lo regular, es cierto, la generalidad de nuestros compatriotas son capaces de reconocer a Morelos, a Hidalgo, a doña Josefa Ortiz, tal vez a Allende y algunos más de los héroes que 'nos dieron patria' -aquellos a los que temerosamente se les cita cada

²²⁶Nos interesa marcar aquí una distancia más con la imagen que Paz tiene de la Nueva España puesto que no pretendemos que pueda creerse que la revolución de Independencia ha de ser tratada entre lo insignificante. Su preponderancia es absoluta, pero lo que realmente trasciende de esta visión sobre el reconocimiento de la libertad es la fantasía (quimera, tal vez) de que los mexicanos se fajan por fin los pantalones y le apañan a la historia lo que ella misma nos había arrebatado. Acto de valentía, y sólo eso, que es más que suficiente.

año, con mayor reserva y celeridad, en todos y cada uno de los altamente custodiados palacios de gobierno. Se recuerdan, también, una paradójica y circunstancial aparición de Santa Ana, rememorada por su "traición" a la patria; las "intervenciones" de Maximiliano y Carlota, evocadas ya sea por la canción de Riva Palacio en versión modificada o por el *donaire* que les es evidente; y la indiscutible figura de Juárez, a quien se le invoca siempre por su solemnidad y pundonor (nadie lo imaginaria sonriendo), por su famosísima frase y por el haberla llevado al cabo en la medida de lo posible. Sin embargo, a pesar de que la gente sea incluso capaz de reconstruir ciertos elementos al partir de portentosas y cardinales escenas que no pocas veces coinciden con el ánimo que impregnara a las propias José Clemente Orozco,²²⁷ la mayoría poco o nada puede decir, además de esto, acerca de los múltiples aspectos que delinearon nuestros primeros años de autonomía.

No vamos a sucumbir, claro está, ante la idea de que el *grosso poblacional* conozca, o tenga razones para conocer puntillosamente los significados económicos atribuidos al XVIII (i.e., su interpretación como el siglo de la depresión o su contraparte que, de un tiempo acá, se ha llevado la palma historiográfica) puesto que, muy probablemente, tampoco sepa ni necesite saber mucho acerca de los distintos periodos precolombinos,²²⁸ de las obras público-estilísticas del Porfiriato, de las relaciones existentes entre Carranza, Madero, Zapata y Villa u otras de mayor lejanía, como las establecidas entre Tlaxcaltecas y Aztecas. Para decirlo brevemente, no son los datos y su conocimiento lo que realmente nos interesa, sino la forma en que la memoria colectiva se adhiere a los espíritus de la época.

Así pues, la imagen colectiva parece reconstruir con mayor soltura y naturalidad el espíritu de cuatro grandes e indiferenciados períodos²²⁹ al partir de ciertos ingredientes; ya sean el vestido, la vida cotidiana, las costumbres, los juegos o, en fin, todo aquello que cabe en la *larga duración*. No obstante, sólo incrustará en dicha imagen, sin respeto alguno por la temporalidad, algunos eventos y figuras del México decimonónico, mientras que la Independencia no será vista en el marco de un periodo histórico, de un tiempo con vida propia sino que se le trata como un acto, bélico y trascendente, pero un acto al fin. Esto es, que la gente (p.e.) no se explica fácilmente el cambio de attitudes entre Allende y Juárez o sabe más del juego de pelota que de los juegos políticos decimonónicos, y mucho más del pensamiento revolucionario (1910) que del "fueros y religión" masonico; tal vez porque, a fin de cuentas, al primero es posible reencontrarlo cada vez que se canta la "30-30".

Por supuesto, habría muchas formas de explicar lo antedicho; que si nuestro vulgo es incluto a morir²³⁰ o que si la culpa la tienen los maestros, sus grillas sindicales y su profundo desconocimiento de la historia patria; que si mejor nuestros gobernantes y los salarios de miseria o, porque no, los autores y su manía por escribir cosas incomprensibles, etcétera, etc. Puede decirse, además, que, en todo caso, la concurrencia de las imágenes proviene del ininterrumpido y habitual roce que la gente mantiene con ellas por medio de los libros de historia o, mejor aun, por medio de los billetes de lotería, de los de nuevos y viejos pesos o de las estampas postales y las estampitas monográficas tan socorridas por los compatriotas para resolver los problemas que plantea el cumplimiento del tercero

²²⁷Como las del cura con estandarte en mano y al frente de la insurrecta masa o la de el mismo haciendo sonar la campana de Dolores

²²⁸Por lo común, se piensa en una pacífica coexistencia entre Mayas y Aztecas

²²⁹El México indio, el colonial, el revolucionario (incluyendo a Díaz) y el post-revolucionario.

²³⁰Cuando decimos incluto, usted sabe que nos referimos a la ausencia de cierto tipo de cultura.

constitucional. Y seguro que algunas tendrán que ver, y mucho, con los tonos y sentidos que hemos utilizado para ir construyéndonos una historia. Pero ninguna de ellas explica directamente el porqué en particular no goza de los favores públicos. De ahí que no sobre buscar estas razones. Y el mejor lugar para ello, pese a su escasa popularidad, parecería ser la historia puesto que, quizá, hay algo inherente a la forma en la que se ha reconstruido el XIX que hace que, aunque se lo mantenga en su gloria, no se le preste demasiada atención a las mentalidades que le son propias.²³¹

1.2 Entre las historias del poder y el poder de las historias

El primer lunes de septiembre de un año cualquiera, poco antes de las ocho y treinta de la mañana, el noventa por ciento de los compatriotas (según cifras oficiales) cuya edad fluctúe entre seis y doce primaverales se prepara ha celebrar el "mes patrio". En las escuelas que siguen al pie de la letra los dictámenes de la Secretaría de Educación Pública, es un hecho: junto con sus desveladas madres que han sido contagiadas por la infusión del espíritu nacional, los compañeritos de 6^o "A" han preparado una larga procesión de pancartas y retratos de los próceres. Alguno de sus más aventajados condiscípulos seguramente dedicó la tarde anterior a memorizar una retahíla de datos y nombres que le prestarán un poco de su inmortalidad. Bandera y escolta lucirán moños negros para denunciar ese sentimiento que oscila entre el regocijo de la libertad y el duelo que provoca su precio. Y, como es de rigor, los demás asistentes, investidos por la blancura de la que no quedarán sino recuerdos al final del día, ondean sus corazones para ofrecerlos al lábaro patrio.

En las "izquierdosas" e irreverentes escuelas activas, mientras tanto, reina el caos por la despiadada visita de cierto inspector de salubridad cívica que amenaza ya con "cantar" ante las "más" altas autoridades. "El secretario, dice, se enterará de esto"; aunque, en realidad y a lo mucho, el único que reciba tan cruenta noticia sea el secretario del secretario de algún jefe de departamento. Aun así, ni tarda ni perezosa, la directora del plantel organizó lo inorganzable: el maestro de ciencias sociales se olvida de esa versión "marxista" que consiguió en un libro gratuito de historia impreso en Morelia haya por los ochentas y, como su contraparte de escasos doce años, empieza a reparar lo que desaprendió en la UAM; cuando tuvo que decidirse entre el magisterio o la guerrilla. La alarma sísmica finge un simulacro para convocar rápidamente a todo su alumnado, 72 en total. Una vez congregados en el "área de seguridad", seis incautos implementarán una escolta en la que, antes que el orgullo, los regañadientes no se hacen esperar.

Finalmente, a eso de las nueve, entre el desorden de las voces que hacen sus mejores intentos por seguir la versión transmitida en los megáfonos mal esparcidos por el patio de recreo, se escuchan por doquier los miles de desafinados himnos nacionales que apenas si son descifrables. Una vez más, la lamentable lentitud con la que el sonido viaja, transmuta en canon a la obra de Nuro y González Bocanegra para dar al traste con la dramatización del patriotismo. "Rompan filas", es lo último que se oye antes de que la algarabía se apodere de las almas desbocadas por la orden.

²³¹ Es importante decir que ignoramos, aunque resultaría interesante saberlo, si la última telenovela asesorada por Krauze ("La antorcha encendida") con su consiguiente serie de libros, ha cambiado en algo esta imagen del período post-independencia.

