
MÉXICO, LO UNIVERSAL Y LA GLOBALIZACIÓN

Marco Arturo Toscano Medina
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. El pensamiento mexicano y lo universal

La filosofía creada por mexicanos durante el siglo XX puede ser interpretada y comprendida en gran parte mediante un problema que explícita o implícitamente está presente en la obra de los filósofos mexicanos más conocidos y reconocidos; nos referimos a la dualidad y/o dicotomía de lo universal y lo particular, de lo humano como tal y lo humano mexicano. En efecto, las condiciones históricas del origen y desarrollo de México, la conquista y la colonización, determinaron una especie de horizonte problemático que se convirtió desde el siglo XIX en una constante provocación e inquietud para el pensamiento mexicano. Evidentemente muchas de las ideas que aquí vamos a plantear son aplicables a muchos otros países,¹ latinoamericanos y más allá de nuestro continente, sin embargo, por razones obvias el caso mexicano nos resulta más familiar.

Históricamente, México —su sociedad y su cultura— surgió como resultado de la conquista y la colonización realizadas por los españoles del territorio mesoamericano y de sus habitantes. Durante el siglo XVI se inició la gestación de un nuevo ser humano racial y culturalmente: el mestizo mexicano.² Ambivalente en su ser mestizo y complejo en su condición plural; mezcla de indio y español (según la fórmula simple que vela la diversidad que se esconde detrás del término “indio” y aún del término “español”), y sobreviviendo trabajosamente en su territorio las comunidades indias. Como un ser que acaba de ser arrojado violentamente al mundo, cuyo nacimiento no fue deseado, cuyos padres no le dieron hospitalidad ni lo acogieron, cuyos familiares cercanos y lejanos le resultaban desconocidos y hostiles, el mexicano no ha sabido

qué hacer consigo mismo, se ha enfrascado desde hace siglos en la tarea de crear un sentido para su ser y hacer en el mundo, y para su ser y hacer con los otros seres humanos. La orfandad ha sido su mayor temor y su sino.

Aun cuando en nuestros días se ha convertido en una frase hecha, en un lugar común, en algo que en realidad no significa nada o que significa otra cosa de lo que se ha pretendido en el pasado, la pregunta por lo que podemos llamar “la creación de nuestra identidad” ha sido una constante cultural e histórica en México. Por otra parte, el concepto de identidad nacional en el pensamiento filosófico mexicano del siglo XX nunca se ha podido pensar separado de la referencia a un contexto en el cual el mexicano, como muchos otros seres humanos, tuvo que encontrar sentido, apoyo, respaldo, afirmación, un poco de reflejo: la identidad humana, lo humano universal.

Como sabemos ahora, o al menos como ya no podemos ignorar desde la perspectiva de los últimos 500 años, los conceptos de identidad nacional y de identidad universal nunca han sido absolutos, simples, preexistentes; al contrario, los podemos concebir como efectos de complejos y difíciles encuentros entre los movimientos históricos en su cruda empiricidad y las distintas fuerzas (míticas, artísticas, religiosas, ideológicas, militares, filosóficas, culturales, políticas) con que se ha pretendido determinarles posibilidades de ser específicas. La identidad, individual y colectiva, no es un objeto de conocimiento filosófico dado sino un problema con múltiples perspectivas. Requiere para su plena realización de un ejercicio de interpretación y reinterpretación constantes por parte de quien o quienes buscan o pretenden en ella y con ella constituirse una manera de ser, un proyecto de vida.

De tal forma, la pregunta por nuestro ser ha sido y sigue siendo la pregunta por lo que queremos ser y lo que queremos hacer social y culturalmente; significa que debemos interrogarnos por un origen histórico común y un desarrollo diverso y contradictorio; su sentido es preguntamos por nosotros a la vez que por los otros,³ por la trascendencia de nuestros afanes y creaciones particulares. Ambas condiciones han estado presentes problemática y diferencialmente en el pensamiento mexicano del siglo XX. Ambas condiciones se han planteado, desarrollado y resuelto de acuerdo a los vaivenes de la historia de nuestro país y de los movimientos geopolíticos.

El pensamiento filosófico mexicano del siglo pasado lo podemos esquematizar, de acuerdo al eje problemático de lo particular y lo universal, según tres desarrollos conceptuales básicos: el primero, se trata de un pensamiento predeterminista, normativo, que se expresa asumiendo que lo particular mexicano y la vida universal —que presumiblemente le es inherente— están fijados históricamente y, aún más, metafísicamente. En este pensamiento podemos considerar por ejemplo a Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos; en efecto, se trate de la forma de existencia humana superior de la caridad cristiana cuyo destino sería extenderse por todo el planeta, o de la Raza Cósmica deudora de la vida latina e hispánica que también tienen una finalidad universal que cumplir o, finalmente, de la cultura hispanoamericana inseparable de la tradición europea universalista. Las tres concepciones expresan el mismo conocimiento y respeto anticipado de lo que son y deben ser lo particular mexicano y lo universal humano: cristianos, latinos, hispánicos, europeos, occidentales, realizándose según un *telos* casi suprahumano y supraindividual: “No era posible combatir —dice Vasconcelos— la teoría de la Historia como un proceso de frivolidades, cuando se creía que la vida individual estaba también desprovista de fin metafísico y de plan providencial”.⁴

Se trata de una concepción que se acoge a las creaciones civilizatorias y culturales de Occidente como las únicas con auténtico valor y realidad universales; si bien en Caso, Vasconcelos y Ramos no faltan posiciones críticas de tales creaciones, nunca ponen en tela de juicio el horizonte universal creado y sostenido por el hombre occidental moderno; efectivamente, los tres filósofos mexicanos asumen el legado occidental como una especie de destino universal que México deberá, consciente y deliberadamente, reconocer como suyo y de acuerdo al cual deberá igualmente transformar su particularidad para estar a la altura de sus exigencias. Ignorar la posibilidad universal creada por Europa, la única constituida durante la época moderna y de la cual somos extensiones y usuarios, nos condenaría al aislamiento y al subdesarrollo social y cultural, en palabras de Ramos: “El ser indiferente a éste —se refiere al continente europeo— sería tal vez signo de una inferioridad que nos condenaría a no salir nunca de los horizontes de la patria, a no poder acercarnos a una comunidad más vasta de hombres, que es lo que idealmente ha pretendido Europa, crean-

do el único tipo de cultura universal en la edad moderna”.⁵ Tal es la íntima convicción que domina en esta primera vertiente de la filosofía mexicana.

El primer momento del pensamiento mexicano sobre sus condiciones históricas dominó las tres o cuatro primeras décadas del siglo pasado; la segunda Guerra Mundial representó la gota que derramó el vaso que se había estado llenando desde años atrás, prácticamente desde siglos atrás, ya que esta concepción de una vida universal más o menos constituida ha dominado tácitamente la vida cultural mexicana a partir de la llegada de los españoles, la conquista, la colonización y la independencia.

El segundo desarrollo del pensamiento mexicano surgió a mediados del siglo XX. Se trata de un pensamiento que no da por sentado nada, no al menos en términos absolutos, ni acerca de la condición particular mexicana ni de la condición universal humana. Occidente aparece a los ojos de pensadores tales como Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Octavio Paz, Jorge Portilla, entre otros, sumido en una peligrosa crisis social, cultural e histórica; la vida universal creada por la Civilización Occidental ha quedado velada por una sombra de barbarie inimaginable e impensable hasta antes de las dos grandes guerras mundiales. Por su parte, la particularidad mexicana era vista imaginándola metamorfoseada por una oportunidad histórica, que probablemente nunca se volvería a repetir, para que México buscara realizar su autodeterminación y alcanzara la trascendencia siempre escamoteada en el concierto de la vida humana universal; una frase define este pensamiento profundamente renovador en su momento: “Somos —dice Octavio Paz—, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres”.⁶

El espacio de incertidumbre, pero también de oportunidades, que se abrió durante la década de los cuarenta parecía poner fin de manera totalmente inesperada a las dudas, complejos y frustraciones de México: entramos, fuimos literalmente arrastrados, hacia el escenario de las naciones occidentales civilizadas; en un mundo terriblemente colapsado Occidente esperaba el milagro mexicano, el milagro de su modernización, el milagro de su universalización, ahora sí sin reservas propias o ajenas. Latinoamérica entera tenía que tomar la estafeta de la civilización y de la cultura universales creadas por la Europa occidental. Las dos grandes guerras mundiales llevaron a suponer a muchos pensadores mexicanos, latinoamericanos y de otras partes del planeta, que la

civilización y la cultura europeas habían entrado en una decadencia de la que nunca se volverían a recuperar. En efecto, se llegó a pensar que por fin Europa se integraba a la vida y a la condición de los seres humanos existentes sin ninguna prerrogativa y sin ninguna voluntad de dominio.⁷

De tal forma, las sociedades que como la mexicana tenían a su espalda una historia de conquista y colonización, de dependencia y marginalidad, imaginaron para sí mismas un escenario inmejorable de oportunidades sociales y culturales que era imprescindible ejercer. En tal escenario México se veía entre los europeos como igual a ellos o en igualdad de oportunidades: “todos somos seres accidentales”, “nadie puede ya concebirse como un ser sustancial”, según las fórmulas ontológicas de Uranga; “todos estamos solos”, “la esencial soledad que define a la condición humana une a todos los pueblos”, según la “imaginación crítica” de Paz; “todos somos seres humanos concretos, sin más”, “se han roto las abstracciones sobre el hombre”, según Zea.

