



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Aspe Armella, Virginia

Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica

Tópicos (México), núm. 58, 2020, Enero-Junio, pp. 375-410

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i58.1157>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323062697015>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v0i58.1157>

The Political Dilemmas of the Transformations of Mexico: a Philosophical Approach

Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica

Virginia Aspe Armella

Universidad Panamericana

México

vaspe@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-0685-7721>

Recibido: 16 – 02 – 2019.

Aceptado: 03 – 05 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the philosophical arguments that underpin the four political transformations of Mexico. This analysis provides a detailed account of the difficulties Mexico has had for consolidating the principles of freedom and equality. In what follows, I track the origin of the Mexican left in the 19th century from authors, such as Ignacio Ramírez, to concerns that appear within two contrasting moral *Cartillas*, the first one written by Alfonso Reyes, and the second one, that of Fourier, brought to Mexico by Plotinus Rhodakanaty. Subsequently, I propose a possible link between anarchism and the political and moral philosophy that underpins the ideology of Andrés Manuel López Obrador. I shall highlight the tensions within the ideology of the fourth transformation, especially those existing between government centralization and the weakening of some institutions, the latter, a premise inherited from the anarchist ideology.

Keywords: social rights; political transformations; justice; liberalism; democracy; anarchism.

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar los argumentos filosóficos que sustentan las cuatro transformaciones políticas de México. Dicho análisis, dará cuenta de las dificultades que ha habido en México para consolidar los principios de libertad e igualdad. En lo que sigue, rastreo el origen de la izquierda mexicana en siglo XIX, desde autores como Ignacio Ramírez, hasta los temas que aparecen en dos *Cartillas* morales contrastantes, a saber, la de Alfonso Reyes y la de Fourier, traída a México por Plotino Rhodakanaty. Posteriormente, propongo un posible vínculo entre el anarquismo y la filosofía política y moral que sustenta el ideario de Andrés Manuel López Obrador. Destacaré las tensiones existentes en el ideario de la cuarta transformación, especialmente, las que existen entre la centralización gubernamental y el debilitamiento de algunas instituciones, esta última, una premisa heredada del ideario anarquista.

Palabras clave: derechos sociales; transformaciones políticas; justicia; liberalismo; democracia; anarquismo.

1. Introducción*

Dado el interesante momento político que vive el país, me propuse rastrear en qué consisten las llamadas “transformaciones políticas de México” y hacia dónde apunta la “cuarta transformación”, buscando los argumentos filosóficos que han hecho posibles los tres primeros cambios de México y analizando cuáles son las influencias filosóficas y los argumentos que se esgrimen en la cuarta transformación del país.

Para lograr mi objetivo, lo que presento en esta investigación es lo siguiente: en primer lugar, daré algunas cuestiones básicas de significado y contexto para entender de qué estamos hablando al decir “transformaciones de México”. En segundo lugar, señalaré cuáles son los argumentos filosóficos detrás de las tres transformaciones del país. Por último, expondré cuáles son los argumentos políticos que se esgrimen al anunciar una cuarta transformación de México. Concluiré al final con algunas reflexiones de sentido.

2. El significado del término y el contexto

Por “transformación” se entiende “hacer cambiar de forma a algo o alguien”, “transmutar algo en otra cosa”, “hacer mudar de porte o de costumbres a alguien o a algún suceso indicado”.¹ Transformar indica un cambio esencial de aquello de donde se parte; toda transformación implica producir en otro un cambio esencial, un cambio en el que la realidad sobre la cual se actúa deja de ser lo que era para devenir en algo nuevo. Así, en las primeras tres transformaciones de nuestro objeto de estudio, que es México, se implica que algo ha dejado de ser el ente que era y surge una novedad, es decir, una nueva entidad; en este caso, un nuevo México.

Congruentemente con este significado, puede decirse que México ha sufrido tres transformaciones estructurales: primero con la independencia de México frente al imperio español, que comienza con los antecedentes ideológicos del movimiento independiente de 1810 y culmina con la consolidación de la nación en 1821; segundo, con la instauración definitiva del liberalismo político que dio lugar a la segunda

* Agradezco la lectura previa que de este documento hizo Luis Bazet.

¹ Real Academia Española (2014, *transformar*).

República, es decir, con la Reforma del siglo XIX, que comenzó en 1857 y se consolidó en 1867, cuando Benito Juárez entra triunfante al Zócalo. Por último, con la Revolución mexicana, que comenzó en 1910 y que se consolida hacia 1917. Actualmente presenciamos un discurso político que anuncia una cuarta transformación en México; ésta inicia con los discursos políticos en campaña presidencial y se sigue con el triunfo en la presidencia de Andrés Manuel López Obrador.

3. Los dilemas entre libertad y derechos sociales en las transformaciones de México

Detengámonos en un análisis de las primeras tres transformaciones para entender de qué se trataron y así comprender qué significa la hoy llamada cuarta transformación. De la primera transformación, que se consolida con la independencia de México, hay que aclarar que México no existía al darse los antecedentes filosóficos que anticiparon la transformación; lo que había era Nueva España, un principado más dentro del imperio español. El punto nos recuerda que México no es una entidad que subyace a los cambios históricos. México es una nación que surgió con su independencia y que, en cuanto realidad política y cultural, sufre cambios radicales desde el dinamismo de la vida política y cultural; por ejemplo, políticamente como nación, México sufrió la pérdida de casi la mitad de su territorio en el siglo XIX. También podemos decir que, culturalmente, la patria, antes de ser nación, encontró su identidad con la cultura barroca de los siglos XVII y XVIII. Así, entendamos que México no es un ente, sino una realidad dinámica y social de la cual hablaremos, según la cronología, desde los ámbitos ideológico y político, extrayendo desde allí las argumentaciones filosóficas que algunos intelectuales formularon.

La primera transformación del país es la más radical; terminó con tres siglos de sometimiento colonial –más tiempo llevamos de México colonial que de México independiente– y culmina en 1821 cuando Agustín de Iturbide –militar realista– pacta con las fuerzas insurgentes en el Plan de Iguala. Cabe notar aquí que España reconoció la independencia del país hasta 1836, lo que explica las pugnas terribles que siguieron al nacimiento del México Independiente.

Si el surgimiento de México lo es por independizarse de España, la segunda transformación del país se logra cuando los mexicanos deciden definitivamente que México es una república democrática, representativa

y federal. En esta segunda transformación se proclama a México una nación laica; con la Reforma queda definitivamente separado el poder eclesiástico del poder político, algo que la primera transformación no había planteado; es así que la segunda transformación suprime los fueros institucionales y promueve la libertad de expresión y de creencias igualando a todos los ciudadanos.

Notemos que cada transformación de las que hablamos logra una nueva entidad inaplazable, es decir, que no necesariamente borra todo lo previo, sino que la nueva transformación tiene un distinto significado frente a la anterior.

Pero el triunfo liberal de 1867 tuvo un problema que quedaría como hipoteca social y que dio origen a uno de los movimientos sociales de la Revolución mexicana: la realidad campesina e indígena. El liberalismo del siglo XIX tuvo dos omisiones importantes de cara a la realidad y tradiciones populares: excluir a los indígenas de las votaciones políticas y expropiar sus tierras comunales sin solucionar el problema de la tierra del campesinado. La tercera transformación de México vino a poner en la mesa los problemas sociales de las clases ínfimas y a reivindicar sus derechos sociales y políticos. Éstos quedaron plasmados en la Constitución de 1917, que además venía a poner freno al reeleccionismo. Así, se mantiene la proclama de un México republicano y liberal (aunque cambiando el significado previo del liberalismo, como veremos más adelante), pero se avanza en la formulación de los derechos de los grupos más desprotegidos de la población –el sector obrero, campesino e indígena–, reivindicando su protagonismo político al proclamar a todos los mexicanos iguales en derechos, capaces de votar y ser votados.

De la primera transformación es importante señalar que los tres primeros decenios del siglo XIX constituyen el horizonte del alumbramiento del liberalismo político de México, teniendo como momento fundamental las Cortes de Cádiz de 1808 a 1814 (cfr. Martínez Albesa, 2015); también cabe señalar que el constitucionalismo histórico que asimilaron los criollos venía del español, pues reivindicaba las libertades medievales frente al absolutismo monárquico que caracterizaba al antiguo régimen de los siglos XVI al XVIII de la Edad Moderna. Aquí tenemos que apartarnos de la historia oficial, que puso toda la fuerza del movimiento independentista en las ideas ilustradas de Francia y la constitución norteamericana cuando, además de los principios políticos de la constitución gaditana, se bebía del derecho medieval español y de la contribución americana por la experiencia

de los usos y tradiciones indígenas plasmados en las *Leyes de Indias*, también por el discurso criollo que afirmaba la autonomía de los americanos frente a la metrópoli inspirado en el principio de libertad civil de las obras de Francisco Suárez. Es decir, las propuestas de cambio en el discurso independiente no sólo vinieron de filosofías políticas del exterior, sino de una filosofía jurídica novohispana que había asimilado el problema del otro, la diversidad de culturas y razas a la luz de la teoría de la representación popular del *Gobierno de los Príncipes* de Tomás de Aquino, del tratado *De Lege* de Francisco Suárez y de la polémica *De Auxillis* que levantó Luis de Molina; todos estos textos fueron revisados y reinterpretados por los criollos novohispanos.