A juicio de algunos, lo que se ha consumado aquí es un verdadero acto cívico que impregnará para siempre las conciencias infantiles con el pundonor que provoca el haber nacido bajo cielo azteca. Para otros, aquello fue un festín ideológico que propicia y justifica las mayores patrañas de nuestra historia. Y, por supuesto, no faltarán el desmemoriado que recrimine a la juventud por esa falta de solemnidad que, "en su tiempo", se hubiera pagado con sangre. Lo más probable, sin embargo, por no decir lo evidente, es que allí no haya pasado gran cosa, porque para el noventa por ciento de los asistentes (según cifras no oficiales) la ceremonia no mereció atención alguna. A la hora de la hora, el compañeroito que subió al altar de la heroicidad fue presa del pánico escénico y, entre el tartamudeo y la dificultosa lectura del manuscrito al que el sudor le arrancó la mitad de una fecha que ya no recuerda, estaba más preocupado por rescatar su imagen de la inopia que le aqueñaba. Las madres se dedicaron a disparar miradas contra sus retoños a fin de que no les hagan pasar vergüenzas frente a sus congéneres. El maestro de educación física, que de rojo certifica sus indudables logros en los menesteres de las marchas y escoltas, se la puso intentando conquistar a la maestra de ciencias naturales, mientras que ésta buscaba la forma de quitarse de encima a su musculoso admirador. Y, por último, todos aquellos cuyas mentes deberían estar tan en blanco como su vestimenta, no hacían más que planear la estrategia para terminar el nivel cuatro del Mario Bross, o pensar y repensar en lo maravilloso que sonaría el himno nacional si fuera Tatiana, y no este taradito, a quien se le hubiera permitido la interpretación.

Ahora bien, muy a pesar de la relativa facilidad con la que uno puede burlarse de las maniobras para implementar el nacionalismo, lo cierto es que difícilmente puede pasarse por alto la preponderancia que la historia oficial representa. ¿Quién de nosotros sería capaz de entrometerse por los territorios de la historia patria sin recordar, al menos por un instante, las primeras impresiones que de ella tuvo? Sin peligro ni temor a equivocarnos y, es más, sin siquiera tomar en cuenta quien sea nuestro lector ni lo docto que resulte en el tema, bien podríamos decir que nadie; que de entre todas las alternativas que pudieran ocurrírsele para narrar la historia del "nacimiento" de la patria, aparecerá, inevitablemente, aquella que se vuelva tan verídica como insípida; tan de "nosotros" como de nadie porque, en el afán de volverle la más vendida, hubo de sacrificar cualquier hábito gentil de los que aún pudiera conservar.

Las historias de este tipo, según hemos dicho, deben su nacimiento a la búsqueda por convocar la unidad nacional necesaria para echar a andar a la patria. En su primer momento que es, por cierto, el mejor de los casos, su compilación estuvo completamente dirigida por los intereses de partido hasta que el tiempo, el laicismo y la victoria liberal definieron los contenidos tal y como los conocemos hoy día. Si quisiera buscarse una fecha para la oficialización del movimiento de Independencia en su tenor de partaguas nacional, quizá sea 1910 la más conveniente. Por aquellos años, el grito había cambiado por completo su fisonomía. La fecha original de la celebración fue transgredida,²³² así como todos sus contenidos explícitos fueron eliminados. Los "vivas" a la virgen de Guadalupe cambiaron por "vivas" a los "héroes de la patria" y a la "República". El inaugural pero no inédito

²³² Originalmente, el Grito se celebraba, tal y como debería ser, el 16 de Septiembre. Sin embargo, este cambiar la fecha se lo debemos a uno más de los caprichos que el presidencialismo ha convertido en decreto. Esto es, porque el 15 de era el día de "San Porfirio", cumpleaños ya se sabe de quien. (El dato lo obtuvimos de Krauze y Maga, 1993, pág. 14)

'mueran los gachupines' fue simplemente amputado (supongo que por aquello del respeto a la memoria colectiva aunque, en este caso, no logró evadirse que el 'muera el mal gobierno' reapareciera unos meses más tarde) y, por si fuera poco, se inauguraba la columna de la Independencia en la más grande de las cátedras históricas materializada en el otrora 'paseo del Emperador' (ahora y desde 1867 'Paseo de la Reforma'). Con todo esto, la disputa histórica quedaba cerrada de manera definitiva pero se habría, también, una nueva página en la funcionalidad que esta historia vendría a jugar.

La peor de sus consecuencias se fermentaba en sus entretelas puesto que, ahora, ya no se trata de una apuesta por la confección de un 'ser de todos' sino, más bien, de una esencial maniobra política capaz de transmutar la historia toda en una bitácora tempestuosa; según la cual: la presencia de los regímenes comienza por ser irremediable y termina siendo deseable. Es por ello que estos pequeños relatos se colman más con imágenes que con ideas y apelan directamente a la 'sensiblería' 'populachera', al patriotismo. Su raíz es la búsqueda por procrear un nuevo pacto que produce (o debería hacerlo) la sensación de agradecimiento para con los actuales mandatarios por habernos quitado de encima, no sin 'nuestra' cooperación, a los que antaño 'nos' subyugaban. Aunque, como es obvio que no fueron ellos quienes dieron cauce a las demandas originales, es preciso, por un lado, tender una línea entre el Estado actual y sus 'precursores' (i.e., una suerte de conversión del pasado en presente) que les haga aparecer como los legítimos herederos de la antigua salvaguarda de los intereses nacionales. Por el otro, debe impedir también el que se haga explícito lo innegable: que quienes ahora detentan el poder 'pudieran' estar haciendo justamente lo contrario. Esta línea será la que habilite (o al menos eso se cree) tanto los recuerdos, la dignidad y el decoro, como los enconos y las devociones populares. Y para eso, claro está, sirven la historia, las ceremonias y los discursos oficiales. Pero, sobre todo, sirven los mitos que entre una u otra van procreándose.

Necesariamente, el mito elemental es el de nación. Aunque, debido a la magnitud que supone su estudio, sólo podemos decir, como únicamente un mexicano pudiera adivinarlo, que se trata de un mitote. Lo que le sigue es la descomposición biográfica de este mito primigenio por la vía de la elucubración y descubrimiento de aquellos acontecimientos que, tanto por su trascendencia como por la cantidad de rojo con que puedan teñirse sus páginas, han sido elevados al rango de episodios nacionales.²³³ Una vez fertilizado el terrenito, lo demás viene como la verdolaga porque, como bien lo sabe Monsiváis, en un país de caciques, si algo sobra son los caudillos. Ahora bien, a pesar de su profinidad, es curioso que los mitos que le sigan sean vertidos en tres inamovibles y perennes personajes que tuvieron la 'suerte' de participar en él: los buenos, los malos y los feos; cuyo recuerdo seguirá dependiendo de la sangre. Pero también, y cómo no decirlo, de esa manía oficial que oscila entre el sepulturero y el vivificador, y que suele manifestarse cada vez que hay que reconstruir este país lo que, bien a bien, abarca los primeros tres años de cada sexenio.²³⁴

²³³(Esta nota fue añadida el 5 de Julio del 97 y, de ahí, su contenido). Acaso sobra decirlo, pero este acto de entronización depende y se deriva del gobierno en turno; lo cual no es sino otra forma de decir que hacen falta tiempo y otros gobiernos para que aguas blancas o Chiapas, por ejemplo, puedan cobrar este mismo significado.