Las décadas de los sesentas, los setentas y los ochentas del siglo pasado trajeron consigo, nacional e internacionalmente, grandes desencantos: la sustancialidad del ser volvió a ser una posibilidad para el hombre occidental en general y estadounidense en particular; el hombre universal concreto de Zea no se realizó y los seres humanos dejamos de convivir en un tiempo único, dejamos de ser contemporáneos (Paz); el planeta quedó roto en tres mundos socioeconómicos: el primero, representado por el sistema capitalista occidental; el segundo, constituido por el sistema socialista de la Europa oriental; y el tercer mundo, formado por los países subdesarrollados o en vías de desarrollo.

Después de la segunda guerra mundial los seres humanos se vieron reducidos a los criterios de desarrollo y subdesarrollo económicos; el concepto de vida universal quedó abandonado más que nunca —ya ni siquiera como ideología se planteaba en sus términos clásicos— lo único que quedó fue la brutal manipulación e imposición de los modelos que los sistemas capitalista y socialista buscaron extender por todo el planeta: civilización mundial capitalista o civilización mundial socialista.

El tercer momento del pensamiento mexicano se gestó con, durante y después de la caída del bloque socialista europeo a fines de la década de los ochenta del siglo pasado. Internamente su gestación fue inseparable de la crisis del sistema político mexicano que se originó con la Revolución de 1910 y se

extendió a todo el siglo XX. México volvió a quedarse sin una identidad guía, rectora, motora. Mucho antes de siquiera vislumbrar la culminación del milagro mexicano de su modernización, la postmodernidad occidental nos sumergió en el torbellino de su relativismo; mucho antes siquiera de alcanzar el sentido de tal postmodernidad, la premodernidad mexicana (los grupos indígenas y la mayoría de la población mestiza subdesarrollada) nos alcanzó exigiéndonos atención; mucho antes de siquiera sentir el mínimo de apoyo de nuestra presunta condición de seres universales, que considerábamos ya alcanzada con todo derecho, la globalización nos golpeó dejándonos una vez más en la confusión interna y externa, en la inercia y la impotencia, nuevamente como hojas a merced de los vientos, los torbellinos, los huracanes, de las fuerzas económicas, políticas, técnicas y culturales de Occidente.

Autores como Roger Bartra, Luis Villoro, Carlos Monsiváis, Guillermo Bonfil Batalla, etcétera, se han ocupado de distintas formas de pensar las nuevas e inciertas condiciones de México a fines del siglo pasado y principios del presente. Lo particular, lo universal y, ahora, lo global, escenifican en el pensamiento y en la historia de México el drama, la tragedia y la comedia de nuestro país. Una cita de Bonfil Batalla ejemplifica este tercer desarrollo del pensamiento mexicano: “En amplios sectores se despertó lo que llamaré una conciencia de inconsistencia, esto es, una puesta en duda de convicciones arraigadísimas que parecían inconmovibles. Hay una apertura intelectual que parece dispuesta a revisar las explicaciones del país, completar la imagen amputada de su realidad, replantear el futuro posible. Afortunadamente, los dogmatismos están a la baja. Hay un espacio intelectual más favorable a la pluralidad. ¿Seremos capaces de aprovechar el momento para dar pasos firmes en la tarea de poner a nuestro país sobre sus pies y no, como lo tenemos hoy, de cabeza?”.⁸

Aún más que en el segundo momento del pensamiento mexicano, en la tercera etapa son mayores los desencantos, el desconcierto y la incertidumbre. Intelectualmente domina en el escenario nacional e internacional el problema de lo diverso y del pensamiento no absoluto; se abre un prometedor espacio de oportunidades internas y externas para el país, a la vez que se ciernen sobre él nuevas amenazas y riesgos. De nueva cuenta se hace patente que nos movemos respecto a las tendencias mundiales dominantes con una velocidad dis-

tinta: no terminamos de “estar preparados” para las condiciones que considerábamos se nos exigían para acceder al concierto de las naciones desarrolladas cuando el escenario ha cambiado de nueva cuenta, o simplemente las condiciones que pensábamos como reales aparecen como meros efectos de poderes mundiales por encima de nuestras expectativas y dramas particulares.

A pesar de que internamente México se ha empeñado en los últimos treinta años en reconfigurar su vida social y cultural según el nuevo paradigma del pluralismo, éste ha llevado al país a un nuevo estupor: múltiples voces reclaman ser escuchadas. Sin embargo, nuestra larga tradición de autoritarismos no ha desaparecido del todo y se llega a enquistar inclusive en “la voluntad representativa” que pretende hablar por las distintas fuerzas sociales, políticas, culturales, económicas que existen en el país. El bloqueo resultante de la imposibilidad de llegar a acuerdos legítimos entre las fuerzas sociales y culturales también impide ofrecer un frente común nacional ante los retos y problemas globales.

2. Lo universal: lo ideal y lo histórico

Si bien gran parte del pensamiento mexicano del siglo XX se ocupó de lo universal de una manera casi desesperada, buscando un punto de referencia estable para sí mismo, ¿cuál es el sentido de tal preocupación? ¿A qué se refieren los filósofos mexicanos, los intelectuales en general, cuando piensan lo universal? ¿Qué es lo universal? ¿Qué se espera encontrar y realizar en él y con él? ¿Por qué ejerció tanta fascinación en la filosofía en México? ¿Cuál es la situación presente, filosófica y cultural, de dicho concepto? ¿Cómo se relaciona con el proceso de globalización con el cual ha finalizado el siglo XX?

En Antonio Caso; José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Alfonso Reyes, etc., podemos encontrar al menos cinco elementos que expresan el concepto de Universalidad humana:

Primero, *lo que trasciende lo particular, lo nacional*: toda vida particular se concibe como la manifestación de una realidad mayor y superior; toda pretensión de autosuficiencia nacional es vista como una ilusión; existe un *Afuera real* que da sentido a lo particular. Todos somos parte de una realidad o de una

condición histórica, cultural, metafísica, teológica, que nos desborda pero con la cual estamos unidos y comprometidos. La razón de ser de la vida nacional se encuentra más allá de ella. Lo peor que puede hacer México —consideran tácitamente la mayor parte de los pensadores mexicanos durante la casi totalidad del siglo XX— es encerrarse suicidamente en un sentido de lo nacional como algo acabado y fijo. No se trata de un espacio que se opone a nuestra condición singular de un espacio en el cual ésta encuentra su plena realización. En efecto, lo universal es precisamente la posibilidad de realización de lo particular en una realidad superior que no nos permite descansar en un provincialismo planetario.

Segundo, *Orden y Unidad*: la realidad que nos trasciende es tal sólo porque se encuentra estructurada de una forma que en ella lo particular se observa como parte de una verdad supraindividual, supranacional. Se trata de una existencia que une a todos los seres humanos, que rompe con el caos, con el sin sentido, con la dispersión y la fragmentación, con aquello que separa y con lo que aísla. Lo universal implica un orden predeterminado y, a la vez, un orden que necesita del asentimiento de lo particular para su completa manifestación. En la unidad de lo humano y en su orden propio debía presuntamente encontrar México un descanso para su a veces insufrible singularidad que lo ha hecho sentirse inferior, solo, irresponsable, carente, bárbaro, insondable para sí y para los demás. Lo universal admite toda singularidad porque todo lo humano se funda en principios comunes de orden ontológico, metafísico e histórico.

Tercero, *Acervo*: lo universal se ha visto constituido como un conjunto de valores artísticos, religiosos, políticos, filosóficos, morales, etcétera. Se asume como una especie de fondo, como una reserva cultural que pertenece a todos los seres humanos; este acervo forma el patrimonio de la Humanidad y en él se pueden ver reflejados, identificados, todos los individuos y todas las naciones. Aun cuando las modalidades civilizatorias y culturales no hayan sido creadas en nuestro espacio nacional, tenemos derecho de reclamarlas como propias por nuestra condición de seres humanos. Basta con buscar estar a la altura de tal patrimonio para ser retribuidos hasta la saciedad con la vida que contiene. De tal forma, lo universal hace desaparecer cualquier mal sentimiento (aislamiento, inferioridad, incapacidad, etc.) que pudiese impedir o anular la esencial

unidad humana; lo universal pone fin a toda voluntad de dominio y de jerarquización, de exclusión y subdesarrollo.

Cuarto, *Destino común*: lo universal nos ofrece a todos los seres humanos un sentido, una dirección, una orientación, una senda firme y segura; lo universal nos proporciona una meta a alcanzar, un objetivo con el cual comprometernos. Lo universal nos ofrece un sentido de totalidad y de resguardo, de solidaridad y Sustento. No estamos solos, no somos inferiores, es posible la responsabilidad; existe una verdad para el ser humano que todos podemos alcanzar y realizar. Lo universal parece existir virtualmente en un plano al que no llegan las malas pasiones humanas, no lo tocan las miserias cotidianas de los seres humanos empeñados en enclaustrarse en vanas identidades.

Quinta, *Espiritualidad*: lo universal es, por encima de cualquier otro sentido, algo que para los pensadores mexicanos no debe identificarse con los procesos y modos materiales, que únicamente son medios para su manifestación y desarrollo. Lo universal es el culmen, la cúspide del más elevado desarrollo del hombre. Sólo por el espíritu humano es posible advertir, contemplar y realizar lo universal; el espíritu es voluntad, es autodeterminación, libertad, creación y transformación. Lo universal es el sujeto y el objeto del espíritu humano. El espíritu es la voluntad libre que crea valores universales, que se impone a sí misma la realización de lo ideal que trasciende toda pretensión particularista, realista, pragmatista.