Comenzamos a ver, desde la culminación de esta primera transformación, que cada una de las transformaciones de México no implican un progreso lineal ascendente. La idea de una evolución social ascendente de las etapas políticas de México responde a una interpretación historiográfica del siglo XIX y XX cuando, en realidad, las transformaciones de México no han sido una progresión; prueba de ello es que los *Sentimientos de la Nación* de José María Morelos y Pavón proponían *la igualdad de todos los ciudadanos y un modelo republicano* cuando la culminación de la primera transformación se dio con el triunfo del emperador Agustín Iturbide, un militar realista. El punto prueba que las transformaciones políticas no implican un progreso lineal ascendente, como lo había interpretado la historiografía oficial. Es así que los argumentos filosóficos que se esgrimen en las transformaciones políticas deben precisar bien el significado de su terminología; todos los argumentos filosóficos de las transformaciones de México han hablado de libertad y justicia, pero qué se entienda por cada uno de esos términos en un momento específico, es distinto.

El punto nos obliga a distinguir² tres sentidos de liberalismo que se involucraron en el discurso filosófico del siglo XIX mexicano: el liberalismo como tradición política, el liberalismo como régimen político y el liberalismo como facción política. Por el primero se entiende la limitación del poder del Estado por las libertades naturales de la persona y el sometimiento del gobierno a la razón y las leyes que defienden la soberanía como derecho de jurisdicción del pueblo. Éste fue el sentido que permeó la primera transformación mexicana. En el segundo

² Siguiendo lo establecido por Dalmacio Naranjo (2007) y Martínez Albesa (2015). Cfr. De la Torre Villar (2007).

sentido se entiende al liberalismo en oposición al tradicionalismo. Es el que proviene de la revolución francesa, que supone una concepción contractual-individualista de la nación frente a la concepción organicista tradicional. Su núcleo está en “la idea de nación como un conjunto de individuos asociados por libre deliberación para constituir una comunidad que consecuentemente, será al mismo tiempo tanto nación o sociedad como Estado”.³ El tercero, el liberalismo como facción política, es la tendencia a la reforma de la sociedad en favor de una mayor autonomía individualista que se opone al conservadurismo. Éste se implementó en México desde la segunda transformación del país, pero la Revolución mexicana vino a cuestionarlo y replantea su formulación en el siglo XX. Lo que hubo en la primera transformación de México fue un liberalismo que se oponía al absolutismo, que consideraba que, quitado el rey de España, el poder regresaba al pueblo. Quienes consideraban que el pueblo era el Ayuntamiento afirmaban el poder criollo para asumirse como reino de la Anáhuac, pero quienes consideraban que el poder recaía en el pueblo completo afirmaban la unidad de todos los reinos de España y ponían el fin político en la monarquía hispánica; éstos eran los realistas.

La primera transformación, vista desde esta perspectiva, defendía las libertades, pero era tradicionalista; seguía el discurso escolástico y suareciano y, al mencionar las libertades, creía asimilar tesis ilustradas y liberales, aunque en realidad no lo hacía siempre. La confusión venía de la equívoca identidad entre los términos liberal, libertad, contrato social, representación popular; misma terminología, pero significados completamente diversos; tanto en Tomás de Aquino como en Rousseau se habla de “contrato o pacto social”, pero se trata de dos distintas maneras de entenderlo. Por esta razón, la primera transformación propone al catolicismo como la única religión, mantiene los fueros eclesiásticos, tiene una concepción organicista de la nación, un discurso que protege a los más necesitados, que favorece a los pobres, que proclama la abolición de la esclavitud, de las castas, de la tortura, y, pese a que defiende la libertad de propiedad y la inviolabilidad del domicilio, mantiene la propiedad indígena comunal y la propiedad eclesiástica pidiendo el regreso de la Compañía de Jesús tras la expulsión jesuita y dando protagonismo relevante a la Virgen de Guadalupe.

³ Sigo en este apartado los criterios y clasificaciones de Martínez Albesa.

En cambio, en la segunda transformación, asistimos al liberalismo como régimen político; venido de las ideas ilustradas francesas y en especial de la tradición liberal norteamericana, esta forma liberal afirmaba al individuo, se oponía al criterio de sociabilidad intrínseca del ser humano y se implementó en México con las Leyes de Reforma de Lerdo de Tejada y la nueva Constitución. En él, asistimos a una Constitución liberal que unifica a todos los ciudadanos; para lograrlo, separa el poder religioso del político, expropia todos los bienes del clero y suprime tierras en manos muertas amparándose en el acertado argumento liberal de que esa forma de propiedad no reactivaba la economía. Con la desamortización de los bienes del clero y de manos muertas, esta transformación –absolutamente igualitaria– expropió la propiedad comunal de los indígenas, produciendo *de facto* una profunda desigualdad. Para el liberalismo, la posesión privada de la propiedad crea mentalidad individual y competitiva, propicia la modernización de la sociedad. Pero el indígena era completamente ajeno a esa política y quedó, una vez más, desamparado. Esta Constitución proclama el laicismo, el derecho a una educación homogénea, el derecho a la libertad de expresión, el derecho a portar armas y a decidir sobre creencias; prohíbe fúeros, abole la pena de muerte y garantiza los derechos humanos en su conjunto. Similar a la norteamericana, la Constitución de 1857 proclama la absoluta igualdad entre los mexicanos, pero en una sociedad con tal diversidad de clases, con grupos vulnerables por la casi nula escolaridad y por la diversidad de lenguas, con credo católico mayoritario, era difícilmente equitativa en oportunidades.

La tercera transformación comienza a principios del siglo XX ante la insuficiencia del modelo liberal y frente al clamor social y político; en su enfoque social, las argumentaciones filosóficas que estaban detrás respondían a las teorías socialistas francesas, al marxismo, al socialismo oriental ruso de Bakunin y a los movimientos socialistas del proletariado en el mundo. Esta transformación culmina con la Constitución de 1917 y tiene la particularidad de promover los derechos sociales haciendo justicia a los grupos más necesitados de la población. La transformación hace un vuelco radical en el significado de los términos, punto que anticipé al inicio de mi disertación, pues ya no habla de “derechos humanos” sino de “garantías individuales”. Congruente con su defensa de los más necesitados, ésta es una Constitución centralista, que sostiene que es el Estado el que otorga o garantiza las libertades a los individuos, es decir, no hace explícitos los derechos humanos en su redacción, sino

que dice que el Estado entrega la libertad a los ciudadanos pudiendo cancelar esa garantía en situaciones necesarias al bien de los grupos más necesitados de la población. Dividida en dos partes, la primera llamada *dogmática* y la segunda *orgánica*, la Constitución de 1917 es la culminación de la tercera transformación política del país.

En el 2018 comienza en México el discurso de la “cuarta transformación” con Andrés Manuel López Obrador. De edad avanzada, López Obrador es más un patriarca que un ejecutivo; más un “viejo lobo de mar” que un administrador. Lo que en el fondo busca como transformación de México está en el ámbito moral. Lo relevante de esto es que cuenta con la mayoría absoluta en el Congreso, así que hay que analizar sus discursos para comprender hacia dónde pretende dirigir el país. Por ahora adelantemos que la anunciada “cuarta transformación” no lo es en el sentido de las tres previas, pues ésta nunca propuso otra Constitución; se trata de una transformación al interior de la conciencia, mentalidades y prácticas ciudadanas. En el ámbito del rastreo de sus discursos, sus propuestas pueden clasificarse en los siguientes ocho bloques: 1) revertir la pirámide económica, 2) regresar a un Estado protector de las clases más necesitadas, 3) usar la economía como beneficiaria social y no como concentradora de capital, 4) regresar la cultura y la educación al pueblo, 5) exhibir la corrupción previa en todos los niveles,⁴ 6) centralizar el poder desde la cúspide, 7) comunicar de manera simple y simbólica su ideario, y 8) trascender el criterio de la legalidad accediendo a un diverso sentido de justicia.

Profundicemos los argumentos filosóficos fundamentales de cada una de las transformaciones señaladas para terminar ubicando la filiación filosófica que está detrás de esta presidencia.