²³⁴Si se entiende que todo país necesita una historia para justificar su existencia, se entenderá fácilmente porque la nuestra se rehace cada seis años; aunque mantenga una cierta porción inmutable: aquella que dificultó la interpretación salinista del Porfiriato pero, también, la que imposibilitó, por esos mismos años, que

En primer plano aparecerán, entonces, algunas figuras 'centrales' que dotaron de coherencia a lo había sido producido por las 'incautas' mentecitas de los 'mentecatos'. Beneméritos que pertenecían a la clase de hombres hacedores de futuro. De esos que no pocas veces provienen de los estratos más ínfimos de la sociedad pero que alcanzan, debido a su sobrado talento y coraje, la constancia en la memoria colectiva.²³⁵ A su lado, derecho por supuesto, están quienes se decidieron a tomar su partido –que no siempre es el de todos– aunque, debido a que su cuantía desafía a la mejor de las memorias, es importante que se les condense en un solo nombre. Un indio al que le dio por probar su suerte historiografía cobijado por un bloque de piedra y una antorcha de libertad, o un grupo de infantes heroicos dispuestos a vencer, ya no al enemigo, sino a las leyes gravitacionales, sirven bien cuando de procrear imágenes se trata. Y, por supuesto, cuando hace falta uno de estos personajes que no habría siquiera cruzado la línea del olvido a no ser por algún fanático arranque (acto que por regla general cuesta la vida), entonces, puede recurrirse a 'la bola' o al pueblo para dejar en claro que en esta historia están todos los que son y son todos los que están: i.e., aquellos que hicieron lo necesario para dejar de ser un mortal cualquiera y pasar a engrosar las filas de esos que todos (¿?) quisiéramos ser.²³⁶

La unidad ideológica entre éstos será representada por la honestidad e integridad con que el primero llevo al cabo las demandas de los segundos. Es por ello que los pueblos le son siempre más fieles; que les da por recordar, por beber a su salud y por matar o seguir muriendo por su causa.²³⁷ A la memoria oficial, mientras tanto, aunque hoy le llame 'hombre ilustre', le consiga un lugarcito en una rotonda construida para el caso, le dedique discursos de henchidas frases o, de un tiempo acá, le inmortalice con un retrato al que bien le vendría vendarse los ojos ya que, *ad usum*, aparecerá en la retaguardia de los servidores públicos; mañana igual le dará enterrarlo o desenterrarlo, según soplen los vientos.

Empero, su compenetración, así puesta, no sería suficiente para estimular los subsecuentes usos que se le dará en la historia. Es por ello que se requiere, ya de últimas, de un enemigo en común: extranjero, tirano o mal compatriota, que no siempre es el mismo pero siempre se porta igual. Siempre es el mismo 'hijo de...' (cfr. Paz 1950, págs. 32 y ss, o

Zapata fuera exhibido del Palacio Nacional y de los billetes de diez pesos. En este sentido, la metáfora de la verdolapa, que es quizá una de las más utilizadas, bien pudiera tomar la forma, aunque violentada, que le prestan Fuentes y Cervantes: 'Los amores más bonitos son como la verdolapa: nomás le pones tanto y crecen como una plaga; y tienes otra ventaja si cultivas ese amor: que cuando ya se te pasa con un jalón se acabo.' La razón geométrica vuelve a ser irrefutable.

²³⁵Quizá sobra decir que la cuna, cuando es humilde, juega un papel fundamental en la historia. Sobre todo porque se apuesta con ello, como con la lotería nacional, a alimentar las esperanzas de los desesperanzados.

²³⁶Es curioso que algunos cronistas e historiadores todavía crean que disparar frente a frente y a mansalva o estar dispuesto lo que venga aunque lo que venga es un tanque, es tan intrépido como deseable, sin importar lo que, en el interior, se desaparezca. Empero, habría también ya que poner en duda la capacidad de convencimiento que tienen estos ejemplos consagrados para los libros de civismo pues, hasta donde sé, todavía no hay un sólo caso en el que algún niño se lance al vacío con una bandera. Pero sobran, y esto si es de lamentarse, los que lo han hecho embestidos con una 'S' en el pecho.

²³⁷Siempre que convengo con esto, me viene a la mente también *El día del derrumbe*: 'el gobernador! Habló de Juárez que nosotros teníamos levantado en la plaza y hasta entonces nos enteramos que era la estatua de Juárez, pues nunca nadie nos había podido decir quien era el individuo que estaba encaramado en el monumento aquel. Siempre creíamos que podía ser Hidalgo o Morelos o Venustiano Carranza, porque en cada aniversario de cualquiera de ellos, allí les hacíamos su función. Hasta que el estrincito aquel nos vino a decir que se trataba de don Benito Juárez.' (Rulfo, 1953, pág. 228)

1996, pág. 18) Su función, aquí, es bastante clara puesto que permite, entre otras cosas, el desvío de todas las animadversiones y fobias que pudiera engendrar el régimen actual a un punto no solamente lejano sino que, incluso, pareciera ser "común".

Como puede verse, el sentimentalismo y la sangre juegan, asimismo, un rol esencial en esta historia pues, de quedarse en lo ideológico, resultaría un inminente catalizador (como de hecho llega a serlo) para los movimientos que pretendan emendar el camino. Así, al momento en que se inmiscuye lo emotivo, cualquier intento de oposición será fácilmente interpretado (por el Régimen se entiende) bajo una suerte traición que actúa ya no sólo para contra el pacto que por esta vía pretende establecerse, sino para con la vida que sus propios 'abuelos' ofrecieron para que las cosas estén como están. Hoy nos invitan (casi podría decirse que nos suplican) a que no cehemos por la borda lo que con 'tanto' esfuerzo ha sido construido. Omitiendo, lógicamente, que no fue aquí sino allá donde las cosas empezaron a pudrirse.

Ni duda cabe que la historia, como gremio, ha buscado con extraordinaria prontitud deshacerse de su responsabilidad al respecto. Es decir, si bien es irrefutable que sobre sus despojos revolotean hace tiempo las ansias rapaces de la burocracia para transfigurar la podredumbre en un festín de los dioses; no lo será menos el que representen una severa molestia para los historiadores. Ya sea porque se discrepe con las imágenes que levantan – como la de ser "la raza más pura", "el ombligo..." o "los salvadores del mundo" – o porque su irrefutable acento moral pervierte la objetividad; lo cierto es que, como para curarse en salud, la historia profesional optó por 'erradicar' los juicios y asumir una especie de asepsia intelectual que, no pocas veces, deviene también en una completa y profunda esterilidad. Por ejemplo, cuando sus contenidos no llegan más que a la compilación de una serie de datos que, según dicen, no imprimen valoración moral alguna. Aunque, en todo caso, tampoco conllevan a otra cosa que no sea que el lector se de por enterado de la cantidad de cifras que puede extraerse de los documentos archivados.

Naturalmente, tanto buenas como malas obras han ido saliendo de esta 'cientificación'. Algunas son dignas de lectura. Las otras, al igual que esta, no merecen más que un reproche ecologista por la cantidad de papel desperdiciado en su elaboración.

1.3.1.a *cientificación de la historia*

'Information is not knowledge; knowledge is not wisdom; wisdom is not truth; truth is not beauty; beauty is not love; love is not music; and music, is the *best*.'

Frank Zappa.

Joe Garage.

'...et tout le rest est littérature'.

Paul Verlaine

En pro de la científicidad, una buena parte de los historiadores decidió canjear su guía historiográfica. Las anotaciones de los grandes héroes y periodos se convirtieron en notas marginales; mientras que la política interna fue subordinándose a las penurias económicas y a las problemáticas derivadas de las relaciones internacionales. Por supuesto, no pretendemos menospreciar aquí la importancia de estas investigaciones para exhibir muchos aspectos relevantes de la vida decimonónica. De ella salieron a relucir, entre otras

cosas, los innegables vínculos que tuvieron tanto las penurias fiscales como las problemáticas en política internacional con la imposibilidad de instaurar un 'verdadero' Estado. Lo cual, sin duda, permite explicarse algo de las consecuentes asonadas y motines que caracterizaron al XIX nacional.

Sin embargo, lo que parece extraño es la creencia de que la relación entre política y economía pudiera tratarse como un lugar en el que la moralidad no se dejaría ver. Y tan es cierto que reapareció, que sus resultados han servido para aderezar una 'extraña' conclusión: el diez y nueve -o, de menos, sus primeras décadas- fue el siglo del *caos*.