Ahora bien, más allá de estas formas ideales con que se pensó en México a lo universal humano, ¿qué formas culturales y civilizatorias dieron lugar a tal concepción de lo universal del hombre? ¿Cómo se manifiesta el elemento histórico en la lucha entre lo ideal y lo real? ¿Quién habla cuando decimos “lo universal”? ¿Qué vida particular histórica creó la concepción de lo universal?

Es conocida la inseparable relación de la civilización Occidental con la concepción de lo universal; desde los griegos, con la aparición de la filosofía y quizá antes de ella, el hombre occidental se formó en y para una cultura universalista. Si bien la constitución del proyecto socio-cultural de la Europa occidental no ha sido homogénea a través de su historia, sí se gestó y desarrolló desde una base común civilizatoria religiosa, filosófica, artística, política, científica, que a su vez se fue constituyendo progresivamente.

En gran medida la época moderna condensa todos los afanes y las contradicciones que durante siglos la civilización occidental concibió para sí misma: ser el principio constitutivo, difusor, guardián, de la vida universal creada por ella misma. El expansionismo mundial moderno, iniciado con la conquista y la colonización del continente americano, representa el establecimiento de lo que hasta nuestros días perdura como un ideal cotidianamente anulado por la realidad histórica: la *verdad universal*. Una Verdad única del y para el hombre, que entrelaza ambigua y contradictoriamente distintos campos culturales y civilizatorios: la vida espiritual universal prometida por el cristianismo se ve enfrentada al afán de oro y de bienes materiales, la Ilustración se ve arrinconada por la racionalidad instrumental y administrativa, la vida espiritual —que se identifica con el ejercicio de una voluntad libre y creadora— es constantemente cooptada por un brutal materialismo e inmediatez que niega y reniega de toda pretensión ideal.

Occidente ha concebido históricamente lo universal encarnado en conceptos tales como Civilización, Hombre, Razón, Cristo, Igualdad, Libertad, Verdad, Historia, Arte, etcétera. Siguiendo a Michel Foucault y Gilles Deleuze, en la historia de este conjunto de conceptos podemos distinguir dos grandes formaciones histórico-culturales: en primer lugar, tenemos la figura universal del Dios cristiano; en ella encuentra el hombre occidental, principalmente durante la premodernidad, un sentido de universalidad y de trascendencia, es decir, un fondo de principios y valores, un destino y una misión comunes; el hombre occidental se ve a sí mismo como el ser depositario de una vida espiritual que lo envuelve todo y a todos; lo universal está constituido según un fundamento metafísico, teológico; nada existe que sea superior en verdad y realidad a la persona de Dios; éste representa una figura normativa que todo lo domina en y desde la cruz de Cristo, en y desde la Potencia terrenal y espiritual de la Iglesia.

Con el apoyo de esta fuerza todopoderosa y asumiéndose como el hombre elegido por ella, el hombre occidental no se ha cansado de llevar *la buena nueva* de Cristo a todos los pueblos, no ha desfallecido en su tarea de convertir a todos “los paganos”, “los bárbaros”, los extraviados en los caminos de falsos dioses o en las sendas de Satanás. Occidente nunca ha titubeado cuando se ha tratado de salvar las almas sin importar que de los cuerpos quede poco o nada

en pie; todos los hombres que fueron tocados por el destino misionero de Occidente fueron convertidos en depositarios de la verdad divina que los transformó; se convirtieron a su vez en misioneros de la verdad universal espiritual; en ésta encontraron un sustento en medio de todas sus dudas, incertidumbres y conflictos.

En segundo lugar se encuentra la figura del Hombre. Al igual que el Dios cristiano occidental, la figura del Hombre que domina la Modernidad constituye un dispositivo civilizatorio y cultural universalista; sustituyó a la figura de Dios según la conocida frase de Nietzsche, convertida en lugar común, “Dios ha muerto”. El Hombre ha tomado su lugar como sujeto constituyente de toda verdad, realidad, conocimiento, saber, valor; el Hombre occidental moderno no sólo suplantó a Dios sino que se convirtió en el misionero de su propia verdad, de una verdad secular, material, científica, técnica, histórica, política, económica, a la cual universalizó sin importarle los medios.

Lo universal creado por el Hombre occidental está estructurado por un conjunto de conceptos que predeterminan la relación con los otros, con los no occidentales, con los que históricamente se han mantenido presuntamente al margen de la vida universal, social y cultural del Hombre. Históricamente, los conceptos que todavía nos alcanzan en el presente, aunque sólo sea inercialmente, son los elaborados por el pensamiento y la cultura ilustrada del siglo XVIII: la Razón, el Progreso, el Liberalismo económico y político, la Justicia, la Libertad, la Igualdad, el Derecho, etc.

Lo universal moderno se manifiesta mediante dos formas básicas: la homogeneizante o dura, la real, y la heterogeneizante o flexible, la ideal. La primera forma, creada por la relación histórica que la civilización occidental estableció con otras sociedades, ha sido una relación signada por la “conversión”; la comunicación intercultural sólo fue posible cuando los elementos particulares no occidentales reconocieron como único y propio el horizonte universal occidental. Históricamente se ha tratado de una comunicación de espejos y reflejos que únicamente reconoce una sola configuración universal, la asumida de manera predeterminada por Occidente; cuando se llegó a reflejar otra cosa, la reacción inmediata fue la negación o el ejercicio de una voluntad que buscó normalizar “la anormalidad”, “lo defectuoso”, “lo limitado”.

La forma ideal de lo universal moderno es la que los filósofos mexicanos asumieron durante el siglo pasado, aunque es verdad que socialmente la forma real de lo universal occidental venía siendo materializada desde el siglo XIX. Por otra parte, la concepción universal ideal admite una interpretación no absoluta; su acceso se puede realizar desde diversas perspectivas; puede llegar a interpretarse inclusive según un plano ideal no preexistente (ni Caso, Vasconcelos, Ramos o Paz llegaron a suponer un destino universal predeterminado y cerrado al que México tenía que someterse fatalmente). De tal manera, lo particular sociocultural nacional cumple su relación con lo universal según una doble posibilidad: concibe un universal ideal al cual tiene que determinarle unos contenidos específicos. Si bien se ignora el presunto aspecto teleológico del proceso histórico, la superioridad tácita de los valores creados por la civilización occidental sigue asumiéndose confiadamente; sin embargo, Occidente recupera el finalismo historicista mediante la relación específica entre los contextos particulares según un movimiento común que, en medio de las diferencias entre los elementos concretos, se diseña como una especie de meta que no tiene garantía de cumplirse definitivamente, pero sí de prolongarse indefinidamente; es decir, los elementos esenciales del concepto de lo universal no se realizan, pero la abstracción universalista continúa como una verdad indiscutible.

En resumen, el proyecto histórico de Occidente posee tres claras fuentes fundadoras, enlazadas por una voluntad expansionista surgida con la Modernidad: primera, un universal preexistente, divino premodernamente y secular en la época moderna; segunda, la necesidad de realizar históricamente al universal del Hombre, cuya referencia material y cultural inmediata es la propia civilización occidental, en todos los contextos particulares cuya alteridad y diferencia es ignorada o reducida a algo inesencial; tercera, el proyecto teleológico universal envuelve todo el proceso y la voluntad para cumplirlo, la conciencia que la cultura occidental tiene de sí misma como dueña de una misión empírica y trascendente universal que debe cumplir en la Historia.

No obstante, fuese en su manifestación real-histórica o en la ideal-cultural, la voluntad universalista parece haberse detenido conforme finalizaba el siglo XX, al menos el caso de México lo indica así: lo universal con sentido deja de aparecer en el pensamiento mexicano y socioculturalmente surgen nuevas con-

diciones que desactivan los antiguos conceptos. Una larga historia de desencantos, que aparecieron debido al irresoluble conflicto entre lo ideal y lo real, trajo consigo un ánimo filosófico y cultural distinto que condujo a la decisión de ocuparse de otros temas y problemas más inmediatos, más urgentes de enfrentar y solucionar. El cinismo también ocupó su lugar en un mundo que ignoraba lo ideal universal, al mismo tiempo que no se cansaba de justificar cualquier imposición y dominio de una nación sobre otra, de una civilización sobre otra, como parte del “destino universal” por cumplirse, que cada vez más se confunde y mezcla con la auténtica figura que domina toda la escena humana: el capital.

3. La crisis de la identidad nacional y de la identidad universal

Existen dos sucesos que históricamente determinaron la crisis de las tradicionales relaciones de México con lo universal creado por Occidente; ambos tienen largas historias, largos procesos de gestación y desarrollo. El primero incumbe a México como particularidad nacional, pero se extiende a cualquier otro país cuya historia de dependencias y colonialismos sea semejante al de nuestra nación: la crisis del sistema político-cultural mexicano existente durante la mayor parte del siglo XX. El segundo suceso tiene una historia más remota y forma parte implícita o explícita del proyecto civilizatorio de Occidente; es tan antiguo como la concepción de lo universal, pero tuvieron que pasar siglos para que alcanzara el grado de consolidación que ahora tiene: la Globalización.