4. El ideario filosófico y los argumentos detrás de las primeras tres transformaciones de México

Ya señalamos que los pensadores detrás del pensamiento criollo preindependentista seguían los textos medievales del derecho español, por ejemplo, *Las Siete Partidas* de Alfonso X, la obra *De Regno* o *Sobre*

⁴ Una particularidad de las transformaciones de México siempre ha sido señalar al enemigo: Napoleón contra Fernando VII, después la Iglesia y España, más tarde los capitalistas protegidos por la Constitución liberal; ahora se trata de la globalización, los mercados mundiales y el poder financiero mexicano.

el gobierno de los principes de Tomás de Aquino que no llega a América por su filosofía política, sino que entra a Nueva España a través del currículo universitario, pero que se hizo popular por la asimilación aristotélica de algunas teorías jurídicas desde las primeras polémicas del siglo XVI hasta con el discurso criollo del siglo XVIII en ocasión de la asimilación de los textos jurídicos y políticos de Suárez. Recordemos aquí que no hay una teoría del Estado hasta el Renacimiento y la Modernidad, que la teoría que subyace inicialmente en el criollismo es una filosofía jurídica subordinada a valores trascendentes que unen la política con la ética y que ambas se ordenan a la realización del bien común. La política se entiende como aquélla que busca mediante leyes una vida según la virtud. La unión entre ética, filosofía del derecho y política se debía al marco legal que establecía la tradición cristiana por la ley eterna, la ley natural, y las leyes humanas del derecho positivo. La pretensión de unidad entre ética y política se debía a la unión entre el derecho y la justicia que, siguiendo la teoría aristotélica de las cuatro causas, consideraba que la causa final era el bien común dado por naturaleza entre los hombres en razón de su intrínseca sociabilidad.⁵ Por la sociabilidad natural se daba la subordinación de los individuos frente a la comunidad, creando una mentalidad corporativa en la que la familia se ordenaba a la *matria* o primera forma de sociabilidad novohispana, y ésta a la *civitas*.⁶ Por ello, la causa eficiente era el bien común; la causa material estaba en las familias y grupos básicos de sociabilidad, y la causa formal en la cooperación que se daba entre ellos. De Aquino proponía la monarquía como la mejor forma de gobierno, pero aceptaba una moderada participación popular, además de poner límites al poder.⁷ En *De Regno* I-7, propone un sistema representativo en el cual cabe incluso derrocar al tirano; lo mismo sostiene en la *S.Th., I-IIae, q. 62, art. 2*, donde distingue entre tiranías *ex defecto tituli*, es decir por usurpación, y tiranías *ad regimene*, por abuso de autoridad o por no llevar el pueblo al bien común. Estas teorías estaban en boga durante las reuniones criollas, pues abrían la puerta para dirimir cuestiones legales y de justicia, y validaban las discusiones del juntismo; empero los criollos, más que buscar inicialmente la independencia, estaban en

⁵ Cfr. De Aquino (*De Regno*, L. I-15).

⁶ Cfr. De Aquino (*Contra Gentes*, I, 86; III, 112).

⁷ Cfr. De Aquino (*S.Th., I-IIae, q. 105, art. 1*).

la búsqueda de una mayor autonomía del principado y sus regiones, y proponían acceder a puestos cupulares del gobierno por considerar que conocían mejor la región. Los argumentos filosóficos que esgrimían decían, por ejemplo: "No hay dificultad para la convocatoria de una junta de representantes del reyno y del virrey en Nueva España porque de acuerdo a la *Recopilación de Indias, Ley 2^a. Título 8, libro IV*, se permite que se puedan juntar las villas y ciudades" (De Villa Urrutia, p. 61). Y lo mismo dicen las *Leyes de Castilla*: "que cuando esté el soberano impedido de mandar y no habiendo hasta ahora ningún cuerpo ni persona en España a quien conste estar legítimamente radicada sobre todos sus dominios, está autorizado el Exmo. Señor Virrey para exercer este y los demás actos de Suprema potestad (...)" (De Villa Urrutia, 1882-1887, pp. 53-64).⁸

El texto legitima la reunión de una primera junta americana con el virrey Iturrigaray. Pero avanzaron en la argumentación cuando sostienen: "El poder legislativo nos falta al presente. ¿Y dónde encontrarlo? Los virreyes están restringidos por las Leyes, y sus facultades solo tienen extensión para ciertos casos. Las Audiencias tiene el poder judicario dependiente de otra autoridad superior, que es la de los Consejos y del Rey, y aunque en algunos casos tienen parte del poder gubernativo, éste siempre está reprimido y como estrechado por las Leyes. Ellas nada tienen que ver para casos tan inesperados como el presente. ¿Cuál será pues nuestro recurso tratando de organizar al Reyno, de volverle su esplendor y consultar su seguridad? No hay otro que *la voz nacional*.⁹ Esa voz que los políticos antiguos y modernos miran como el fundamento del origen de las sociedades; esa voz tan respetable y soberana que obligó al mismo Dios a mudar el Gobierno de Israel, concediéndole el Rey que pedía".¹⁰

⁸ En adelante referiré a la antología *Pensamiento filosófico mexicano, siglo XIX y primeros años del XX*, compilación valiosísima de Rovira Gaspar (1998) por tener la recopilación de la mayor parte de las fuentes que presento. Cuando sea otra fuente, lo señalaré.

⁹ El subrayado es mío.

¹⁰ AGN: *Documentos Históricos. T. VII, N.4*; De Talamantes, *Disertación sobre un Congreso General de la Nueva España*. Viene el texto también en Rovira Gaspar (1998, pp. 67-79). Cfr. Ávila y Guedea (2007). Son relevantes también los estudios de Pampillo Baliño (2010 y 2014).

En la argumentación jurídica vemos cómo los preindependentistas homologaban los principios jurídicos tradicionales con los nuevos discursos políticos. Pero fueron puliendo sus argumentaciones; por ejemplo, en Primo Verdad ya vemos el planteamiento de que quitado el rey de España la soberanía regresa al pueblo, y por éste entienden al Ayuntamiento.¹¹

La influencia de las Cortes de Cádiz y su posterior constitución liberal de 1812 serviría de andamiaje en el tránsito hacia la primera transformación de México. Por esta razón, filósofos como Luis Villoro en *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*¹² sugirieron que la verdadera transformación de las ideas independentistas vino de las Cortes de Cádiz, en donde se mezclaron las tradiciones libertarias que venimos hablando con las ideas hispánicas. Pero fue François Xavier Guerra, en su obra *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*¹³ el que ató definitivamente las influencias liberales de los criollos independentistas con la tradición hispánica, tesis hoy aceptada casi en su totalidad por los filósofos investigadores del movimiento independentista. A pesar de ello, nuevas y paralelas investigaciones que aceptan su autoridad han rastreado la tradición criolla y escolástica previa de la Nueva España en autores como Las Casas, Francisco Xavier Alegre y Clavijero para demostrar que, además del derecho hispánico, había argumentos filosóficos de raigambre en la Colonia.¹⁴

En contraparte, y para tampoco dogmatizar la influencia de las tradiciones novohispanas, estudiantes de mi asignatura de Filosofía en México han mostrado la influencia de John Locke en Francisco Xavier Alegre (cfr. Aquino, 2017). Todos estos traslapos configuraron la primera transformación. Cuando avanza el siglo XIX, la influencia de Rousseau es patente. Autores como Lorenzo Zavala y José María Luis Mora toman la

¹¹ Francisco Primo Verdad, *Memoria Póstuma del Síndico del Ayuntamiento de México*. El texto es citado en la antología de Rovira Gaspar (1998, pp. 144 y ss).

¹² Cfr. Villoro (1977).

¹³ Cfr. Guerra (1992).

¹⁴ Se ve esto en textos como los de Velasco Gómez (1998, 1999, 2000 y 2008). En las siguientes obras discuto la polémica actual entre las interpretaciones internalistas y externalistas de las influencias independentistas: Aspe Armella (2013 y 2018).

filosofía política de Rousseau¹⁵ para enfatizar los derechos individuales y la necesidad de gestionar un conflicto de voluntades al interior de cada sujeto; entienden que la universalidad y la necesidad son derechos de la razón y que el hombre político es tabla rasa respecto a la metafísica y el orden trascendente. Para lograrlo, proponen la necesidad apremiante de separar la religión de la política. Retoman de Locke la tesis de que la sociedad y el poder político son atributo de sí, sosteniendo que sólo el modelo democrático legitima la soberanía popular. Es con la influencia de Rousseau que se sustenta la noción moderna de democracia al final de la primera mitad del siglo XIX. El contractualismo roussoniano pone la fuerza en la individualidad, cede el paso de la noción de “pueblo” por la de “voluntad popular,” comprende que una democracia directa es utópica si pretende participar activamente, así que la clave del vuelco está en sostener que el pueblo deposita la voluntad general en la ley, que es el poder soberano (cfr. Rousseau, L. II, cap. 6; L. III, cap. 1).