El laberinto..., por ejemplo, se contenta con narrarlo del siguiente modo:

[...] casi extinguido el movimiento insurgente, ocurre lo inesperado: en España las fuerzas liberales toman el poder [...] Se opera entonces un brusco cambio de frente; ante este nuevo peligro exterior, el alto clero, los grandes terratenientes, la burocracia y los militares criollos buscan la alianza con los restos de los insurgentes y consuman la Independencia. *Se trata de un verdadero acto de prestidigitación* [...] El virreinato de la Nueva España se transforma en el imperio mexicano. [...] Al poco tiempo, una rebelión lo derriba. *Se inicia la era de los pronunciamientos*. (Paz, 1950, pág. 135, las bastardillas son nuestras)

Asimismo, la *Historia del mundo contemporáneo* - un texto al que varios de nosotros acudimos en nuestra lozana preparatoria - no dirá mucho más que lo antedicho y pondrá un énfasis, parecido al de Paz, en las consecuencias del movimiento: '[Tras la Independencia] Aparece un período de *anarquía* política y lucha de clases; *no habían desaparecido los problemas substanciales ni los cambios esperados se realizaron*, el poder militar seguía, lo mismo que las instituciones del antiguo régimen.' (Gómez Navarro *et al.*, pág. 68 énfasis añadido)

En resumen, lo que habitualmente se intuye es que el 'nuevo' orden establece su frontispicio sobre las derruidas bases de la obra colonial. Pero, a diferencia de esta última, nada o casi nada había detrás de la fachada. O, en palabras Paz, que 'la lucha por la Independencia tendía a liberar a los 'criollos' de la momificada burocracia peninsular aunque, en realidad, *no se proponía cambiar la estructura social de las colonias*.' (Paz, *op. cit.*, pág. 132, énfasis añadido)

Supongo que está de más el decir, que el percibir un periodo como caótico no impide, bajo ninguna circunstancia, el que se le explique pues, a fin de cuentas, siempre habrá una mariposa volando en Tokio a quien echarle la culpa. Lo elemental, entonces, es la forma en que resucitarán aquí los juicios de los que la historia venía huyendo. Las investigaciones económico-políticas permiten, desde luego, justificar el carácter histórico de nuestra excentricidad moderna y develar, además, la irrefutable magnitud que estos ámbitos cobraron en la imposibilidad decimonónica para la construcción de un Estado 'realmente moderno' y de una patria en todo el sentido, también moderno, que ella conlleva. Empero, el hecho de que esta historia mantenga una muy visible relación con la moral moderna, puede verse toda vez que ésta será retomada como el patrón que permite mostrar que tan alejados hemos estado siempre del centro que ha irradiado las luces durante los últimos siglos.

Ahora bien, cuando recién estrenábamos la década de los sesentas, Robert A. Potash vino a hacer hincapié en que el siglo XIX era una de las épocas más desuiciadas por el gremio (cfr. Florescano, 1991, pág. 49 y ss.). Dominado por la historia política, poco o nada

se decía de cualquier otro rubro que no fuera las evidentes disputas que la independencia había levantado. Treinta años fueron suficientes, según Florescano, para dar "una respuesta cumplida a esta requisitoria" (idem); pero también lo fueron para generar lo que hoy día pudiera llamarse un 'boom del estudio decimonónico'. (idem). Así, bien pudiera pensarse que la discapacidad popular es uno más de los efectos que este olvido profesional ha procurado. No obstante, lo más probable es que poco o nada tenga que ver por la sencilla razón de que la gente, al partir de su cientificación, no las lee. Y si no lo hace es porque

'La Historia comúnmente se o'vida de las historias; se disgusta con su primo hermano, el relato (erec que le han faltado al respeto), y se vuelve una señorita solterona, tediosa y aburrida, cuyo único fin es el recuento (que no cuento) de causas y consecuencias de tal o cual hecho "importantísimo para la humanidad"; se vuelve, así, un inventario de influjos, reflejos, documentos, fuentes, interpretaciones, etcétera, etcétera, ligados a esos hechos descomunales. Nada tan prolífico y muerto como un simple documentar el pasado para enterrar el presente. La historia se deshumaniza con una facilidad que da pavor; se desintegra en un santiamén, y de un periodo [...] nos puede quedar un fragmento [...] (advertencia del Editor en Pérez-Reverte, 1994, pág. 1)

1.4 La culturalización de la historia

'[...] cada metáfora es un hecho infinito, el espacio final de la realidad.'

Carlos Monsiváis
Nuevo catecismo para indios remisos

'El mar -que nunca calla, que nunca cesa. El mar, cuyas dimensiones comprenderíamos muy claramente si se secase'

Francisco Tarío.
Epimaco.

Hace no mucho tiempo, una pequeña porción de la historia económica se movilizó hacia una recomposición de las causas del movimiento insurgente que los llevó a descubrir la opulencia que viviera la Nueva España allá por el XVIII. Modificando, con ello, no sólo la comprensión de la guerra sino, incluso, la periodización original de la historia patria.

Simultáneamente, surgieron también diversas interpretaciones acerca de la política ilustrada de los borbones. Estas permitieron caracterizarla, ya no como pura opresión, sino como una muy trascendente vía por la cual la modernidad hizo impacto sobre las estructuras tradicionales en las que se fundamentaba el virreinato. Las instituciones educativas y científicas, la separación del Estado y la Iglesia, la sustitución del barroco religioso por el laicismo del neoclásico, el predominio de la experimentación sobre los dogmas escolásticos y, en fin, la propagación de las ideas ilustradas fueron asumidas con la misma trascendencia que gozaba ya la labor de los Jesuitas en la conformación de un espacio político secularizado y moderno.

Así, pues, de unas y otras fueron apareciendo los grupos, las ideas y, con ellos, una muy notable crítica hacia la minusválida dimensión que se le había dado a la vida política mediante la pretensión de explicarla solamente por la vía de las coyunturas económicas. Ya que si bien es evidente que el conocimiento de estas últimas permite comprender una serie

de fenómenos fundamentales. No lo será menos su insuficiencia para explicar *today* las relaciones entre los hombres o, mejor aun, entre los grupos que éstos mismos componen.

Al partir de esta crítica, la tan sonada y repetida historia de las disputas decimonónicas paso de ser un mero anarquismo, un producto de la insuficiencia que se tuvo para la instauración del Estado, a una verdadera contienda política. Del mismo modo, la globalizante historia nacional comenzó a gozar de poca aceptación entre algunos miembros del gremio histórico. Y tanto que, usualmente, hoy día sólo aparecerá en los textos dedicados a dar una muy extensa perspectiva de la historia patria o en un brevisimo capítulo intitulado: *panorama general*. Lo cual nos permite creer que, en cierto sentido, se asume que una historia así de ilimitada conlleva a una serie de graves equívocos y distracciones. El de mayor substancialidad sería, justamente, el intento por ser o hacer una historia *nacional*.

El movimiento historiográfico que recién hemos descrito, empero, no resultaría comprensible a expensas de los movimientos políticos de nuestro siglo, de la sobrada importancia que las minorías y las organizaciones no gubernamentales fueron cobrando en ellos y de las 'nuevas' teorías acerca de lo que 'verdaderamente' es una nación. Ahora, nos gusta decir que el nacionalismo es algo así como la 'integración' de culturas preexistentes; que fueron estos quienes inventaron las naciones; y que las últimas son exactamente aquello que Ernest Renan declaró que fueran en su famosa conferencia en la Sorbona: 'un plebiscito cotidiano'. Dejamos, con ello, las voluntades generales de los pueblos o los pactos originales. Pero, sobre todo, comenzamos a procurar que lo 'trascendente' se subordine hasta llegar a los grupos que efectivamente le dan sentido. Y esto aun a pesar de la existencia de ciertos elementos engarzados considerablemente, a grado tal, que permiten encontrar la unidad necesaria como para hablar de entidades abstractas: ya sea la 'patria', la 'nación' o la 'modernidad'.

Es claro, entonces, que puede hablarse del 'pensamiento europeo moderno'. Aunque, también lo será, que no todos los grupos que conformaban la Europa de los siglos XVII, XVIII o XIX, vieron en la ilustración las mismas luces que Kant estaba viendo. De ahí que, en última instancia, uno puede apelar a la reconstrucción de esas grandes corrientes del pensamiento al partir de historias mucho más íntimas, resguardadas al seno de conversaciones particulares y gentiles, de movimientos de masas y, en fin, de todo eso que da cabida a la 'Gran Cultura' o a la 'Gran Historia'; aquellas que, a pesar de ser movidas por muy pocos autores, son siempre una creación colectiva.