Ambos sucesos han incidido críticamente de manera decisiva en la concepción mexicana más o menos cierta de su destino universal: la crisis del sistema político-cultural mexicano trajo consigo la crisis de toda referencia identitaria predeterminada. Con la pérdida de una identidad nacional o con la imposibilidad de poder por el momento concebir una identidad sociocultural que nos una a todos, la vida universal queda en suspenso. Por otra parte, la globalización vino a poner en entredicho —aunque siempre lo estuvieron— los altos ideales espirituales y humanísticos universales de la civilización occidental. Bien podemos afirmar que a través de la historia del hemisferio occidental se han

cumplido tres grandes etapas del pensamiento y la civilización universalista: primera, un universalismo fuerte de carácter metafísico que dominó hasta la aparición de la época moderna; segunda, un universalismo flexible en cuanto carece de bases metafísicas o teológicas, es decir, con un carácter postmetafísico según la concepción de Jürgen Habermas, pero que es tan intolerante como el anterior; tercera, el universalismo se transforma en un Globalismo pragmático que sólo escucha y obedece el flujo del capital y de las mercancías.

Ideal e históricamente México ha pasado por las tres etapas sin que hasta nuestros días ninguna le haya permitido salir de su estupor. Efectivamente, el periodo colonial —que floreció desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX— fue el escenario del dominio de un universalismo que, si bien fue resultado de una imposición violenta, se fundamentaba en una concepción metafísico-teológica universalista que se identificaba con el sentido religioso de “la conquista de almas”. El siglo XIX mexicano, y gran parte del siglo XX, en medio de sus conflictos, desórdenes y confusiones, fue la escenificación de la lucha por un universalismo “racional”, “liberal”, “positivo”; la figura del Hombre fascina a los mexicanos con la misma pasión que les fascinó la figura de Dios. En los últimos diez años del siglo pasado, México se enfrentó a la transformación y/o el olvido de cualquier pretensión universalista por un proceso de brutal globalización que excluye toda realidad axiológica a favor del axioma del capital-dinero.

La existencia del sistema político-cultural mexicano durante el siglo XX se conformó por dos realidades generales: por una parte, el Estado surgido de la Revolución de 1910, junto con el partido político de Estado y el conjunto de relaciones sociales y económicas que resultaron debido a la sujeción de las fuerzas populares; por otra parte, la creación y al mismo tiempo la inmovilización permanente de una identidad sociocultural nacional, el nacionalismo postrevolucionario. Nuestro propósito aquí es plantear muy brevemente algunas ideas acerca de la segunda condición sobre la cual se desarrolló el sistema mexicano durante el siglo pasado: la identidad nacional -aunque haremos alguna mención de la condición político-social.

Durante el siglo XX, la identidad nacional mexicana estuvo indisolublemente unida al sistema político dominante. Dicha identidad se debatió entre la reconciliación con el pasado indígena, que el Estado revolu-

cionario reconoció como propio, y su presente mestizo, al cual era necesario modernizar. La identidad mexicana se debatió pues, entre el pasado indígena y popular, torpemente idealizado e ideológicamente manipulado, y el futuro prooccidental, moderno.

Se trató de dos tendencias que en medio de sus profundas contradicciones se vieron como la promesa de un país nuevo: moderno pero reconciliado con su pasado y su presente. Sin embargo, la promesa estaba condenada de antemano al fracaso, las dos tendencias que la constituían se anulaban mutuamente, se trataba de dos fuerzas irreconciliables en sí mismas; dos realidades se debatían anulando las expectativas de un ideal ideologizado: por un lado, el proyecto sociocultural homogeneizante y hegemónico de carácter capitalista, pro-occidental, modernizador y, por otra parte, la cultura popular fiel a sus tradiciones y atrapada en la limitación de su desarrollo social. Ninguna de estas fuerzas se desarrolló siguiendo su propio movimiento sino que se mantuvieron sujetas a los juegos políticos del Estado y de sus relaciones: la cultura popular fue objeto de todo tipo de mitificación, mientras que las fuerzas modernizadas se mantuvieron condicionadas a los intereses y a los poderes creados, no únicamente nacionales sino internacionales.

Las referencias teóricas que sitúan esta contradicción —que desgarró y sigue desgarrando a México—, las encontramos, entre otros, en las concepciones del México imaginario y el México profundo de Bonfil Batalla, los conceptos de la Melancolía y la Metamorfosis de Bartra, o la concepción de Paz elaborada en los años setentas sobre un México desarrollado y un México subdesarrollado. Evidentemente, tal multiforme dualidad es tan antigua en la vida sociocultural nacional y en el pensamiento mexicano como el mestizaje sobre el cual se fundó el país. La novedad de la situación de los últimos 30 años es que las contradicciones propias a tal dicotomía no se han podido ocultar o reprimir por más tiempo; el nacionalismo mexicano basado en una unilateral identidad nacional y el universalismo moderno promovido en el país por una minoría, sólo podían llegar a su propia crisis.

Las continuas reposiciones que el sistema mexicano realizó de la realidad popular, buscando con ello alcanzar una identidad nacional, y el impulso modernizador que pretendía consolidar una sociedad que se presumía a la altura de sus contemporáneas occidentales, trajeron consigo —a pesar de las

mediatizaciones que conllevaron ambas— la configuración de una nueva cultura social y política que ya no se ajustaba más a las expectativas de dominio y explotación del sistema. Después de décadas de disfrazar o de asimilar las crisis constantes a que era sometido el país por las contradicciones de las dos tendencias imperantes y de las manipulaciones y excesos de los grupos en el poder, los mexicanos ya no se muestran capaces para identificarse con las antes poderosas imágenes, símbolos y proyectos que ofrecían un pasado idealizado, un presente pujante y un porvenir de bienestar: “Los mexicanos —afirma Roger Bartra— han sido expulsados de la cultura nacional; por eso, cada vez rinden menos culto a una metamorfosis frustrada por la melancolía, a un progreso castrado por el atraso [...] No les entusiasma una modernidad eficiente ni quieren restaurar la promesa de un futuro industrial proletario. Tampoco creen en un retorno de la Edad de Oro, al primitivismo larvario. Han sido arrojados del paraíso originario, y también han sido expulsados del futuro. Han perdido su identidad, pero no lo deploran: su nuevo mundo es una manzana de discordancias y contradicciones. Sin haber sido modernos, ahora son des modernos [...]”.⁹ Ni identidad nacional clara y única que nos permita reconciliarnos con nuestro origen histórico, ni identidad universal que nos conceda estar y ser en un mismo tiempo presente con los mejores. Ahora bien, y tal es el sentido irónico o simplemente relajiento de Bartra: ¿a alguien le angustia esta nueva situación? ¿A alguien le interesa rasgarse las vestiduras por un nacionalismo ideológico que nunca se sostuvo firme y seriamente, y por un universalismo de facto que nunca nos condujeron a nada?

La armazón nacional hecha por el sistema político-cultural mexicano no agotó las condiciones socioculturales reales, históricas y presentes, del país. El sistema político-cultural se adueñó de las expectativas, las prácticas, los anhelos y las reivindicaciones de la vida socio-cultural popular, al igual que de manera unilateral y exclusiva hizo suya la tarea de la construcción del México moderno. Después de su crisis lo que nos queda por hacer es resituarnos en la realidad que no pudo ser aniquilada. Ahora bien, la única forma de alcanzar una nueva posición ante nosotros mismos y ante las demás naciones es asumiendo una posibilidad compleja y no simplista de nuestra propia historia y de la historia planetaria; una posibilidad epistemológica y sociocultural compleja que ya no puede seguir viendo la realidad histórica como el trazado de

líneas rectas y perfectamente delineadas sino como el entramado, muchas veces confuso y enredado, de líneas de fuerza que configuran formas compuestas, extrañas posibilidades de vida cultural.

Aun cuando la historia de América Latina puede caracterizarse como una voluntad de verse reflejada en Europa y Estados Unidos, dicho reflejo ha estado marcado por la distorsión y la falta de claridad: “La filosofía, la ciencia y el arte —dice Octavio Ianni— aparecen como reflejo, muchas veces paródico, de lo que se piensa y se hace en las capitales del mundo”.¹⁰ Frente a esta realidad distorsionada, el hombre occidental y el mismo latinoamericano se asustan. Sin embargo, es innegable que la realidad latinoamericana se montó históricamente sobre una pluralidad de lenguajes. De tal manera, los países que como México aparecieron en la historia mediante el movimiento expansionista de Occidente, no pueden seguir viéndose meramente como malas copias, creaciones paródicas, paráfrasis deficientes o simples caricaturas de la realidad occidental. No se trata ya de ser la continuidad dócil de Occidente sino su discontinuidad. El modelo cultural del original y la copia ya no funciona; es inoperante en un mundo interconectado e interdependiente, que no se aferra como en el pasado a la creencia de que la interconexión e interdependencia son perjudiciales, o que se puede controlar completamente el proceso y el resultado final de los devenires históricos.

Por otra parte, desde la década de los sesenta, México está inmerso en la creación de una sociedad y una cultura democráticas, en la formación de una sociedad civil activa y crítica, en la desestructuración del partido de Estado, en el fin del presidencialismo, en el combate del sistema social y político autoritario, en la autonomía de los poderes del Estado, en el respeto a las garantías individuales y los derechos humanos, en la lucha contra la impunidad y la corrupción, en el reconocimiento del pluralismo social y cultural. Se trata de una tarea largamente diferida por las mitificaciones del sistema y por los abusos de los poderes sociales surgidos ilegal e ilegítimamente a sus expensas.