No quiero detenerme en más explicaciones sobre la cuestión del liberalismo, sino aterrizar en su asimilación filosófica con el ideario filosófico mexicano. Sólo adelanto que la lectura de franceses, citados por ellos, abarca a Daunou y Constant; que arremeten contra la Escolástica,

¹⁵ El argumento eje de Rousseau está en *Contrato Social*, L. I cap. I, VII: “A fin pues de que el pacto social no sea un formulario inútil, encierra tácitamente la obligación, única que puede dar la fuerza a los demás, de que al que rehúse obedecer la voluntad general, se le obligará a ello por todo el cuerpo: lo que no significa nada más sino que se le obligará a ser libre; pues ésta y no otra es la obligación por la cual, entregándose cada ciudadano a su patria, se libra de toda dependencia personal; la condición que produce el artificio y el juego de la mayoría política, y que es la única que legitima las obligaciones civiles; las cuales sin esto serían absurdas, tiránicas y sujetos a los más enormes abusos”. En el capítulo VIII añade: “Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio notable, sustituye en su conducta la justicia al instinto y dando a las acciones la moralidad que les faltaba”. Es indispensable tener en cuenta que no todas las tesis de Rousseau son asimiladas. El liberalismo de José María Luis Mora es más conservador y se inspira en textos de Montesquieu que ponen límites a la democracia. Cfr. Montesquieu (1980). Así mismo, Lorenzo Zavala promueve a un ejecutivo fuerte a pesar de su federalismo y acercamiento con las ideas norteamericanas. Cfr. Zavala (1998, pp. 335-368). Para un análisis de su interpretación sobre los mexicanos recomiendo los archivos facsimilares de la *Texas State Library and Archives Commission*. Cfr. también Villoro (2005, pp. 2-8).

la influencia de Aristóteles y los jesuitas. En su *Ensayo histórico de las últimas revoluciones de México*,¹⁶ Lorenzo Zavala propone la reforma agraria, la separación de los bienes del clero, una educación laicista para solventar el problema de la educación, garantías en cuanto a propiedad privada, libertad de opinión y prensa, tolerancia en materia de religión. Propone un liberalismo en el que el ejecutivo tenga más peso que el poder legislativo para lograr un Estado fuerte que controle las reformas necesarias, incluso en lo educativo. En la misma tónica, José María Luis Mora¹⁷ propone una filosofía que sea útil, sin las especulaciones abstractas de la escolástica y los jesuitas. A Aristóteles lo rechaza por haber sido asimilado por los árabes y culpa a la metafísica del retraso ancestral. En su discurso *Sobre la libertad civil del mexicano*, Mora define la libertad como “la libertad de hacer sin temor de ser reconvendido ni castigado todo lo que la ley no prohíbe expresamente,” esta definición con clara impronta legalista venida en Mora por Montesquieu; al referir a la libertad ciudadana dice que “consiste única y exclusivamente en la seguridad individual, en la quietud, reposo y tranquilidad que la convicción de la existencia produce en cada uno” (Mora, 1998, p. 296). Lejos está la sociabilidad intrínseca del régimen previo; ahora, el referente de la felicidad es la propia satisfacción individual. Y el avance progresivo hacia la madurez política lo expresa en su discurso titulado *Sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen*: “Por marcha política del progreso entiendo aquélla que viene a efectuar de una manera más o menos rápida la ocupación de los bienes del clero; la abolición de los bienes de esta clase y de la milicia; la difusión de la educación pública en las clases populares absolutamente independiente del clero; la supresión de las monacales; la absoluta libertad de las opiniones, la igualdad de los extranjeros con los naturales en las leyes civiles, y el establecimiento del jurado en las causas criminales” (Mora, 1963, p. 504). Todos estos puntos venidos de la obra *L'Esprit des Lois* de Montesquieu.

Es indudable, por lo hasta aquí citado, que se trata ya de un liberalismo que se opone al antiguo régimen colonial y que pretende establecer reformas políticas para lograr imponerse. Se trata de un liberalismo conservador o moderado porque busca un ejecutivo fuerte

¹⁶ Cfr. Mora (1836).

¹⁷ Cfr. Mora (1836).

frente al legislativo y no da acceso ilimitado en la votación popular; recordemos que los indígenas no fueron incluidos. Históricamente, esta forma de liberalismo se desarrolló desde los años treinta del siglo XIX hasta el triunfo liberal constitucional de 1857 y la restauración de la República en 1867.

Lo explica bien José María Luis Mora, denominado, por cierto, "el teórico liberal del siglo XIX", cuando dice que el republicanismo anterior únicamente cambió el exterior de las declaraciones de derechos y principios; no obstante, preservó los usos y mentalidades previos (cfr. Mora, 1998, pp. 296-297). Mora considera que, por la diversidad de lenguas, leyes y derecho de propiedad en una sociedad radicalmente católica y diversificada, no se llevó a plenitud el principio de libertad: "Los indios tenían leyes especiales, sus jueces eran defensores nombrados por el gobierno, y eran legalmente considerados menores de edad" (Mora, 1998, p. 341).

Lo reitera Lorenzo Zavala, liberal federalista más radical que Mora, cuando en su *Viaje a los Estados Unidos de Norte América* sostiene que el problema de la propiedad comunal se mantiene impidiendo el criterio homogéneo de justicia en propietarios. Para Zavala, "la igualdad o la desigualdad entre diversos ordenes de ciudadanos en una nación nueva, depende de la distribución de propiedades" (1998, p. 367).

Con estos argumentos estaba preparado el esquema liberal mexicano que llevaron a cabo las Leyes de Lerdo de Tejada y la consabida desamortización de los bienes del clero y manos muertas de 1857 avaladas por Andrés Quintana Roo, Lorenzo Zavala y otros teóricos de la segunda transformación del país. La Constitución vino a proclamar la absoluta igualdad ciudadana en cuanto a propiedad, credo, educación y seguridades. Pero algunos filósofos entrados en política liberal, como Ignacio Ramírez, el Nigromante, se dieron cuenta del problema que tenía el principio homogéneo de igualdad ciudadana en una sociedad heterogénea y diversificada: "Sabios economistas de la Comisión, en vano proclamaréis la soberanía del pueblo, mientras privéis a cada pueblo del fruto de su trabajo, y lo obliguéis a comerse su capital, y le pongáis en cambio una corona en la frente. Mientras el trabajador consuma sus fondos bajo la forma de salario, y ceda sus rentas con todas las utilidades de la empresa al socio capitalista, la caja de ahorros es una ilusión, el banco del pueblo es una metáfora, y el inmediato productor de las riquezas no disfrutará de ningún crédito mercantil en el mercado,

no podrá ejercer los derechos de ciudadano, no podrá instruirse, no podrá educar a la familia (...)" (Ramírez, 1956, pp. 467-471).¹⁸

Fue Ignacio Ramírez el filósofo que tuvo el mérito de señalar la diversidad de mores y costumbres de las clases bajas y la inequidad del plan radical de la Constitución liberal. Se trata de un liberal de izquierda en el siglo XIX que, siendo colega de Benito Juárez, buscó infructuosamente incidir en la necesidad de transformar la educación mexicana a la luz de sus tradiciones. Preocupado por ello, Juárez aprovecha la estancia en París de Gabino Barreda, filósofo que se encontraba atendiendo los cursos de filosofía positiva de Augusto Comte, y le encarga llevar a cabo un plan de estudios de corte positivista para la Escuela Nacional Preparatoria. En su famoso texto *Oración Cívica* de 1867, recién instaurada la segunda República, Barreda sostiene contra las tesis del Nigromante que "en el dominio de la inteligencia y en el campo de la verdadera filosofía, nada es heterogéneo y todo es solidario. Y tan imposible es que la política marche sin apoyarse en la ciencia como que la ciencia deje de comprender en su dominio a la política" (Barreda, 1998, p. 424). Para él, "estaría fuera de nuestro punto de vista que, conforme a los preceptos de la verdadera ciencia filosófica, cuya mira es siempre la previsión, tiene que hacer a un lado toda influencia sobrenatural, porque no estando sujeta a leyes invariables no puede ser objeto ni fundamento de explicación ni previsión racional alguna" (p. 425). Y da una interpretación ilustrada de la segunda transformación del país cuando dice: "Emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política: he aquí el triple venero de ese poderoso torrente que ha ido creciendo día a día, y aumentando su fuerza a medida que iba tropezando con las resistencias que se oponían" (p. 427). Se trata, al fin, del dogma científico y de la unión entre ciencia, educación y vida política. Pero, para lograrla, Justo Sierra justifica la subordinación de la democracia al orden y progreso social que estabilizaría el país con la dictadura de Porfirio Díaz. Algunos liberales promovieron la asimilación del liberalismo social de la última etapa del pensamiento de John Stuart Mill; no obstante, se fortaleció el evolucionismo social

¹⁸ Cfr. también en Rovira (1998, pp. 378-384).

de Herbert Spencer amparándose en la necesaria evolución política del pueblo de México para después llegar al liberalismo político.¹⁹

Los antecedentes de la tercera transformación del país surgieron con el discurso liberal de izquierda de Ignacio Ramírez. Fue el Nigromante el que anticipó la necesidad de atender las demandas sociales de los indígenas y la necesidad de ordenar la legislación hacia los más necesitados apartándose de criterios homogéneos. Pero se dieron otros antecedentes filosóficos relevantes. En el marco teórico, las tesis socialistas de Stuart Mill de las que venimos hablando fueron claves, así como la asimilación del evolucionismo social de Spencer. A mi parecer, es muy importante del marco teórico la disputa sobre los libros de texto de lógica y filosofía jurídica en la educación superior. La lógica y el derecho escolásticos habían quedado relegados de la esfera pública educativa para la segunda mitad del siglo XIX; se estudiaba la lógica con el criterio liberal de Alexander Bain y, posteriormente, se impuso la lógica positivista de Augusto Comte.