Ahora bien, aunque lo antedicho ha promovido estos intentos historiográficos por desintegrar a la nación en una serie de grupos que serán definidos, no por economías ni razas, sino por culturas; es importante destacar que, por la misma vía de la desintegración, se ha llegado a un extremo completamente distinto. La historia contemporánea, en especial aquella que presume y augura su veracidad, se ha buscado para sí misma dos limitaciones tan importantes como clásicas: el *tiempo* y el *espacio*. Como si presintiera que todo análisis que abarque poco más de cinco o diez años resulta, de entrada, interminable y que cualquier historia irrespetuosa de las fronteras mínimas se vuelve incapaz de percibir las discrepancias.

Su extremoso producto ha sido la regionalización absoluta de la historia. Y tanto, que la mayoría de las investigaciones que reciben apoyo económico -lo cual es un buen índice para descubrir la legitimidad institucional- se endosan a la sazón de explicar algunos temas como, por ejemplo, "Los pronunciamientos políticos en San Andrés de Navas: 1840-

1842';²³⁸ con la única promesa de que, andando el tiempo, estas estrechas historias irán encontrando sus propios y 'reales' vínculos con otras igualmente estrechas para componer, así, historias de incrementadas magnitudes que, a su vez, integrarán otras que, etcétera, etcétera.

La problemática a la que este tipo de narraciones conlleva es que la particularización desmesurada impide el paso hacia fenómenos cuya generalidad requiriera del análisis. Empero, debe verse que no se trata de una actitud exclusivamente historiográfica sino de un constructo epistemológico en todo el esplendor de la palabra. Las ciencias biológicas resultan una buena muestra de ello pues han ido dedicándose a estructuras fisiológicas cada vez más pequeñas. O sea, que fueron del cuerpo –como totalidad– a los sistemas; de éstos a los órganos; de los órganos a las estructuras celulares y de allí a sus componentes. Y al hacerlo, la impresión epistemológica que se ha tenido ha sido siempre la misma: que la sumatoria de esas pequeñas historias o de los análisis ínfimos genera, en una especie de síntesis, una explicación completa del sistema en la que no se pierden –por la generalización– las particularidades. O, para decirlo con otras palabras, que cuando se conoce, *in extenso*, las minucias de las porciones; éstas mismas pueden conservarse, tras la composición, para generar una interpretación totalizadora y perfecta en la que cada una de las partes mantiene su singularidad.²³⁹

Por supuesto, esto no acaba ahí. Un sólo repaso a las ciencias que por ahora tenemos lo ejemplificaría sobradamente. Hasta el momento a lo único que hemos llegado es a componer un basto número de disciplinas para, después, fragmentarlas en sub-disciplinas y en sub-sub-disciplinas que, según dicen, andando el tiempo irán reconciliándose por la vía de la síntesis para constituir Una ciencia (como La psicología) a la que, por otro lado, solamente se le pedirá que den peras los olmos, o que las manzanas se sumen con las primeras sin que ninguna de ellas cambie de nombre y composición.

Como es obvio, la justificación epistemológica que puede darse para ello depende del asumir que así es la realidad. Que esas son sus verdaderas divisiones y objetos; que el pensamiento se hace a imagen y semejanza del Dios magnánimo de los hechos, cuyos dominios explícitos son los interregnos donde la metafísica y la ontología quedan de lado porque nada ofrecen o, peor aún, porque allí ya han sido resueltas.

Lo paradójico, para nosotros claro, no es que al momento en que uno se entrometa con estas pequeñísimas y mortíferas doctrinas todo parezca en la vía correcta, ni que las investigaciones apuntan hacia la sentencia final; hacia el sitio en que, por fin, lograremos arrancarle la última 'd' a 'La verdad'.²⁴⁰ Sino que, antes de lograrlo, estos compendios

²³⁸[E] tema lo hemos inventado para no ofender a nadie.

²³⁹Finalmente, es algo parecido a lo que algunos psicólogos sociales han intentado; creyendo explicar a las sociedades y culturas al partir de las relaciones estrictamente *interpersonales* que las constituyen; pero olvidando, igualmente, que para recorrer el camino en una u otra dirección lo que se necesita es justamente eso: *dirección*. Muchos autores, coincidirán en que el origen de este peculiar análisis corresponde a la influencia que el cálculo integral ha tenido en las demás ciencias ya que, si se ve directamente, el espíritu que guía esta síntesis corresponde al mismo espíritu que, en su momento, llevó a la búsqueda del área bajo la curva mediante la sumatoria de las formas geométricas mínimas que la componen. Sin embargo, ésta discusión nos llevaría mucho más que esta pequeña aclaración y es por ello que nos permitimos dejarla, como tantas veces lo hemos hecho, en suspenso.

²⁴⁰Acaso hayamos olvidado la sal y la pimienta en nuestra urgencia por disfrutar del banquete que ofrece la verdad. Aquello que ya Silvio Rodríguez nos recordaba con la *Fábula de los tres hermanos* (que cuando se

empiecen a mostrar que sus objetos son irreconciliables y que, para dividirse, las disciplinas se inventan una realidad igualmente divisible.

A sabiéndose de ello,²⁴¹ mucho hay que agradecerles pues lo que queda en claro es la tiniebla de la objetividad. Y no porque los análisis específicos o particulares resulten prescindibles, sino porque lo particular es una mirada, un punto de vista, una narración en la que tanto lo uno como lo otro (i.e. lo 'substancial' y lo 'material', lo distintivo y lo general) tengan cabida.

1.5 'Imaginar un pasado, recordar un futuro' ²⁴²

Dice Carlos Fuentes citando a Jules Michelet que 'Un pueblo tiene derecho a imaginar su futuro'. Pero si lo dice es para añadir, inmediatamente, que todo pueblo tiene también derecho a imaginar su pasado (cfr. Fuentes, 1994, pág. 56). La idea, ni nueva ni original, es interesante. Primero, porque imprime una sensata y respetable valoración en el sentido en que una historia resulte significativa a través de esta palabra que antaño - i.e., antes de que los políticos la hicieran suya para hacer de las suyas - todavía era sagrada: pueblo. Además de la posible sacralidad, puede verse ahí un compromiso similar al que sostenía White cuando aseveraba que el auditorio de la historia, tanto como el de la psicología colectiva, no es especializado. O, para decirlo con otras palabras, si la historia debe hacerse para el 'pueblo' es porque pretende algún significado que rebase los *Journal of...* y los aplausos de sus cómplices.²⁴³ Y, ya de últimas, sugiere también una importante condición sobre la que tanto insistieron mis padres hasta que, por fin, caí en la cuenta: un derecho conlleva siempre y al mismo tiempo a una responsabilidad. '[...] nosotros hicimos el pasado, dice de nuevo Fuentes, y somos responsables de él, a menos de que, conscientemente, queramos ser olvidados cuando, inevitablemente, nosotros mismos seamos el pasado.' (ibidem, pág. 57) Así, aun prescindiendo de esta egolatría traducida en pervivencia mnémica, lo cierto es que en algún sentido todo pueblo es responsable de lo que se haga con lo que se fue, se es y se pretende ser.

Sin embargo, esta idea tiene que matizarse, porque en México, como en todo lugar, no hay uno sino muchos pueblos. Esto, que ya nada tiene que ver con la geografía, implica el que hubiera tantos pasados como pueblos. Pero implica, además, una pregunta obvia: supongamos que somos responsables del pasado, ¿de cuál de ellos?, ¿de cuál de todas las posibles narraciones? Me resisto a creer que se nos responsabilice de ese que es tan único y

pone ojo en camino y ojo en lo porvenir, la mirada se extravía entre el estar y el ir) o, asimismo, la pequeñez que habla el *Captain* de Joaquín Sabina: 'que la verdad desnuda/ guarda oculta detrás la coartada/ el hueso de cereza/ de una duda.' (cfr., 1996)

²⁴¹En el 'sabemos', tienen cabida los biólogos desde que su preocupación comienza a ser la de sistemas ecológicos cuya magnitud ha llegado a ser, inclusive, mundial, los historiadores de la cultura, los psicólogos colectivos, los antropólogos y muchos otros que no son, todavía, la regla pero sí mucho más que la excepción que la hace.