La crisis del Estado mexicano, y la necesidad de su consiguiente reforma, condensa en gran medida los conflictos y las inquietudes del pensamiento y de la sociedad mexicana. Desde el siglo XIX, con el proyecto criollo mexicano para forjarse una nación —una comunidad cultural sustentada en el Estado nacional—, hasta la tarea de la sociedad mestiza mexicana para crear igual-

mente las condiciones de una comunidad sociocultural propia, México ha buscado en la estructura estatal el punto de apoyo para impulsarse hacia un destino mejor. Sin embargo, el Estado mexicano, como muchos otros Estados nacionales, vive desde hace al menos 15 años en una doble crisis: crisis interna, que es el trance de un Estado homogéneo y paternalista hacia un estado más democrático y plural; crisis externa, representada por el laberinto en que el proceso de globalización ha situado al Estado mexicano. A continuación atenderemos a la segunda cuestión. ¿Cómo afectó la globalización la relación de México consigo mismo y con lo universal? ¿Cuál es el sentido filosófico y cultural de la globalización?

4. La globalización y la crisis de lo universal

Mi propósito no es describir empíricamente la globalización, cosa que ya se ha venido haciendo desde hace 12 ó 15 años por estudiosos provenientes de las ciencias sociales; lo que me interesa es pensar su posible sentido filosófico y cultural. Para ello, retomaré las cinco condiciones básicas con que caracterizamos el concepto de lo universal.

Mientras que lo universal quedaba definido por una tácita concepción espiritual y simbólica de la condición humana, la globalización estará marcada por un sentido materialista y pragmático, utilitarista e inmedatista. En efecto, la globalización se asemeja a lo universal en cuanto *trasciende lo particular*; ahora bien, mientras lo universal constituye la realidad en la cual lo particular encuentra su más elevada posibilidad para que sus creaciones y manifestaciones socioculturales alcancen el sentido ideal que tienen señalado, la globalización determina para lo particular una trascendencia, un estar siempre más allá de sí mismo de una forma material, mediante dispositivos y relaciones comerciales, financieras, económicas, técnicas, etc. Ahora bien, la globalización está marcada por la ausencia de sentido humano; los particulares nacionales se encuentran enlazados entre sí por relaciones comerciales, financieras, productivas, técnicas, políticas, que determinan una indisoluble codependencia material las más de las veces inequitativa, insolidaria, irrespetuosa, intolerante y abusiva.

La concepción globalizadora considera inaceptable cualquier intención de lo nacional de regularse de acuerdo a sus particulares condiciones y necesidades, de comprometerse con sus propios ritmos y posibilidades histórico-sociales, lo sujeta a una lucha inequitativa entre fuerzas transnacionales que únicamente velan por sus propios intereses. Cotidianamente, distintos países en desarrollo ven comprometido sus condiciones de vida presentes y su porvenir debido a la irracional especulación financiera que los descapitaliza de un día a otro; los chantajes que sufren las naciones menos favorecidas por parte de las grandes corporaciones o por los centros financieros mundiales evidencia de manera innegable la ausencia de sentido humano en las tendencias globalizadoras dominantes.

Al igual que lo universal, la globalización supone *un orden y una unidad humana*, sin embargo, tal orden y unidad están estructurados por las móviles y frágiles condiciones materiales que imponen día con día, pero azarosa o arbitrariamente o, habría que decir, siguiendo el más declarado afán de ganancia, las fuerzas económicas y comerciales nacionales y las corporaciones privadas transnacionales. Se trata de un orden que en realidad no es tal o, en último término, constituye un orden regido por las condiciones que impone el capital en su flujo productivo y reproductivo, financiero y especulativo. Se trata de un orden que carece de real sentido ya que las condiciones económicas, financieras y comerciales son incapaces de determinarse un valor y un sentido que las regule, que les determine una razón de ser, un por qué que no se agote en ellas mismas sino en las expectativas humanas particulares y generales.

La unidad de la globalización se funda en condiciones de hecho y no de derecho, las relaciones materiales entre los particulares estatales y privados carecen de toda conciencia de los otros y de todos inmersos en una totalidad que requiere para su conservación y desarrollo de condiciones equitativas y solidarias entre todos sus elementos; en breve, la globalización obliga a un estado de cosas de manera aún más avasallante que el universalismo fáctico del pasado. Los valores con los que algunos teóricos o simples divulgadores de la globalización buscan justificarla o defenderla¹¹ se pierden irremediabilmente ante el contacto con la brutal realidad que materializa el proceso de globalización dominante: insolidaridad, indiferencia, afán de lucro, etc.

Para todos los hombres, lo universal suponía un fondo de reserva espiritual que constituyera un patrimonio de toda la humanidad; el posible equivalente en la globalización de esta concepción aparece como un territorio minado y prohibido, restringido, delimitado por logos, por marcas; los flujos que arman las condiciones globales para el planeta son flujos (información, conocimiento, patentes, tecnología, etc.) con derechos reservados que no constituyen un patrimonio del hombre más que en tanto pueda pagar para comprar y ejercer, temporalmente, tales derechos y, aún así, no le pertenecen realmente, sólo los renta, sólo paga por su utilización y consumo. Lo ideal y lo real, lo deseable y lo necesario, el derecho y el hecho, están separados por un abismo infranqueable que los más beneficiados con la globalización, es decir, aquellos que tienen como objetivo romper con toda frontera para sus productos o sus bienes, conciben como imprescindible. Las grandes potencias nacionales y las corporaciones transnacionales que se benefician con la globalización saben, de hecho se han encargado de crear cotidianamente las condiciones para ello, que la mayoría de los países no podrán ser capaces por sí mismos de alcanzar el desarrollo necesario para competir de igual a igual con ellos.

Lo universal ideal predeterminaba un *destino común* para todos, la globalización trabaja en un destino para unos pocos, aunque en su construcción tienen que participar todos. La mayoría de los seres humanos tiene participación en esta realidad global o globalizada únicamente para poder sobrevivir, para ello tienen que olvidar y negar lo poco material y cultural que poseen para que no se conviertan en lastres en su integración a la vida global. La globalización, al menos la que cotidianamente domina la vida contemporánea (y no hay otra a pesar de lo que digan sus propagandistas), es decir, la que está a cargo de los comerciantes y los grandes capitalistas, desactiva todo el sentido humano de las condiciones materiales de vida; hablan del mercado y del capital como de fuerzas suprahumanas que nos gobiernan según reglas que únicamente unos pocos pretenden conocer.

El proceso de globalización constituye, para el pensamiento mexicano de fines del siglo pasado y principios del presente, un notable desencanto respecto a sus tradicionales expectativas para trascender su ensimismamiento; en medio de las incertidumbres históricas de la universalidad occidental, el pensamiento de nuestro país siempre contó con dichas expectativas para justificar

sus reclamos de superación de todo nacionalismo trasnochado y para ejercer su voluntad de desarrollo. La globalización ha dejado atrás toda pretensión acerca de una unidad humana basada en lo que cada comunidad sea capaz de ofrecer creativamente al patrimonio común de la humanidad; de hecho, una expresión como la anterior ha sido convertida por el pragmatismo globalizador en algo anacrónico y cursi, carente de sentido e importancia, en algo que, en último término, se puede dejar para después, una vez que las condiciones, que nunca llegarán, lo permitan.

Contrariamente a lo que pudiera suponerse, la globalización no representa una etapa más en la conformación de la unidad humana sino que en gran medida constituye un momento adicional de la crisis moderna para pensar tal unidad: crisis de valores, crisis filosófica, crisis cultural y humana. El montaje fáctico de la globalización resulta tan avasallante que se acaba confundiéndolo con lo que él niega tácitamente: el sentido humano; la confusión resulta fatal porque anula el pensamiento crítico y autocrítico, se dan por ciertas cosas que en realidad todavía están por hacerse y pensarse. Si algo nos enseña la historia es que las mejores expectativas humanas (políticas, técnicas, económicas, etc.) han quedado irrealizadas precisamente en su sentido humano superior, y lo único que permanece de ellas es su presencia material-institucional que nos da una falsa idea de ellas y de su real existencia en la vida de los seres humanos, de sus afanes por alcanzar la satisfacción de sus necesidades y anhelos.

La crisis del sistema político-cultural mexicano y el proceso de globalización inciden con igual intensidad en la disgregación de la identidad nacional mexicana tradicional. Sin embargo, la imposibilidad para que el sistema mexicano pueda seguir mediatizando a su antojo las fuerzas populares, a la vez que los anhelos modernizadores del país coloca a México en un espacio singular, más allá de la búsqueda de una definición de lo mexicano, sin el propósito de recuperar la identidad nacional perdida, por encima del crítico sistema político-cultural que dominó durante el siglo pasado, pero también más allá de las exigencias totalitaristas de Occidente, según su universalismo impotente o su globalización cínica, lo único que parece quedar como alternativa es afirmar la complejidad de la propia realidad sociocultural, asumida en su pluralismo, ambivalencia y diferencia.

La crisis del sistema mexicano, como afirma Bartra, nos libera de nuestra identidad, nos proyecta a un espacio ambiguo y contradictorio, lleno de tensiones y transiciones: premodernos, modernos, postmodernos, globales. La problemática recurrente de la modernidad occidental, y del México articulado en ella, no se solucionará continuando con la dualidad dicotómica de una identidad nacional artificial e improvisada y una carrera alocada por el progreso. Requiere de condiciones que permitan la liberación de las fuerzas sujetadas por el Estado nacional y por la civilización occidental.