Pero, en 1880, reinicia la polémica de qué textos de filosofía habría que dar a los estudiantes. Ignacio Mariscal, electo por segunda vez Secretario de Justicia e Instrucción Pública en 1879 (la primera en 1869), propone la filosofía del derecho de Heindrich Ahrens, un discípulo del filósofo alemán Friederich Krause que proponía el derecho como regulador y coordinador de la cultura humana.²⁰

No es el caso penetrar ahora en la historia de este currículo, sino señalar que se trataba de una nueva tradición filosófica que pretendía armonizar religión, ciencia, cultura y derecho. Para lograrlo, el krausismo y su escuela tenían un fuerte componente social. Mariscal impuso en la Escuela Nacional Preparatoria el libro de lógica de otro discípulo de Krause, el filósofo belga Tiberghien; con ello buscaba afianzar el vuelco hacia una mentalidad cultural que aceptara las distintas esferas del saber. Se trataba de la inclusión de esferas espiritualistas de corte

¹⁹ Ello se prueba en la obra de Stuart Mill, *On Liberty*, L. II, cap. I, donde justifica su vuelco para abastecer las necesidades apremiantes de los más necesitados y dar libertad a todos, aunque pone dos límites al marxismo: quitar el pago absolutamente igual a los trabajadores, lo que considera un error, y aceptar la elección individual del trabajo que el marxismo no promovía. Cfr. Howe (1970).

²⁰ Cfr. Sánchez Cuervo (2004 y 2011, pp. 197-218). En especial he analizado Ahrens (1876, pp. 33-102) y Tibergein (1875, pp. 171-221).

deísta que tenía, en algunas ocasiones, un contenido anarco-socialista. Los textos duraron escasos tres años y fueron relevados del currículo de lógica y teoría del derecho, imponiendo el modelo positivista. No es el caso ahondar ahora en esta efímera incursión filosófica, sino señalar que tenía la intención de promover valores sociales incluyentes de una religiosidad de corte panteísta que pretendía abrirse a las religiones sin optar por el catolicismo. En esta misma tónica de influencias, pero del ámbito práctico, deben mencionarse los movimientos obreros mundiales y su impacto en Estados Unidos. Los movimientos obedecían al marxismo internacional y sus asociaciones, pero llegaron a México influencias muy variadas, algunas de ellas de ellas con Plotino Rhodakanaty, filósofo griego tan polémico que durante un tiempo se negó que hubiera existido.²¹

Rhodakanaty era afín al krausismo de Tiberghien e introdujo en México la filosofía socialista de corte místico oriental y anarquista. Lo que interesa señalar aquí es que el socialismo en México entró por la vía oriental soviética inspirada en autores como Mijaíl Bakunin; frente a él, Marx parecía un burgués conservador en sus propuestas. También cabe señalar como antecedentes del movimiento anarco-socialista a los hermanos Flores Magón, que, inspirados por las cuestiones previas y por el socialismo francés de Fourier y Saint Simon, proponían una transformación radical del país. Para los Flores Magón, lo más grave de la relación capitalista dominante-dominado era que se perdía la categoría de lo humano.²²

²¹ Por ejemplo, Emeterio Valverde Téllez niega su existencia en la *Bibliografía Filosófica* que escribió. Pero los textos de Carlos Illades han demostrado su existencia. Cfr. Illades (2002). Un profundo estudio sobre el tema está en Xóchitl López Molina (2011, pp. 219-227), quien se aparta del juicio de Sánchez Cuervo sobre el anarquismo en los krausistas; yo me adhiero al criterio de Sánchez Cuervo (2004, pp. 393-419).

²² Cfr. Lida e Illades (2001, pp. 103-149), donde los autores sostienen que está probado que los movimientos obreros mexicanos antes y después del Porfiriato fueron influenciados por las ideas anarquistas. Esto se debió al triunfo de Bakunin después de la Primera Internacional Socialista de 1868, que “buscaba establecer comunas o municipios libres dentro de las autonomías pactadas federalistas”; sostienen que “el anarquismo en México da una nueva voz con las tradiciones ancestrales para crear una sociedad justa e inclusiva, democrática y equitativa” (pp. 104 y ss.). Se explica que el anarquismo mexicano de corte socialista y utópico adviene por la influencia de Mijaíl Bakunin, quien desde 1868

Notable en la transformación moral que hoy presenciamos es la *Cartilla Socialista o Catecismo Elemental de la Escuela Socialista* de Fourier (cfr. Rhodakanaty, 1968). Plotino Rhodakanaty la incluyó como texto al realizar una escuela socialista de niños en Chalco; se trató de un sistema de enseñanza que alfabetizaba al tiempo que difundía el socialismo y preparaba la revolución social. La *Cartilla* buscaba la emancipación de la mujer, quitar toda forma de gobierno e instituciones, y ponía en el centro a la ética. Se trataba de la inclusión de los derechos sociales, discurso tan en boga actualmente.

Por estos antecedentes filosóficos, y como consecuencia del reeleccionismo de Díaz con el menosprecio al problema obrero, campesino e indígena, la Constitución Mexicana de 1917, culmen de la tercera transformación del país, vino a solventar las carencias sociales.

5. El ideario filosófico atrás de la cuarta transformación del país

Pasemos a la llamada cuarta transformación de México teniendo ya conocimiento del ideario filosófico de las previas.

Como hemos dicho, la cuarta transformación no anunció una nueva Constitución pese a que ahora se plantee el tema. Congruente con la oscilación que admite la actual de 1917, López Obrador sabe que puede transitar hacia un proyecto social alejado del neoliberalismo sin tener que hacer cambios estructurales. Es un hecho que esta transformación apunta hacia algo diferente. Habíamos adelantado que se trata de una transformación *ad intra* y, para probarlo, comenzaré por citar el artículo de *Letras Libres* de Rodrigo Martínez Baracs que comenta la decisión de López Obrador de que la SEP realice una impresión de más de dos millones de copias del escrito de Alfonso Reyes titulado *Cartilla Moral*.²³

Martínez Baracs nos dice que la *Cartilla* nunca fue incluida en los textos SEP a pesar de que el Secretario de Educación Jaime Torres Bodet (1943-1946) se la pidió al humanista con expreso encargo de difundirla como política educativa, es en este tiempo que se reforma el artículo tercero de la Constitución que en el cardenismo había puesto a la

con la primera Internacional Socialista influye en la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) promoviendo la nueva corriente internacional que sólo frenará Marx en 1889 con la Segunda Internacional. Cfr. López Molina (2011, pp. 219-242). Hay que resaltar aquí la importancia decisiva del Partido Liberal Mexicano en el Magonismo.

²³ Cfr. Martínez Baracs (2019) y Reyes (2005).

educación socialista como única en México. En una artículo del periódico *La Razón*,²⁴ Guillermo Hurtado amplía el análisis de Martínez Baracs diciendo que el encargo del secretario de educación a Alfonso Reyes tenía como objetivo contrarrestar el embate socialista que permeaba en las políticas públicas; éstas educaban con una concepción materialista del ser humano y con principios positivistas que dejaban fuera las creencias, la cultura y el arte. Torres Bodet le pide la redacción al literato y humanista Alfonso Reyes brincándose sorpresivamente a los filósofos Antonio Caso y José Vasconcelos también miembros del Ateneo de la Juventud. Hurtado nos explica la razón de Torres Bodet al seleccionar a Reyes: Torres Bodet consideraba que tanto Caso como Vasconcelos estaban relacionados con el catolicismo y sus escritos no tendrían el impacto humanista que buscaba. A pesar de ello, la *Cartilla* que ahora avala nuestro presidente, fue rechazada por el laicismo imperante y por los criterios marxistas de la época; el rechazo –se argumentó a Reyes– se debía a que incluía la palabra “cristianismo”. Reyes contestó que el texto defendía las creencias universales. Pero no fue suficiente, la *Cartilla* fue relegada y pasó a formar parte de los escritos sueltos de las *Obras Completas* de su autor. No fue sino hasta el sexenio de Ernesto Zedillo, que la *Cartilla* por fin se imprimió con 700 000 copias, pero hasta ahora se le incluye como un proyecto de educación popular gracias a Andrés Manuel López Obrador.