²⁴²Fuentes, 1994, pág. 57.

²⁴³Es importante remarcar que la noción de 'pueblo' tiene el problema de la globalización y, de un tiempo acá, el de la materialización de una sustancia, más o menos abstracta, que es la psicología supuestamente adherida a él. Sin embargo, en este caso debe tomarse exclusivamente como el conjunto de los no especializados, de los amateur, de la gente. (cfr., para su definición, Fernández Christlieb, 'La gente: públicos y masas'.)

'verdadero' como insípido, o de aquel en el que todas las voces se pierden por la globalización nacionalista. Tampoco del otro en el que se paga el sufrimiento y la muerte con una heroicidad dudosa e infuncional y, mucho menos, de todos aquellos que sostienen a quienes aprietan y las más de las veces abogan. Quizá, de lo que sí seamos responsables es de una historia clandestina, requerida siempre para saldar cuentas. Esa historia patria es para Luis González es la historia del terruño y que para nosotros lo será de la cultura. (cfr. Luis González en Noriega (de.), 1992, pág. 477 y ss.) Aquella que, como Carlos Fuentes bien lo sabe, hace que los nombres de los pueblos cambien según los tiempos.²⁴⁴ El inscrito en las piedras y en las plazas, sobre todo en las plazas. Historia que se hace de palabra siempre y cuando los nombres también sean palabras, que se hereda aunque difícilmente pueda testarse. Historia de imágenes que no se evocan, se convocan. La que no hacen los pueblos porque los pueblos se hacen de ella; la que perdona y cambia, pero no olvida.

²⁴⁴ 'Nos detuvimos [Gelber y Fuentes] en una aldea sin nombre, olvidada por los mapas de la ruta y por las señales de tránsito. Le preguntamos a un campesino cómo se llamaba el pueblo. Nos contesto: 'Gaurduño en tiempos de paz; Zapata en tiempos de guerra'.' (Fuentes, 1970, pág. 152)

Bibliografía

(A menos incluido en ella todas las obras consultadas para la realización de este trabajo. Algunas no fueron citadas una sola vez, pero dejarlas fuera significaría apropiarse de ideas que de ahí sacamos. Asimismo, nos evitamos el repetir cada vez que la idea no era propia, porque, creámoslo, de menos habríamos duplicado la cantidad de referencias a pie de página)

- Aguirre Rojas, Carlos: "Fernand Braudel: semblanza intelectual", en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 23 de agosto 1992, No. 167
- – "Civilización material e historia de la vida cotidiana", en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 30 de octubre 1994, No. 281.
- Altamirano, Crazziella: *Chihuahua, una historia compartida: 1824-1921*, México, Gobierno del Estado de Chihuahua, 1988.
- Altamirano, Ignacio M. (1871): *La Navidad en las montañas*, México, Porrúa, 1989.
- Arias Gómez, Ma. Eugenia, Lau Jaiven, Ana y Sepúlveda Otáiza, Ximena: *Tabasco; una historia compartida*, Serie Biblioteca Básica Tabasqueña, México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1987.
- Baranda, Marta y García Verástegui, Lía: *Estado de México, una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1987.
- Bartra, Roger: *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, S.A.
- – *El salvaje en el espejo*, México, Ediciones ERA, UNAM, 1992.
- Baumer, Franklin: *El pensamiento europeo moderno*, FCE, 1977.
- Beltrán, Rosa: "Postmodernismo ¿la modernidad revisitada?" en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 6 de enero 1991, No. 82.
- Benítez, Fernando: *El libro de los desastres* (1988), México, ERA, 1993.
- Berriain, Josexto: *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Belancourt Pérez, Antonio y Sierra, José Luis: *Yucatán; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1989.
- Blázquez Domínguez, Carmen Guillermina: *Veracruz; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988.
- Braudel, Fernand: "Entrevista con..." en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 23 de agosto 1992, No. 167.
- Careaga Viliesid, Lorena: *Quintana Roo; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1990.
- Carr, Edward H. (1961): *¿Qué es la historia?*, México, Planeta, 1993.
- Castaneda, Carlos: *Las enseñanzas de Don Juan*, México, FCE, 1974.
- – *El fuego interno*, México, Swan, 1985.
- Châtelet, François: *Historia de las ideologías*, México, Premia, 1980.
- Coleman, N. "Transformation" en *Biology in the Nineteenth century*

- Conde Rodríguez, Elsa: 'Identidades sociales y modernidad', en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 5 de diciembre 1993, No. 234.
- Cosío Villegas, Daniel (coord.) (1976): *Historia general de México*, 2 vols., México, COLMEX, 1987.
- – *Historia Mínima de México*, México, COLMEX, 1973.
- Dalton, Margarita: *Oaxaca: una historia compartida*, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990.
- Darnton, Robert, (1993) Entrevista de Patricia Nettel. 'De la historia de las mentalidades a la historia cultural'. La jornada semanal (México, Suplemento cultural de La Jornada) no. 215, 25 de julio de 1993, pagas. 32-36
- Darwin, Charles: *Textos Fundamentales*, Barcelona, Altaya, 1984.
- Desmond, Adrian: *The politics of evolution*, University of Chicago Press, 1989.
- Diderot y D' Alambert (1751-1765): *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Barcelona, Altaya, 1994.
- Díaz y Ovando, Clementina: *Vicente Riva Palacio y la identidad nacional*, México, UNAM, 1985.
- Dilthey, Wilhelm (1914): *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1978.
- Durán, Manuel: 'Octavio Paz visto desde fuera de México', en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 22 de enero 1995, No. 193
- Durkheim, Émile (1972): *Escritos selectos*, Buenos Aires, Edición Nueva Visión, 1993.
- Dussel, Enrique, 'Eurocentrismo, 'invención' y 'deseubrimiento' de América'. La Jornada semanal (México; Suplemento cultural de La Jornada) no. 154
- – *El encubrimiento del indio, 1492; hacia el origen del mito de la modernidad*, México, Cambio XXI, 1994.
- Enriquez Terrazas, Eduardo y García Valero, José Luis: *Cochuila; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1989.
- Escalante, Fernando: *Ciudadanos imaginarios*, México, COLMEX, 1992.
- Febvre, Lucien.(1953): *Combates por la historia*, México, Planeta, 1993
- Fernández Christlieb, Pablo (comp.): *Psicología colectiva y cultura cotidiana*, México, Facultad de Psicología, UNAM, 1989.
- – (a) 'La pente: los públicos y las masas', México, UNAM, Ensayo Académico.
- – *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*, México, Universidad de Guadalajara, 1991
- – 'Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva', en Montero, Maritza,
- – 1993, 'como se escribe la psicología colectiva',
- – *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona, Anthropos, 1994
- Feyerabend, Paul (1962): 'Explanation, reduction and empiricism', en, Feyerabend, *Realism, rationalism and scientific method*, Philosophical papers, Vol. 1, 1981.
- – (1967): 'Consuelos para el Especialista' En Lakatos y Musgrave, pág. 345– 389.
- – (1970): *Contra el Método*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1993.
- – (1978): *La ciencia en una sociedad libre*, México, Siglo XXI, 1988.