Tres puntos principales a tomar en cuenta aparecen en este contexto incierto. Primero, la relación de Occidente con su propio pluralismo que ha estado sujeto a las condiciones de la modernidad política y económica. Segundo, la conflictiva relación del universalismo normativo y la globalización de facto occidentales, europeo y estadounidense, con el mundo no occidental: relación de conquista y colonización, desarticulación y destrucción, de las sociedades y las culturas. Tercero, la relación de negación y represión que cada sociedad tiene con su propia diversidad.

En los tres puntos se plantea el problema histórico de la negación y sujeción del pluralismo. De tal forma, la tarea sigue siendo la liberación de la realidad plural, al mismo tiempo que la creación de un nuevo universalismo. Cada particularidad tiene que asumirse como capaz de devenir universal en una vida universal no dada, tiene que asumirse como capaz de estar a la altura del acontecimiento universal; ajenas al influjo de cualquier axiomática tienen que poder afirmarse en su irreductible devenir.

La crisis de la identidad nacional y de la identidad universal clásica y moderna no suponen que tengamos que renunciar a la posibilidad de concebir y crear una identidad, nacional y universal distinta, es decir, fundada en la multiplicidad, en el sentido de la cultura, en un ideal no predeterminado que podamos concebir para ella. Nuestra relación con “nosotros mismos”, como mexicanos y como seres humanos, ha dejado de ser por fin una realidad presuntamente evidente para transformarse en un problema que ya no se puede reducir a un plano idealizado, indiferente a las condiciones de vida de los seres humanos, pero que tampoco se puede reducir a una cuestión meramente material ignorando todo sentido. Lo universal deberá ser la unidad material-espiritual de los seres humanos.

5. Lo universal y el pluralismo

En la actualidad nacional e internacional, en muchos sentidos nos enfrentamos a la posibilidad de realizar un nuevo acontecimiento cultural que resuelva lo que durante siglos ha estado pendiente en la realidad. No así en el plano ideal; en el que hay que desentrañar el sentido de la creación cultural, la superación crítica y creativa del nacionalismo y del universalismo como hasta hoy los hemos conocido, la posibilidad de la experiencia de una relación intercultural que no sea el patrimonio exclusivo de nadie ni a nadie se le imponga.

Ni el universalismo clásico, europeísta y normativo, ni la globalización norteamericana y descarnadamente carente de toda finalidad y sentido trascendente. Pero tampoco el particularismo ideologizado de las identidades nacionales sostenidas por los estados nacionales modernos. Lo que en última instancia está en juego en la reinterpretación filosófica y sociocultural de estos tres conceptos es lo que ha estado presente en las mejores tradiciones éticas, morales, religiosas, filosóficas, míticas, mágicas, etc., de la vida cultural de las más complejas sociedades occidentales y no occidentales, pasadas y presentes: la íntima conexión, la interrelación de todos los seres humanos y, aún más, la indisoluble conexión entre todos los seres humanos y el planeta como tal, y el universo mismo.

La idea de la unidad de lo humano no es nueva, más aún, se sostiene desde siglos atrás en un sentido más amplio de la unidad: de todo lo existente. El *Arjé* de los presocráticos señala la antigüedad de este concepto. Ahora bien, se podría suponer que si el concepto de unidad, humana y universal, carecía en el pasado de verdadera realidad, de materialidad, en la actualidad la unidad está en vías de realizarse de manera tangible. No obstante, si la concepción de unidad pecaba en el pasado de abstracta, el montaje técnico-económico y comercial presente carece de sentido, de una racionalidad incluyente.

La cultura fundada en el pluralismo y la ambivalencia modifica la relación de lo particular y lo universal en al menos tres puntos. Primero, lo universal se concibe como inseparable de los elementos particulares. Segundo, lo particular mismo es ambivalente y plural. Tercero, la relación entre lo particular y lo universal sólo puede ser compleja, no dada, no unilateral. Únicamente aprendiendo a comunicarnos desde y para el pluralismo podremos ir más allá del

aislamiento y el nihilismo resultante de la crisis de la identidad nacional y de la identidad universal clásica. Si bien tenemos la lucidez crítica necesaria para ya no confiar en las concepciones idealistas universalistas o en las expresiones fácticas de la civilización occidental y sus pretensiones igualmente universalistas, no estamos todavía preparados para actuar desde las posibilidades liberadas: “Un modelo de sociedad pluralista y descentrada —dice Salvador Pániker— está todavía por inventar; una solidaridad que no se base ni en la coacción ni en la culpa es algo que todavía nos aterra. Nos aterra en la misma medida en que nos atrae. Pero huimos de la ambivalencia y censuramos el desorden de la libertad. Seguimos aferrados a lo “ideal”.¹²

La complejidad del pluralismo sigue siendo difícil de asumir, en parte porque no se presta al antiguo ejercicio de poder basado en la normatividad de lo diferente y lo diverso, puesto que afecta intereses geopolíticos y nacionales históricamente surgidos, pero también porque no alcanzamos a confiar en la vida concreta, en la gente, en nosotros mismos. Para los defensores de la globalización, la liberación sin cortapisas —siguiendo su propio sentido de las perspectivas del mundo, del hombre, de la vida sociocultural— sólo trae desorden, ineficiencia, improductividad, caos, barbarie, etc. De tal forma, es necesario introducir un orden, fundado en la axiomática del capital, que iguale la diversidad, es decir, que la reduzca de nueva cuenta a una masa homogénea e indiferenciada.

El pluralismo, por su parte, insiste en un orden inmanente que, sin embargo, requiere ser realizado; se piensa a sí mismo como un orden distinto que no se identifica con la tolerancia forzada y falsa hacia lo diferente sino que constituye una relación compleja y crítica de los antagonismos en lo diverso, reconociendo creativamente la finitud y los límites de lo particular.

La cultura contemporánea ha conseguido, sin proponérselo y sin darse cuenta de ello, regresar al punto de partida que completa el devenir histórico desde los griegos. En efecto, nos encontramos en un punto singular en donde convergen la conciencia crítica socio-cultural, histórica y simbólica, particular y universal. La conciencia crítica rompe tanto con la universalización normativa como con un pluralismo relativista, desleal y cínico. Pluralismo y globalización coexisten ambiguamente. La voluntad homogeneizante sobrevive y coexiste con fuerzas pluralistas en la vida sociocultural.

La emergencia histórica de la globalización, por encima del nivel rastreo en que sus cotidianos beneficiarios la han reducido, tiene un sentido que no debemos olvidar siempre que tengamos en mente o en el corazón cualquier voluntad de vida común para los seres humanos: ya no podemos seguir manifestando impunemente dicha voluntad; en efecto, los otros humanos, los más cercanos y los más alejados espacial y culturalmente se encuentran ya en una proximidad tecnológica, comunicativa, informática, por lo cual tenemos que realizar los conceptos en devenires, en experiencias de vida, no resistir al contacto íntimo que es lo propio entre lo real y lo ideal. Lo universal lo tenemos ya en el rostro, en las palabras, en el dolor, en el hambre, pero también en la posibilidad de una vida plena de todos los que, humanos como nosotros, viven en territorios distintos pero que son, también éstos, partes de una misma Tierra.

Cualquier sentido de lo universal actual tiene que pasar por esta experiencia concreta de los otros —como dice Octavio Paz— de un nosotros que siempre es otros, de unos otros que somos todos; la vida humana siempre ha sido encuentro y mezcla, sólo la falsa idea de la pureza ha impedido reconocernos en los otros y viceversa. Las condiciones materiales que dan posibilidad a la globalización son prácticamente las mismas que pueden realizar otra vida. Esta es la intemporal contradicción de la condición humana.

Para que tal vida pueda realizarse, para que la realidad material de la cual se sirve la globalización no sea un obstáculo para la realización de lo universal, tiene que afirmarse en tal materialidad un sentido incorporal. Desgraciadamente la vida humana ha estado históricamente escindida entre lo real y lo ideal, lo social y lo cultural, lo material y lo espiritual; es tiempo ya de pensarlos y vivirlos en una unidad.

Uno de los problemas más recurrentes en la filosofía de la cultura, desde el siglo XIX, entre los pensadores europeos y mexicanos, y de muchas otras partes, es la drástica separación entre la vida social material y la vida cultural; la conciencia del hombre moderno hasta nuestros días está dolorosamente dividida entre, por una parte, las relaciones y dispositivos que se extienden a toda la sociedad, pero que en sí mismos carecen de sentido y fines y, por otra parte, una vida cultural siempre en riesgo de desaparecer ante el dominio tecnocrático y administrativo, cuyos contenidos no encuentran las condicio-

nes materiales y sociales en donde encarnar. Una dicotomía perniciosa se ha apoderado de la vida humana rompiéndola en dos realidades aparentemente irreconciliables y mutuamente excluyentes, artificialmente excluyentes. Lo que debería ser un medio para el ejercicio libre de la potencia creativa del hombre, social y culturalmente, se ha convertido en un instrumento de dominación o en un “descanso”, en un “gozo” alejados del mundo real.

En medio de su sujetamiento, la vida espiritual del hombre moderno muestra la impotencia de la civilización para crear las condiciones de una existencia significativa, pero también la vida espiritual ahogada se expresa por medio de creaciones que manifiestan su desesperación y angustia ante un mundo brutalmente materialista. El individuo se experimenta con los mismos caracteres que definen la producción de bienes culturales y civilizatorios: fragilidad, intercambiabilidad, sin valor intrínseco y sin posibilidad real para ejercer su potencia creativa. La falta de sentido y de valor inmanentes lo hacen cada vez más consciente de su vaciedad de un modo crecientemente violento. En una civilización escindida de la vida cultural valorativa, la vida humana también pierde valor y sentido. Los medios de supervivencia y desarrollo se han convertido en los únicos fines; no obstante, las necesidades materiales de la población distan de estar satisfechas. La situación de insatisfacción se mantiene indefinidamente prolongando la agonía de millones de seres humanos. Sólo la vida cultural, entendida como la posibilidad viva de transformarnos, de ser otros, puede conseguir que las promesas de la civilización se cumplan, que verdaderamente sirvan para la satisfacción de todos; la vida cultural tiene que situar al capital en la función que le corresponde y que nunca tiene que abandonar: ser medio para servir al desarrollo humano.