¿Qué relevancia tiene este apoyo del presidente, cara a la cuarta transformación del país? La selección prueba la transformación moral que busca el presidente. En las últimas lecciones del texto, Reyes incluye la palabra “amorosa”, un término con el que comenzó la formación del partido Morena. Además, después de las reformas a la Constitución en materia de relaciones iglesias-Estado con el gobierno de Salinas de Gortari, México avanzó mucho en el terreno de la libertad de creencias. Aún sin llegar a su plenitud constitucional y sufriendo constantes reformas, el principio de libertad de creencias ha venido propiciando en México una mayor tolerancia de credos; el propio presidente y su mujer han declarado sus creencias sin involucrarlas en el terreno político.

Repasemos entonces de qué habla este texto para calibrar lo que implica. Significativo de su objetivo, porque encuadra el ideario, es el subtítulo de la *Cartilla Moral*, cuya portada dice: “Sentido del ser social”.

²⁴ Cfr. Hurtado (2019).

Dividida en doce lecciones de escasas treinta y siete páginas, se trata de un texto redactado coloquialmente en el que se habla de la moral como “una constitución no escrita de validez universal” (Reyes, 2005, p. 40). Aquí la palabra “constitución” adquiere especial relevancia cara a la cuarta transformación pues nos da luces sobre el cometido. Pone el fin o bien moral en una vida feliz lograda por la virtud. Integra los términos “conciencia” y “naturaleza” como los ejes de su discurso, y propone a la ética como el umbral de la “auténtica humanización”. Habla de la “voluntad moral” como la facultad que permite el perfeccionamiento humano en todos los ámbitos, sostiene que no hay cultura sin moral. Reconoce un bien superior a los bienes individuales, y propone –ojo con esta propuesta después de todo lo que vemos exponiendo en esta investigación– al derecho –no a la ley, sino a la justicia, como base de la regla humana. Notoria es también la ausencia del término “razón”, optando por el de “voluntad”, en mi opinión un artificio de Reyes para superar el rancio positivismo aún imperante en su tiempo.

El texto reitera que la mera defensa de las tradiciones no es suficiente: se requiere que éstas concuerden con la rectitud moral (cfr. Reyes, 2005, p. 56). En la última lección, titulada *Los límites de la voluntad*, introduce el tema de las creencias diciendo que una voluntad que no se acepta limitada frente a un horizonte más amplio –la vida del espíritu– no es una voluntad humana. Remata recordando la pérdida de los valores culturales y espirituales.

El que hoy se ponga en la mesa este escrito, nos acerca al tipo de transformación que se anuncia en la cuarta transformación. La propuesta no es novedosa en México; ahora mismo recuerdo el lema de la campaña presidencial de Miguel de la Madrid: “Por una renovación moral de la sociedad”, pero ahora estamos frente a un contexto y circunstancias distintas: la exclusión de maestros en la reforma educativa recién cancelada, la corrupción gubernamental, el narcotráfico, el desempleo de la juventud y una mayor pobreza.

Pero lo más relevante, y por eso no quiero terminar mi análisis sin hilar esta reflexión con lo que me parece el cuño filosófico detrás del ideario de López Obrador, es la similitud del ideario del presidente y su administración con la otra *Cartilla* señalada en mi escrito pese a no haber una conexión explícita entre las Cartas. Recordemos las críticas de Ignacio Ramírez el Nigromante al sistema liberal decimonónico; muchas de sus críticas filosóficas son repetidas por nuestro presidente actual. Tal parece que en ambos se propone el mismo cambio de rumbo, un rumbo

que viene a corregir la preponderancia del enfoque liberal y que en el caso de López Obrador vendría a corregir la primera parte de la Constitución de 1917. Cuando el Nigromante criticó los excesos de la Constitución liberal de 1857 decía que su error estaba en que protegía a los capitalistas relegando a los jornaleros de las clases bajas. La Constitución de 1917, que como dijimos vino a proclamar los derechos sociales de los sectores más desprotegidos de la Nación, estaría ahora desplazándose hacia su parte orgánica. López Obrador no necesita cambiar la Constitución, sino operar un vuelco legítimo en una Constitución que, por su peculiar estructura, ha permitido tanto el auge liberal del salinismo como el énfasis social del cardenismo. Es así que *ad intra* del plan constitucional, el énfasis se pone en los derechos sociales y culturales.

Es en este punto en el que quiero recordar aquí la otra *Cartilla moral* que mencioné en mi texto, la del socialista francés Fourier traída a México por Plotino Rhodakanaty, que promovía el principio asociativo de la autonomía comunitaria frente a la hegemonía del Estado. El texto quita el énfasis en las leyes, se aparta del institucionalismo imperante, tiene una propuesta anarquista para reforzar comunidades y tradiciones, reeduca desde las bases, alfabetiza tanto como promueve la emancipación social. Pienso que aquí está el nudo eje de la argumentación actual de nuestro presidente. Un ideario que busca superar la dialéctica dominante-dominado y subir hacia un horizonte más alto de humanización desde la perspectiva social de Fourier, hasta con la dimensión moral de Alfonso Reyes. Pero no homologuemos literalmente la propuesta de Fourier con la de López Obrador. Mientras que Fourier recomienda prácticas sexuales indiscriminadas, nuestro presidente es hombre de una sola mujer y conservador en sus prácticas familiares; empero, la similitud con la *Cartilla* de Fourier está en la manera de concebir las comunidades regionales. En uno de sus diecisiete libros publicados, López Obrador refiere a este tema; en *Un proyecto alternativo de Nación*²⁵ dedica el quinto capítulo a “El rescate del campo”²⁶ con la propuesta prioritaria de “detener la emigración masiva y mejorar las condiciones de vida en rancherías, ejidos, comunidades y pueblos” (López Obrador, 2004, p. 59). Propone promover el fortalecimiento de la economía de autoconsumo en las comunidades; sostiene que el enfoque estratégico está en regresar

²⁵ Cfr. López Obrador (2004).

²⁶ Cfr. López Obrador (2004, pp. 59-72).

al principio de que las comunidades clave son las rurales, y que esto se logrará implementar en un plazo de diez años. El punto no es menor si tomamos en cuenta que Plotino Rhodakanaty, que trajo a México la *Cartilla socialista* de Fourier, se había separado de Marx precisamente por la desavenencia de que el primero ponía el eje de la transformación socialista en el campo mientras que Marx lo ponía en las ciudades y el proletariado. Se trata de una tradición socialista más de corte francés que merece revisarse, ya que la evolución del socialismo ha sido paulatina, incluso para teorías emanadas del marxismo. Los propios Marx y Engels dedicaron tinta para separarse del utopismo social, pero hay aún una proliferación de estas ideas de corte místico y romántico hoy día²⁷. La conexión entre el ideario de Bakunin, Rhodakanaty y López Obrador es clara en el ámbito del establecimiento de comunas o municipios dentro de autonomías pactadas federalistas. El punto ha sido soslayado porque, para lograrlo, se echa mano primero de la aglutinación corporativista con fuerte componente centralizado y estatal. Pero la revisión detenida de las propuestas obradoristas, como probaré aquí, apuntan a esta forma de anarquismo.

Se podría objetar que mi interpretación del siglo XX es excesivamente socialista cuando es el siglo en que más se institucionalizó el país, se mantuvo la paz y se consolidó la vida política nacional; pero esa objeción sería una interpretación excesivamente reciente. Por la cercanía que tenemos con esta presidencia, y por la polarización actual de la sociedad civil, podríamos perder la perspectiva global secular, así que haré un repaso de los sucesos más relevantes para que tengamos claridad desde la culminación de la tercera transformación con la constitución del 17 hasta el 2018.

²⁷ Cfr. Engels (1978, pp. 83-101) y Plekhanov (1978, pp. 197-212). La obra dedica análisis a socialismos no marxistas y explica la fusión entre corrientes, y señala la especificidad del utopismo socialista. Autores como Plamenantz (1986) explican esta evolución posterior del marxismo actualizando la terminología; por último, especifica el anarquismo utópico como “algo con condiciones efectivas que probablemente se dará en el futuro previsible”, abordando a autores como Fourier, Owen y Proudhon con tesis de un Estado benefactor que tan sólo buscan transformar modos de producción y no el régimen de producción, como proponía Marx. Lo explica también la obra de Konstantinov *et al.* (1960, pp. 121-162).