- – (1983): 'Problemas del Emprirismo', en Olivé, León y Pérez Ransanz, Ana Rosa, *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación*, México, Siglo XXI, 1989.
- – (1992): *Adiós a la Razón*, Barcelona, Altaya, 1995.
- – (1995): *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Teenos, 1995.
- Florescano, Enrique (coord.): *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina 1700-1955*, México, Nueva Imagen, 1985.
- – (1991) *Nuevo Pasado Mexicano*, México, Cal y Arena, 1991.
- – (1987) *Memoria Mexicana*, FCE, México, 1994.
- –(coord.) *Altos mexicanos*, México, Aguilar, 1995.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, la Piqueta, 1980.
- – (1984): '¿que es la ilustración?', en Sociológica, año 3 números 7/8, mayo-diciembre 1988, UAM, pág. 289-304.
- Freud, Sigmund. (1916-1938): *Obras completas*, tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- Fuentes, Carlos (1971): *Tiempo Mexicano*, México, Joaquín Mortíz, 1978.
- – 'Los hijos de don Quijote' Nexos (México), enero 1991, No. 157.
- –*El espejo enterrado*, FCE, México, 1992.
- –*Nuevo tiempo mexicano*, Aguilar, México, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1991.
- – (1983): *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1995.
- Galeano, Eduardo: 'Cinco siglos de prohibición del arcoiris en el cielo americano', en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada),24 de mayo 1992, No. 154.
- García Cantú, Gastón: *Idea de México*, Obras Completas, Tomo III, Ensayos 1, México, CONACULTA y FCE, 1991.
- García de León, Antonio: 'Atrás del espejo de la historia', en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada),27 de septiembre de 1992, No. 172.
- García Valero, José Luis: *Nuevo León: una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1989.
- Giddens, Anthony (1990), *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.
- Gittlin, Todd: 'Saber por fin qué es el postmodernismo', en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 6 de enero 1991, No. 82.
- González, Luis, (comp.): *Galería de la Reforma*, México, SEP, 1986.
- Gortari Rabiela, Hira: *De la ciudad de México y el Distrito Federal: una historia compartida*, México, DDF, 1988.
- Guerra, François-Xavier: *Modernidad e independencias*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Guttman, Matthew C.: 'Culturas primordiales y creatividad en los orígenes de lo mexicano', en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 3 de enero 1993, No. 186.
- Habermas, Jürgen (1968): *Ciencia y técnica como 'ideología'*, México, REI, 1993.
- –(1985) 'La conciencia del tiempo de la modernidad y su necesidad de autoconvencimiento.', en Sociológica, (México, UAM) mayo-diciembre 1988, año 3 número 7/8, pág. 313-333.

- -(1988) *El pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990.
- -(1993) *La lógica de las ciencias sociales*, México, RIEL, 1993.
- Hale, Charles, 'Fundación de la modernidad mexicana'
- Horheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1944): *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969
- Ibañez, Tomás: *Psicología social construccionista*, México, Universidad de Guadalajara, 1994.
- Ibarraengoitia, Jorge, *Los pasos de López*, editorial Océano, México, 1981.
- Illades, Carlos y Ortega, Martha: *Guerrero; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1989.
- Kuhn, Thomas S. (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.
- -(1969) *Postscript*, en (1960), pág. 268 y subsiguientes
- -(1987) *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Barcelona, Altaya, 1994.
- Kaye, Howard L. *The social meaning of Modern Biology*, Yale University Press, 1986
- Krauze Enrique (comp.): *Daniel Cosío Villegas El historiador liberal*, FCE, México 1984.
- - y Magú: *Hidalgo y sus Gritos*, México, Hoja, 1993
- - y Zerón, Fausto: *Porfirio*, México, Clio, 1993.
- Landa Fonseca, Cecilia: *Querétaro; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1990.
- Lafaye, Jacques (1974): *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.
- Le Goff, Jacques: *Pensar la historia*, Altaya, 1995.
- LeBon Gustave: *Psicología de las masas*, Madrid, Ediciones Morata, 1986.
- Lenoir Timothy: 'Morphotypes and the historical-genetic method in Romantic Biology'
- Lyotard, Jean Francois, 'Entrevista a', Sociológica (México, UAM), mayo-diciembre 1988, año 3, números 7-8.
- Marx, Karl (1869): *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, España, Ariel, 1971.
- Matute, Álvaro: 'Notas sobre la historiografía positivista mexicana', en *Secuencia* No. 21, septiembre-diciembre 1991, pág. 49-64.
- Miranda, Porfirio: '¿Qué hacer ante la modernidad?', en *La Jornada Semanal* (México, suplemento cultural de la Jornada), 28 de noviembre de 1993, No. 233.
- - 'El bien y las ciencias sociales', en *La Jornada Semanal* (México, suplemento cultural de la Jornada), 15 de mayo 1994, No. 257.
- Mora, José María Luis: *Ensayos, ideas y retratos*, México, UNAM, 1941.
- Moreno Toscano, Alejandra, *¿Historia para qué?*, México, Siglo XXI, 1980.
- Moscovici, Serge. (1981) *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, México, FCE, 1985.
- -(1984) *Psicología Social*, dos tomos, Barcelona, Paidós, 1993.
- - y Farr, R. *Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Muriá Rouret, José María, Galván, Cándido y Peregrina, Angélica: *Jalisco; una historia compartida*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, 1987.

- Negrín Muñoz, Alejandro: *Campeche; una historia compartida*, México, Gobierno del Estado de Campeche, 1991.
- Nestlé, Arnoldo: 'La salvación del laberinto', en *La Jornada Semanal* (México, suplemento cultural de la *Jornada*), 2 de julio 1989, No. 3.
- Nietzsche, Friedrich: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1983.
- Noriega Elio, Cecilia (edit.): *El nacionalismo en México*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.
- O' Gorman, Edmundo: 'Alocución leída [...] en la ceremonia de investidura del DOCTORADO HONORIS CAUSA EN HUMANIDADES', México, UIA, 1991.
- Olivé, León: *La explicación social del conocimiento*, México, UNAM, 1994.
- Ortega, Sergio y López Mañón Edgardo: *Sinaloa; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1987.
- Ortega y Gasset (1941): *Historia como sistema*, Madrid, Ediciones de la *Revista de Occidente*, 1970.
- Ortiz Monasterio, José: *Historia y ficción*, México, UIA, Instituto Mora, 1993.
- – 'Las novelas históricas de Vicente Riva Palacio', en *Secuencia* No. 21, septiembre-diciembre 1991, pág. 19-48.
- – 'Francisco Sosa, el género biográfico y la teoría del grande hombre', en *idem*, pág. 117-134.
- Ortolí, Servando *Colima; una historia compartida*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.
- Orwell, 1984
- Paso Fernando del (1987), *Noticias del Imperio*, México, Editorial Diana, 1989.
- Paz, Octavio, (1950) *El laberinto de la soledad*, en México, FCE, 1993.
- -(1970) *Postdata*, en México, FCE, 1993.
- -(1973) *El signo y el garabato*, Editorial Joaquín Múrtiz, México, 1973.
- -(1975) *Fuella a El laberinto de la soledad* (1975), en México, FCE, 1993.
- -(1987) *México en la obra de Octavio Paz*, 3 vols., FCE, México, 1987
- -(1988) *Octavio Paz (la semana de autor sobre Octavio Paz)*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1989.
- -(1993) *Obras completas*, Tomos 1,2,3,4,8., México, FCE, 1993.
- -(1993) 'Lo que creo, pienso y quiero', Proceso, 18 de octubre 1993, No. 885.
- -*Itinerario*, México, FCE.
- Pérez-Reverte, Arturo: *La sombra del águila*, México, Alfaguara, 1994.
- Plaine Henry L. (edit): *Darwin, Marx and Wagner*, Ohio State University Press, 1962
- Popper, Karl, (1934): *La lógica de la investigación científica*, México, REI, 1991.
- -(1945) *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Barcelona, Planeta, 1992.
- Prieto, Guillermo: *Memorias de mis tiempos*, México, Patria, 1958.
- Putnam, Hilary: *Razón, Verdad e Historia*.
- Reading de Murrieta, Cynthia y Gracida Romo, Juan José: *Sonora; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1989.
- Ricoeur, Paul: *Tiempo y Narración* (3 vols.), Madrid, Ed. Cristiandad, 1987.
- Roger Jacques: 'The living World' en Rousseau y Porter, *The Ferment of Knowledge*