Ahora bien, los medios materiales de vida no tienen porqué oponerse o distanciarse de la creación cultural, del valor y del sentido. La civilización proporciona sustento material a la vida cultural, que ofrece metas, fines, valores y sentido. Ambos forman una unidad indisoluble en el horizonte histórico-social del hombre. ¿Por qué no concebir a la globalización como un medio, como una oportunidad para el desarrollo pleno y diverso de la vida cultural humana, para el desarrollo de un nuevo acontecimiento universal?

Creemos poder reconocer cuál es el problema fundamental de la globalización; se trata de un problema tan viejo como la humanidad; —no la

globalización sino el problema. Nos referimos a que han sido siempre los astutos, los que siempre se pasan de listos y de vivos, los que siempre se salen con la suya reduciéndolo todo, sobre todo lo más importante, lo esencial, a un pragmatismo lucrativo y vulgar, los que hacen descender la realidad, el mundo, el hombre, a un nivel tal que pierden todo valor y dignidad, sólo para servirse de ellos; los que sujetan el entorno humano, de suyo poco hospitalario, a una inhospitalidad fatal, irrebalsable, angustiante. “La picardía —afirma Zygmunt Bauman— de un tratante de ganado o de un hábil mercader proporciona el modelo prefabricado para este tipo específico de creatividad que el mundo alienado, duro, cruel y morboso, convierte en condición necesaria para la supervivencia humana. . . ”.¹³ La vida humana social ha estado en manos de quienes están ciegos a todo lo que representa un sentido para la vida material; que han imaginado a ésta con una razón de ser evidente de suyo, como un fin en sí misma. ¿Volverán a salirse con la suya nuevamente? ¿Por qué no les damos y nos damos la posibilidad de que no se salgan con la suya, de que no haciéndolo todos ganemos, incluidos ellos? ¿Por qué seguimos reduciendo la tierra y lo humano a la lógica de la supervivencia? ¿Acaso quienes promueven tácitamente esta lógica en el proceso de globalización realmente creen en ella para sí mismos? ¿No existe un acontecimiento valioso en la globalización que debe ser realizado? ¿No es tiempo ya de conciliar lo ideal y lo real? ¿De que nos sirve una cultura si no nos hace mejores, si no nos permite crear la vida buena que ofrece, ante el embate de la lógica de la supervivencia y del lucro? ¿De qué nos sirve la lógica de la supervivencia si no nos hace más felices, en un mundo desgarrado entre los muchos que tienen poco y la minoría que lo tiene todo?

“La humanidad —dice Bauman— es el único proyecto conocido que trata de elevarse por encima de la existencia, trascendiendo el reino del determinismo, subordinando el es al debería. La cultura humana, lejos de ser el arte de la adaptación, es el intento más audaz de romper los grilletes de la adaptación en tanto que obstáculo para desplegar plenamente la creatividad humana. La cultura, que es sinónimo de existencia humana específica, es un osado movimiento por la libertad, por liberarse, por liberarse de la necesidad y por liberarse para crear. Es un rotundo rechazo a la oferta de una vida animal segura...”¹⁴ Estas ideas de Bauman son tan viejas como la humanidad occidental

con los griegos o como la no occidental con el pensamiento oriental; sin embargo, su belleza o su verdad no han impedido que el paso de los siglos las haya desgastado o puesto en el justo lugar en el que en realidad siempre han estado, pues constituyen no la descripción de una naturaleza humana sino la primera y fundamental declaración de lo que distintos seres humanos en diversos territorios del planeta han hecho para manifestar lo que desean para sí mismos en tanto humanos: un proyecto. La cultura es lo único que nos redime de lo que es, de la realidad bruta y brutal; la cultura no es una realidad acabada ni sirve a una realidad dada.

La discrepancia dominante entre lo ideal y lo real nos vuelve a situar en lo poco que el ser humano ha logrado en tal sentido, en la desgarradura trágica que no ha podido superar. No obstante, es la misma vida cultural la que nos permite ver lo mucho que nos falta por realizar el ideal, que no un carácter invariable de lo humano. Por medios culturales nos damos cuenta de las grandes debilidades y limitaciones que tenemos, pero también la cultura constituye el fundamental compromiso y tarea para superarlas. Hay una expresión común que aparece en cuanto alguien hace un reproche a la conducta humana: “el ser humano es así”; sin embargo, también el ser humano tiene la posibilidad, probablemente una posibilidad que sólo él posee, de transformar sus condiciones, es decir, “de no ser así”.

Para el ser humano, el reto y la apuesta siempre han sido los mismos: estar a la altura de los ideales que ha podido crear, estar a la altura de los acontecimientos que ha pensado, como dice Deleuze. También en la cultura encontramos la posibilidad de alcanzar la unidad de lo real y lo ideal, porque, como afirma Bauman: “La praxis no distingue entre el Ser que está ‘ahí fuera’, poderoso y nada problemático, y el Debería que está ‘aquí dentro’, débil y titubeante. Tampoco distingue entre el conocimiento, loable y digno de confianza, y el interés, tullido y vergonzoso. A través de la cultura, el hombre se encuentra en un estado de revuelta constante, una revuelta que es una acción y una experiencia humana, no una invención intelectual, y en la cual, tal como diría Albert Camus, el hombre satisface y crea sus propios valores...”.¹⁵

Vivimos en un mundo cada vez más interconectado, con una serie de encuentros y desencuentros raciales, civilizatorios y culturales de los cuales se derivan nuevas realidades. Sin embargo, en medio de todo esto podemos y

debemos reconocer y afirmar relieves distintivos irreductibles a las pretensiones y expectativas globalizadoras mercantilistas. Nos encontramos quizá en el umbral de la realización de una vida universal distinta que ya no se identifica exclusivamente con el contexto occidental. La nueva universalidad tiene como eje el proceso de derivación y diferenciación que asume el pluralismo y la complejidad como sus condiciones.

Tomémosle la palabra a los que nos venden la globalización como la solución a todos nuestros males de subdesarrollo, apropiémosnos de tal idea y llevémosla a sus límites, a las condiciones humanas más elevadas de sentido, valor y finalidad. Una cita de Hardt y Negri expresa la concepción del acontecimiento del nuevo universalismo o, quizá, del nuevo mito humano: “La multitud establece una nueva geografía a medida que los flujos productivos de los cuerpos definen nuevos ríos y nuevos puertos. Las ciudades de la tierra llegarán a convertirse a la vez en grandes depósitos de humanidad cooperante y en locomotoras que impulsen la circulación, en residencias y redes de la distribución masiva de una humanidad viviente”.¹⁶

Dada la incidencia que tienen en la concepción del nuevo universalismo, no deseo finalizar sin al menos referirme a lo que en las últimas semanas y meses hemos estado viviendo a partir del conflicto con Irak y la invasión de este país por parte de Estados Unidos. Me interesa sobre todo señalar cómo afecta a la teorización que desde hace aproximadamente doce años se ha hecho del proceso de globalización. Dentro de esta teoría se ha supuesto, a veces de manera ingenua, que la globalización constituye una equitativa interdependencia, que su consolidación realmente depende de la intervención de todos los países que en ella están voluntaria o involuntariamente comprometidos. Sin duda alguna, la simplicidad de esta idea, Estados Unidos la ha echado abajo.

La administración gubernamental del presidente George Bush ha mostrado, en toda su crudeza y brutalidad, quién conduce y el porqué del proceso de globalización. Al menos en tres puntos se ha visto desnudado el poder detrás de la globalización con la intervención estadounidense en Irak. Primero, la insultante prepotencia con la que el país americano a pasado por sobre la Organización de las Naciones Unidas, es decir, por sobre la ya de por sí endeble racionalidad política mundial representada por esta institución, y no hay

que olvidar que fueron los propios estadounidenses sus principales promotores una vez concluida la segunda guerra mundial. Si algún sentido llegó a tener la ONU fue precisamente porque representaba política y jurídicamente una tácita unidad del hombre contemporáneo; representaba pues, la promesa (ciertamente débil e incierta) de una especie de política global. El gobierno americano ha pisoteado brutalmente tal posibilidad. La autoridad política y moral de la ONU fue golpeada gravemente y será muy difícil que se pueda revertir esto. No ha habido hasta el momento una condena real y formal a la arbitrariedad de la invasión a Irak; no se ha señalado oficialmente que el principal argumento estadounidense para su intervención —la presunta existencia en Irak de armas biológicas y químicas de destrucción masiva— ha resultado falso. Aún después de terminadas las acciones bélicas la ONU ha sido incapaz de exigir para sí misma el reordenamiento de las condiciones sociales, políticas y económicas del país árabe, más bien ha dejado manos libres a la administración Bush para que actúe libremente en el control social, político y económico de Irak; la riqueza petrolera del país árabe queda bajo la administración de Estados Unidos para su explotación y venta. Francia, Alemania y Rusia, que se opusieron abiertamente a la intervención armada norteamericana, sufren hoy las nada veladas amenazas de represalias por su actitud sin que nadie en la ONU diga ni haga nada. Política y militarmente, el propósito de Bush es tener un centro de control que irradie sobre todo el Oriente Medio, sirviendo a sus propios intereses ideológicos y económicos, energéticos y civilizatorios.