La filosofía mexicana comienza en el siglo XX con un vuelco en su enfoque; el Ateneo de la Juventud cedió al positivismo y regresó a estudiar a la antigua filosofía griega; aquí la importancia de Aristóteles volverá a ser decisiva, como en la época novohispana, pero ahora con obras como la *Ética* en los temas de la virtud, la justicia, la amistad; muy en especial incide la *Poética*, de la que Alfonso Reyes hizo una traducción y comentario a los veintiún años. Guillermo Hurtado probó ya en su libro *La revolución creadora* que el vuelco hacia el vitalismo de los ateneístas fue definitivo en el dinamismo del pensamiento revolucionario; los ateneístas no tomaron parte en la Revolución pero hicieron la interpretación de los hechos y participaron intelectualmente en el proceso –recordemos que la Revolución no es sólo un movimiento, que se traslanan sus etapas– en especial el caso de Vasconcelos es relevante: se trata de un filósofo que no debiera haberse excluido de la esfera filosófica ni denostado tanto, pero no me adentraré aquí en las razones de la antipatía por el autodenominado Ulises Criollo, ahora lo que interesa es mostrar que la concepción dinamista de *la durée* y del élan vital de la filosofía de Bergson contribuyó al imaginario del siglo XX. Otros dos intelectuales fueron los que modernizaron la política posrevolucionaria desde el marco teórico: Vicente Lombardo Toledano, de la UNAM y discípulo favorito de su maestro Antonio Caso; el otro, un abogado católico, Manuel Gómez Morín. Ambos simpatizaron con la revolución bolchevique y quisieron seguir el modelo soviético de justicia en México, pero, como lo interpreta Enrique Krauze en su libro *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, Gómez Morín, que en el inicio era más radical que Lombardo, se dio cuenta de que el comunismo era inviable en la economía de los pueblos y optó por trabajar en la institucionalización del país formando el Partido Acción Nacional, de cuño social, que seguía principios de democracia cristiana de Emanuel Mounier y Jacques Maritain. Creó instituciones autónomas como el Banco de México y contribuyó como rector de la UNAM a la libertad de cátedra cuando el marxismo quería imponer allí los lineamientos socialistas en toda investigación. Lombardo Toledano fundó el Partido Comunista (PC de México), creó la universidad Obrera, institucionalizó los sindicatos y aglutinó al marxismo en la UNAM cuando el sexenio cardenista terminó con el Maximato de Calles. En cambio, el Partido Revolucionario Institucional fue el que llegó para quedarse en México setenta y dos años si contamos su estancia desde el incipiente PNR después de la Revolución. Pragmático, fue el único partido que no tenía

sustento filosófico previo, pero tomó su forma de comunicación a través de las recomendaciones de Paul Joseph Goebbels, jefe de la propaganda nazi de Hitler, aprendiendo a comunicar con el pueblo desde imágenes (el águila del IMSS sobre la madre que amamanta a sus hijos emulando al Estado todo-protector, pero poderoso y disciplinado, por ejemplo). El PRI asimiló de la Revolución el socialismo en su discurso, pero en la práctica operó siempre con criterios del capitalismo para la modernización y estabilidad del país.

Aquí tengo que detenerme y explicar dos cuestiones del México independiente claves para la cuarta transformación del país: la primera es que el liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX, al devenir en una filosofía positivista impuesta por el régimen, perdió la oportunidad de madurar en valores democráticos e institucionalización republicana. Resulta significativo del desconocimiento de las tradiciones mexicanas que Charles Hale, teórico del liberalismo del siglo XIX mexicano, se sorprenda por esto (cfr. Hale, 2002, pp. 52-59). Claramente tiene desconocimiento de las mores y costumbres decimonónicas, que son conservadoras hasta en los propios liberales.

La segunda cuestión es señalar que el pensamiento posrevolucionario de México no implementó a plenitud los derechos sociales que levantó el movimiento. Filosóficamente hablando, el socialismo pasó de anarquismo revolucionario a un marxismo de fundación de escuelas y de cátedra universitaria. Gustavo Leyva, en su reciente libro *La filosofía en el México del siglo XX*²⁸, señala que para la actual crítica especializada marxista la Revolución mexicana fue un movimiento democrático-burgués que culmina con teóricos de la constitución y con un idealista democrático –Madero– que nada tenía que ver con el pueblo llano. Es decir, los derechos sociales de la tercera transformación se proclamaron a la letra y en la posterior retórica priista, pero quedaron aplazados para el México profundo ante un corporativismo político que mantuvo el viejo protecciónismo con la subordinación de los grupos sociales más necesitados.

Para el año 1968 tenemos el quiebre del desarrollo estabilizador logrado por el PRI, el movimiento estudiantil de Tlatelolco, el Consejo de Huelga como organismo que anunciaba –ahora sí– la capacidad de autogestión fuera del Estado, la inflación posterior en la economía con

²⁸ Cfr. Leyva (2018).

la disparidad del peso frente al dólar y, por último, la expropiación de la banca; el inicio de la reforma política en la Constitución y el levantamiento de Chiapas anticiparon lo que vendría en el 2000: la democracia *de facto* y el derrocamiento del PRI, es decir de la dictadura de un partido, en una jornada pacífica ejemplar. En el camino, el PRI había intentado mejorar la economía dando un vuelco constitucional hacia el liberalismo. La política comenzó con Miguel de la Madrid y terminó con la pésima administración de Peña Nieto. Es aquí donde está la oportunidad de reivindicación de los derechos sociales con la filosofía que la antecedió y que aquí traigo de nuevo a colación: José María Luis Mora había promovido una revolución ideológica mental.²⁹ El desencanto al no lograrlo hizo que algunos liberales acudieran al enfoque social utópico de franceses como Saint-Simon, Proudhon y Fourier. Algunos beben del socialismo anarquista de Bakunin. Otros conectaban el evolucionismo social de Spencer y algunas teorías liberales de corte social con John Stuart Mill en un enfoque social que ya desde el positivismo había cobrado fuerza en las mentalidades. Hay una crítica a las pretensiones absolutistas de la razón en dos momentos: con la introducción de los libros de lógica y filosofía del derecho de Ahrens y Tiberghien y con la asimilación del anarquismo, teniendo como antecedente el pensamiento del Nigromante; por último, el marxismo se implementa después de la Revolución, y se sigue reformulando hoy desde autores tan diversos como Luis Villoro, Enrique Dussel e incluso Mauricio Beuchot en el área de derechos humanos. Con el Ateneo se introdujo el pensamiento de Bergson, aunque conviene decir que también se asimiló a Nietzsche y Schopenhauer. Pero tales influencias resultaron elitistas frente al tema que nos interesa, que es la cuarta transformación. Sólo podemos rastrear un documento interesante que entra en la polémica y en el que subyacen los derechos sociales que atraviesan el tránsito del siglo XIX al XX del país: la *Encíclica Rerum Novarum* de León XIII. Reconoce los derechos de los trabajadores, el derecho a huelga, los sindicatos, promueve un trabajo justo, prohíbe el trabajo infantil, promueve la previsión social de la salud e identifica al capitalismo como la causa de la pobreza social. Es asombrosa la omisión y falta de análisis de este texto en los recientes teóricos de la filosofía que he ido mencionando. Desde 1864, cuando comenzó sus labores la Asociación Internacional de trabajadores del

²⁹ Cfr. Mora (1836), especialmente *Méjico y sus revoluciones* (tomo II, L. 3).

mundo, hasta el triunfo de Morena no hubo un contra-discurso a la izquierda que planteara y aceptara las mismas tópicas subyacentes; esta Encíclica lo hace. Hay influencia indudable en tesis de la doctrina social de la Iglesia en autores clave como Manuel Gómez Morín y su partido, pero filosóficamente hablando este documento merece analizarse más.

El paseo histórico-filosófico que acabo de realizar prueba que el saldo del siglo XX estaba, una vez más, en los derechos sociales. Esto es lo que viene a proponer la cuarta transformación mediante una regeneración moral y ciudadana que quiere tener impacto político. Inspirado indudablemente en los principios marxistas toledanos, el vuelco recupera la visión original de la Revolución mexicana a la manera en que Vicente Lombardo lo propone en su libro *El sentido humanista de la revolución*. Así las cosas, es indudable que más allá del pragmatismo de Morena y de sus componendas con distintas aglutinaciones políticas para ganar el poder, hay detrás de sus propuestas un ideario filosófico que sustenta su impulso. Pero la cuestión de fondo de mi análisis radica en probar una tesis soslayada, a saber el anarquismo como término *ad quem* de la cuarta transformación. Para lograrlo, me propongo probar, en primer lugar, que hay efectivamente una argumentación filosófica detrás del ideario obradorista; en segundo lugar, probaré el tipo de anarquismo al que me refiero, pues hemos visto que la *Cartilla Socialista* de Fourier tiene algunos puntos distintos a los que propone López Obrador, como, por ejemplo, su propuesta sexual, y debe explicitarse más su conexión con el ideario del tabasqueño. Para probar ambos puntos en esta última parte de mi escrito, me propongo dos cosas: exponer puntos clave del ideario de López Obrador a partir de algunos de los diecisiete libros que ha publicado a lo largo de veintisiete años³⁰ y establecer la conexión filosófica entre sus argumentos y la hipótesis del anarquismo.