- Rozitchner, Leon. (1972): *Freud y los límites del individualismo burgués*, México, Siglo XXI, 1979
- Rulfo, Juan (1953): *El llano en llamas*, México, Siglo XXI, 1984.
- Ruse, Michael: *The darwinian paradigm*, Routledge, 1989.
- Sánchez Vázquez, Adolfo: 'Modernidad, vanguardia y posmodernismo', en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 28 de noviembre 1993, No. 233.
- Serge, Victor. (1943) 'El Drama de la Conciencia Moderna'
- Sierra, Justo: *La evolución política del pueblo mexicano*, México, UNAM.
- -(coord.) *Antología del centenario*, México, SEP, 1985, facsimil de la edición de 1910.
- Sloan Philip R.: 'Natural history 1670-1802' en Rousseau y Porter, op. cit.
- Solange, Alberto(comp.): *Cultura, ideas y mentalidades*, México, COLMEX, 1992.
- Spengler, Oswald (1917): *La decadencia de Occidente*, Buenos Aires, Planeta, 1993.
- Stromberg, Roland N: *Historia Intelectual Europea desde 1789*, Editorial Debate, 1988
- Tapan, José Eduardo: 'Lo mexicano, ¿lo mexicano?' en La Jornada Semanal (México, suplemento cultural de la Jornada), 16 de octubre 1994, No. 279.
- *Tlaxcala; textos de su historia*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991.
- Valadez, Edmundo, *El libro de la imaginación*. México. FCE. 1984.
- Varios (Zea, Warman, Aguirre, Monsiváis, Alatorre). *Características de la cultura nacional*, UNAM, México, 1969.
- Vázquez, Josefina Zoraida: *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano; el impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992.
- Villa de Mebius, Rosa Helia: *San Luis Potosí; una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988.
- Wallerstein, Immanuel. 'Nuevas formas de escribir la historia'. Trad. Monica Mansour. para la Jornada Semanal, no. 194. 28 de febrero de 1993.
- Ward, Henry G.(1828): *México en 1827* (selección), México, FCE y SEP, 1985.
- Wright Mills (1956): *La élite del poder*, México, FCE, 1957
- Zambrano, María. (1958): *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Young, Robert M.: *Darwin's Metaphor*, Cambridge University Press, 1985.
- Zermeno Guillermo: *Recordatorios públicos y privados. León, 1864-1908*, (memorias de Toribio Esquivel Obregón), México, UIA, 1992.
- -- 'Toribio Esquivel Obregón: del hombre público al privado: 'memorias' a la sombra de la revolución', en Secuencia No. 21 septiembre-diciembre 1991, pág. 65-82.
- Zorrilla, Juan Fidel, Miró Flaquer, Maribel y Herrera Pérez, Octavio: *Tamaulipas; una historia compartida, 1810-1921*. 2 Vols. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1993.

Índice general

CONFABULACIÓN DE ANCESTROS... (A MANERA DE PRÓLOGO)	4
ESQUEMA GENERAL DEL TEXTO	9
PARTE PRIMERA : HISTORIA Y PSICOLOGÍA	11
PRELUDIO	12
I. ACONTECIMIENTO Y LENGUAJE	15
1.1 SOBRE INCONMENSURABILIDAD Y ONTOLOGÍA	18
1.1.1 Breve, brevísima introducción	18
1.1.2 La inconmensurabilidad.	19
1.1.3 Del holismo y la coherencia	20
1.1.4 Compromisos ontológicos	21
1.1.5 El concepto de objeto	21
1.1.6 Problemas y perspectivas	22
1.2 INCONMENSURABILIDAD, ONTOLOGÍA Y ÉTICA	25
1.2.1 Tensiones feyerabendianas	25
1.2.2 De como se conforma el espíritu.	27
1.2.2.1 Justificación epistemológica.	27
1.2.2.2 Justificación sociológica	29
1.2.3 Relativismo	30
1.2.4 La ludicidad del espíritu.	32
1.2.5 El mundo de la praxis	33
1.2.6 Transcendentalismos	35
1.3 A MANERA DE CONCLUSIÓN.	37
II. HISTORIA Y PSICOLOGÍA: UNA APROXIMACIÓN ONTOLÓGICA	39
2.1 EPISTEMOLOGÍAS Y ONTOLOGÍAS DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA	39
2.1.1 El círculo infinito de Viena: la fascinación por el acontecimiento	39
2.1.2 La crítica de los Annales	43
2.1.3 Hacia una historia psicológica	47
2.1.3.1 Civilización material	47
2.2 LA PSICOLOGÍA COLECTIVA	52
2.2.1 La gente: Públicos y Masas	52
2.2.2 Del liderazgo y la heroicidad	58
2.2.3 Del número y otros indicios	60
2.2.4 El humus como alma mater	62
III. ENTRE LA NARRATIVA Y LA VISIÓN GLOBAL	66
3.1 COMO SE ESCRIBE LA HISTORIA	66
3.2 COMO SE ESCRIBE LA PSICOLOGÍA COLECTIVA	72
3.3 A MANERA DE CONCLUSIÓN	76

I. ¿QUE VIVA EL PANAMERICANISMO Y EL ACERCAMIENTO DE LAS AMERICANAS !	79
PRELUDIO	79
1.1 LA MODERNIDAD EN LA OBRA DE OCTAVIO PAZ	85
1.2 MÉXICO EN LA OBRA DE OCTAVIO PAZ	87
1.3 LA MEXICANIDAD EN EL LABERINTO	95
II. LA MODERNIDAD NORMATIVA	99
PRELUDIO	99
2.1 DE LA INVENCIÓN DEL UNIVERSO SECULAR	100
2.2 EL CENTRO Y EL CENTRALISMO	102
2.3 LA TECNOLOGIZACIÓN	106
2.4 DEL CAPITAL Y LOS DERECHOS HUMANOS CUYA IMPORTANCIA ES...CAPITAL	107
2.5 LOS CAPRICHOS DE LA VIDA PÚBLICA Y PRIVADA	109
2.6 EL PROGRESISMO	110
2.6.1 Nacimiento y desarrollo de la idea de progreso.	110
2.6.2 El siglo XIX: el afianzamiento	112
2.6.2.1 El pensamiento evolutivo	113
2.6.2.2 El lugar del hombre en la naturaleza	116
2.6.2.3 El darwinismo social	117
2.6.2.4 Evolución y progreso	119
2.6.2.5 El mundo Romántico	119
2.6.2.6 El sobrenaturalismo natural	120
2.6.2.7 El concepto romántico del hombre	121
2.6.2.8 El historicismo romántico	122
2.6.2.9 El mundo positivo	122
2.6.3 De vuelta al progreso	123
2.7 DECONSTRUIR LA MODERNIDAD: UNA NUEVA HISTORIA	126
(A MANERA DE CONCLUSIÓN)	126
2.7.1 La modernidad normativa	126
2.7.2 Vuelta al laberinto de la soledad	130

PARTE TERCERA : MEDITACIONES PARA CONSUELO **132**

PRELUDIO	133
I. LA INVENCIÓN DE LA PATRIA	135
1.1 ENTRE SUEÑOS Y METÁFORAS...	135
1.2 LOS ELEMENTOS DE LA METÁFORA CRIOLLA.	137
1.2.1 Amar a dios en tierra de indios	137
1.2.2 Cortesías novehispanas	140
1.2.3 Espejos enterrados en regiones transparentes.	142
1.3 MODERNIDAD Y NACIÓN: UN PRIMER ACERCAMIENTO.	144
II. DEL HABER NACIDO INCONVENIENTE	150
2.1 EL BON TON DECIMONÓNICO	150
2.2 REINVENTAR UNA PATRIA	155
2.3 MODERNIDAD Y NACIÓN: UNA SEGUNDA APROXIMACIÓN	161
2.4 LES HOMMES SANS GENÉ	168

III. FUNERAL SENTENCES	172
3.1 CUANDO EL RÍO SUENA...	172
3.1.1 LA VIDA PÚBLICA Y SUS ESPACIOS	173
3.1.2 LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS Y LA CONTROVERSI A POLÍTICA.	176
3.1.3 ...UN SOLDADO EN CADA HIBO TE DIO...	179
3.1.4 IN GOLD WE TRUST	181
3.1.5 LOS INDIOS	182
3.2 MODERNIDAD Y NACIÓN: TERCERA Y ÚLTIMA APROXIMACIÓN	184

PARTE CUARTA : ENCORE (HISTORIA: FUNCIONES Y DEFUNCIONES) 186

1.1 LA MEMORIA Y LOS DESMEMORIADOS	187
1.2 ENTRE LAS HISTORIAS DEL PODER Y EL PODER DE LAS HISTORIAS	189
1.3 LA CIENTIFICACIÓN DE LA HISTORIA	193
1.4 LA CULTURALIZACIÓN DE LA HISTORIA.	195
1.5 'IMAGINAR UN PASADO, RECORDAR UN FUTURO.'	198
BIBLIOGRAFÍA	200