Segundo, la fuerza unilateral que promueve y controla el proceso de globalización, reduce a éste a un montaje financiero, económico, comercial y militar. Más que de un proceso de globalización habría que hablar de un proceso de americanización mundial. Una Europa dividida resulta impotente ante las pretensiones abusivas norteamericanas. A pesar de que Alemania, Francia y Rusia se opusieron a una invasión (cuyas razones tampoco pueden considerarse enteramente nobles), Bush ha impuesto su voluntad de manera unilateral. Ahora bien, más allá del aspecto coyuntural del conflicto con Irak (que no lo es tanto dado que el proyecto político y económico estadounidense a corto, mediano y largo plazo busca modificar radicalmente el escenario geopolítico de la región), lo que está detrás es la hegemonía mundial de Esta-

dos Unidos, la clara evidencia es que está dispuesto a todo para mantener tal hegemonía económica, política y militar. La lucha contra el terrorismo constituye un elemento más dentro de este proyecto: el terrorismo existe como una fuerza que se opone a los Estados Unidos, que a su vez combate el terrorismo porque se opone a sus intereses y seguridad nacional.

¿Es posible no desconfiar del proceso de globalización que se muestra fehacientemente impulsado, diseñado y encauzado por intereses particulares y unilaterales? La globalización, si bien inevitable debido al desarrollo económico, técnico, informático, etc., está atrapada y mediatizada por una sola potencia mundial que actúa buscando beneficiar exclusivamente los intereses económicos de las grandes corporaciones estadounidenses. La indiferencia ante cualquier principio ético o moral, la brutalidad del que se sabe el más fuerte y que no necesita ninguna clase de contemplaciones ante los que considera sus enemigos o sus obstáculos, reduce al mundo a un espacio controlado.

Tercero, el punto quizá más peligroso, y que en parte explica los dos anteriores, es el resurgimiento de lo que se ha llamado el fundamentalismo religioso y civilizatorio en que ha caído el gobierno de Estados Unidos. Efectivamente, nos encontramos con una administración gubernamental que asume un sentido de misión universalista para su país: USA tiene un destino superior que cumplir que incluye la defensa de los valores culturales y civilizatorios de Occidente: políticos, religiosos, económicos. De tal forma, la promoción e imposición de la democracia y el libre mercado se han transformado en la más abierta manifestación de este Destino Manifiesto americano. Nos encontramos ante una situación que, si no fuese trágica y peligrosa en sí misma, podría considerarse meramente una curiosidad y hasta una comicidad: en la plena "Edad Postmetafísica" de Occidente nos encontramos no sólo ante una administración gubernamental sino de hecho ante la mayor parte de la población del país más poderoso de la tierra (incluido el campo científico y técnico) con regresiones no seculares, mistificadoras, que se expresa invocando y convocando a la divinidad para justificarse ante ella y por ella. ¿Este es el sentido cultural, moral y espiritual a que está condenada la globalización?

Como en otros muchos momentos de nuestra historia, México vuelve a estar sujeto a las presiones internacionales. El nuevo escenario imperial marcado por Estados Unidos ha puesto a México en la necesidad de plantearse a sí

mismo quién es y qué quiere. Dos alternativas aparentemente claras se le han presentado: la posición pragmática que tiene que tomar en cuenta los intereses económicos, comerciales, migratorios, etc., que se encuentran en juego ante los estadounidenses y el duro camino de los principios éticos, morales, jurídicos, políticos, humanos, que están comprometidos ante la franca y altanera prepotencia del vecino del norte. ¿Tenemos claro cuál es el dilema? ¿Sabemos desde dónde responder a él? ¿Podremos “definirnos” ante él o simplemente no habrá una diferencia que responda de nosotros mismos? ¿Afectará el devenir de los acontecimientos a la brutalidad de los hechos?

Notas

Una versión resumida de este escrito se presentó en el *Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural. ¿Hacia un nuevo universalismo cultural?* Celebrado del 27 al 31 de agosto de 2002 en Morelia, Mich., México.

1. Debido a que durante los últimos 500 años la civilización occidental no ha dejado de extenderse a todo el planeta por todos los medios posibles (comerciales, militares, científicos, técnicos, religiosos, artísticos, económicos, filosóficos, etc.), bien puede considerarse que las diversas sociedades que han entrado en contacto con Occidente han tenido que salir de su aislamiento, de su contenida singularidad, para tener que pensar en el otro y en algo más que los incluye a todos, es decir, en esa realidad que la cultura europea denominó como lo universal. Evidentemente, en la concepción de lo universal está supuesto un proceso de asimilación de algo que no está dado sino que se va conformando bajo la tutela y vigilancia del horizonte civilizatorio y cultural de Occidente. Por otra parte, la pertinencia de que los países históricamente dependientes asuman lo que se podría llamar foucaultianamente “un cuidado de sí” sigue siendo relevante en el presente: “El problema decisivo de los países del Tercer Mundo es su búsqueda de identidad... Pienso que hay tres puntos importantes en la resolución de las crisis de identidad: el primer punto, para un universalista, es que se busque reconocer lo razonable. . . El otro supuesto para una búsqueda inteligente de la identidad es, me parece, la propia historia y el propio pasado [...] El tercer aspecto se refiere al hecho de que, así como una persona, muchas veces, madura a través del encuentro con otras personas, así como se profundiza la propia identidad en el amor hacia otras personas, así también el encuentro con una cultura totalmente diferente puede conducir a que uno se entienda mucho mejor a sí mismo [...]” Vittorio Hosle, *Filosofía Hoy*, conversaciones compiladas por Ulrich Boehm, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 40-41.

2. Evidentemente el mestizo mexicano se ha visto en la necesidad, cuya realización ha sido las más de las veces conflictiva y compleja, de coexistir y convivir con el criollo y con los indios sobrevivientes. El mestizo mexicano “fue arrojado” a un mundo ya habitado y estratificado por otros seres, y por relaciones ya constituidas a las que tuvo que sujetarse.

3. Dice Octavio Paz: “Si el hombre es doble y triple, también son las civilizaciones y las sociedades. Cada pueblo sostiene un diálogo con un interlocutor invisible que es, simultáneamente, él mismo y el otro, su doble [...] Como en la banda de Moebius, no hay exterior ni interior y la otredad no está allá, fuera, sino aquí, dentro: la otredad es nosotros mismos. La dualidad no es algo pegado, postizo o exterior: la otredad es la manifestación de la unidad, la manera en que ésta se despliega”. “Posdata”, en *Obras Completas*, México, Círculo de Lectores y Fondo de Cultura Económica, 1994, tomo 8, p. 305.

4. José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, México, Espasa-Calpe Mexicana, S.A., 1992, p. 16.

5. Samuel Ramos, “El perfil del hombre y la cultura en México”, en *Obras Completas*, México, UNAM, 1990, tomo 1, p. 137.

6. Octavio Paz, “El laberinto de la soledad”, en *Obras Completas, op. cit.*, tomo 8, p.177.

7. La crítica de Emilio Uranga al concepto de ser sustancial y su defensa del ser accidental hay que considerarlas desde esta perspectiva que ve a Occidente en caída libre; o la crítica de Leopoldo Zea a la concepción puramente abstracta del hombre y su propuesta del hombre sin más, del hombre concreto; o, en el caso de Octavio Paz, su convicción de que la crisis de los valores supremos y absolutos de Occidente (Razón, Historia, Verdad) evidenciaba precisamente que todos los seres humanos podían convivir por fin en un mismo tiempo, podían afirmar una soledad abierta.

8. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Grijalbo, 1994, 9. III.

9. Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996, p. 199.

10. Octavio Ianni, “el laberinto latinoamericano”, en *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, compilado por Guillermo Bonfil Batalla, México, Conaculta, 1993, p. 238.

11. Por ejemplo, pienso en Polly Toynbee, para quien el proceso de globalización es la posibilidad de que sociedades menos afortunadas que las occidentales se beneficien de los valores socio-políticos que la civilización moderna europea y norteamericana crearon: el liberalismo. La democracia, la justicia, el progreso, etcétera. Véase “¿Quién teme a la cultura global?”, en *En el límite*, compilación de Anthony Giddens y Will Hutton, Barcelona, Tusquets, 2001.

12. Salvador Pániker, *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós, 1982, p. 47.

13. Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 332.

14. *Ibidem*, p. 335.

15. *Ibidem*, p. 343.
16. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 367.

Referencias bibliográficas adicionales

1. José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe, Mexicana, S.A., 1992.
2. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
3. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Grijalbo, 1994.
4. Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987.
5. Octavio Ianni, "El laberinto latinoamericano" en *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, compilado por Guillermo Bonfil Batalla, México, Conaculta, 1993.
6. Salvador Pániker, *Aproximación al origen*, Madrid, Kairós, 1982.
7. Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 2002.
8. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001.
9. Marco A. Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.
10. Jacques Attali, *Nuevas fraternidades. Una nueva utopía*, Barcelona, Paidós, 2000.
11. Octavio Ianni, *Enigmas de la modernidad-mundo*, México, Siglo XXI, 2000.
12. Joan Ginebra, *La trampa global*, México, Panorama, 1997.
13. Danilo Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000.
14. Ulrich Boehm, *Filosofía hoy*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.