³⁰ Éstos me parecen los textos más relevantes del autor: López Obrador (2004, 2014 y 2016). Son dos los géneros de los libros de López Obrador: de diagnóstico y propuestas, por un lado, y de análisis histórico por otro, pero ambos son inseparables y deben ser estudiados en bloque ya que los de análisis históricos muestran la especie de socialismo que propone. Puede clasificarse la producción literaria obradorista en tres etapas: la regional tabasqueña de 1986 a 1995 que, insisto, es una producción que debe ser considerada como parte de un todo; la etapa de producción de diagnóstico nacional y de análisis histórico dada entre 2004 y 2016, y la etapa de franca campaña política que ocurrió entre 2016-2018.

En *Neoporfirismo. Hoy como ayer*, establece la relación entre la dictadura del Porfiriato y lo que considera la “dictadura del neoliberalismo tecnocrata”, que inició con el giro estructural de 1983 y que, para la década de los años noventa, fue franco. López Obrador no se opone al modelo globalizado; considera que “la clave radica, precisamente, en los distintos estilos de inserción en la globalidad” (López Obrador, 2014, pp. 12).³¹ Piensa que “los tecnócratas han actuado como fundamentalistas. No sólo acataron la ortodoxia de los organismos financieros internacionales, sino que convirtieron en ideología sus recomendaciones” (p. 47). Sostiene la necesidad de considerar la intervención del Estado. Propone que “la convergencia de la inversión pública y privada tendría que darse a partir de estrategias de desarrollo regional” (p. 48). Su meta es “la reordenación del sistema financiero para que sirva mejor a los propósitos del desarrollo nacional” (p. 49). Considera al ámbito de la educación indispensable en esta tarea; “vincular la educación a la realidad social y productiva de las regiones” (p. 101). Habla de escuelas granja, centros integradores de servicios comunitarios, brigadas culturales para el impulso de una educación no-escolarizada y de una investigación científica para satisfacer las necesidades de la población, como producción de alimentos, salud, ecología, educación, transporte, vestido y comunicaciones en general. El punto contiene una fuerte carga nacionalista y regional.

Aparece aquí el ideario obradorista que se plasma en su libro *Catarino Erasmo Garza Rodríguez. ¿Revolucionario o bandido?*³². Dedicado a los “héroes anónimos” que enfrentaron la dictadura de Porfirio Díaz, Catarino es emblemático, pues se adelantó dieciocho años a la revolución democrática de Francisco I. Madero de 1910. ¿Por qué se fija López Obrador en este revolucionario? Por su pensamiento internacionalista de corte latinoamericano. Lo cita diciendo que “tenía la creencia de que era necesario ayudar a otros pueblos primero, para que después ellos me ayudaran a mí” (López Obrador, 2016, p. 7). Nacido en 1859 en Tamaulipas, Catarino vivió en los pueblos de la ribera del río Bravo y en el valle de Texas en la época posterior a la separación de Texas en 1837 y su anexión vergonzosa a Estados Unidos en 1845. Impresor,

Por ejemplo, el libro de 2018 *La salida: decadencia y renacimiento de México* es la aplicación de *Un proyecto alternativo de nación*, escrito en el 2004.

³¹ Cfr. también López Obrador (2004, pp. 54-55).

³² Cfr. López Obrador (2016).

comerciante y por último revolucionario, acudió a reuniones de la logia escocesa y promovió la creación de varias sociedades mutualistas. Sufrió persecución Bernardo Reyes, al Chacal, gobernador de Nuevo León y jefe de la zona militar de tres estados: Tamaulipas, Coahuila y Nuevo León. López Obrador homologa la persecución y heroísmo de Catarino con los Magonistas después en la frontera, y queda clara su simpatía por los anarquistas como motores del vuelco hacia la transformación (cfr. p. 31).

No es el caso ahora relatar los avatares de Catarino en el muy bien escrito libro de López Obrador, sino darle seguimiento a algunos intereses políticos que reflejan el ideario del gobernante. Catarino buscaba restablecer la Constitución de 1857 que había traicionado Porfirio Díaz violando el plan de la Noria y el de Tuxtepec, dar fin al reeleccionismo indefinido y necesitarista que legitimó la dictadura del Porfiriato. Así como Catarino quería restaurar la Constitución del 57, López Obrador busca restaurar el sentido social de la de 1917. En ambos el “hilo conductor” es un enemigo a vencer: el Porfiriato en el primero y el neo-Porfiriato en el segundo. Andrés Manuel sostiene que ambos, Porfiriato y neo-Porfiriato, coinciden en imponerse no por la ley sino por la fuerza, el primero por la fuerza militar, el segundo por la fuerza de los mercados internacionales y *ad intra* violando la ley, comprando la voluntad política, alterando votaciones presidenciales después de que el ejecutivo practique el “dedazo”. Equipara a Catarino con el Che Guevara, por su visión universalista, cuando habla de “un ambicioso proyecto compartido por dirigentes liberales latinoamericanos, hermanados por la masonería, para establecer en sus países regímenes laicos, democráticos y republicanos” (p. 105),³³ ideario compartido con José Martí en su obra *Nuestra América*, del que López Obrador dice que es “el manifiesto político y el referente de la identidad Hispanoamericana” (p. 109).

Respecto a su conexión con el anarquismo y de una filosofía detrás de su ideario, un antecedente que conviene matizar de cara al socialismo latinoamericano es que la expulsión de Bakunin por Marx y la tercera Internacional Socialista se debió a las diferencias entre ambos respecto del proceso revolucionario al implementar el comunismo en el mundo: para Marx, éste tenía que hacerse a partir de las ciudades

³³ El texto repite esta cita retomada de Arango Loboguerrero (2009, pp. 251-282).

y con el proletariado; para Bakunin, éste tendría que hacerse a partir del individuo y las comunas. Bakunin promovía un liberalismo social basado en el campo; se trataba de un anarquismo que se combinaba con Dios y el Estado, algo absolutamente distinto al materialismo dialéctico que posteriormente se propondría en México a partir de las asociaciones obreras y en la academia. Si atendemos a los escritos de los hermanos Flores Magón en los periódicos *El hijo del ahuizote* y *Regeneración*, notamos que ellos conocían a Marx y Engels pero que también leían a Kropotkin, Tolstoi, Fourier, Bakunin e incluso a autores preindependentistas como Francisco Severo Maldonado; a todos éstos mencionan. El ideario obradorista comparte cierta mentalidad con estos últimos pensadores, como cuando argumenta la vuelta al campo, o cuando da su concepción de la industrialización del país. De allí también su propuesta de que el sector energético ha de ser la palanca del desarrollo nacional integrando el campo energético con el gas, el petróleo y la energía eléctrica; en la era de los servicios digitales, el llamado de López Obrador está en la vuelta al campo y a los recursos naturales. Es así que el estatismo con el que ahora opera se irá desplazando hacia las autonomías de las comunidades regionales.

El anarquismo, siendo anti-institucional, promueve la justicia más que la legalidad, y tiene un componente moral relevante. Enrique Dussel es quien mejor se aproxima a esta filiación anarquista que propongo y el que puede darnos más luces sobre el ideario de López Obrador en este campo. Nacido en 1934 en Mendoza, Argentina, salió a México como exiliado político en 1975. Dussel tiene una formación intelectual robusta. Estudió filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza e hizo su maestría en la Universidad Complutense de Madrid. De familia acomodada, tuvo contacto con la pobreza al vivir en Nazaret dos años (1959-1961) trabajando como carpintero con Paul Gauthier. Su experiencia con los oprimidos marcaría para siempre su quehacer filosófico. Hace su doctorado en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Se doctora allí en 1959 con una tesis sobre el tema del bien común. En 1966 realiza estudios en el Archivo de Indias en Sevilla, España, y publica la obra *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*. En 1971 estudia un posgrado en filosofía e historia en la Sorbona. Allí adquiere conocimientos sobre Heidegger y Husserl, pero, como ha sostenido en numerosas entrevistas y libros, la lectura de *Totalidad e infinito* de Emanuel Levinas “lo despertó de su sueño dogmático”, produciendo en él una revolución mental gracias a la que

pudo formular su tesis del “anarquismo intelectual”, al que define como “un desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido” (Dussel y Guillot, 1975, p. 12).

Ya en México, en 1977 publica su magna obra, *Filosofía de la liberación*; a partir de entonces, dedicará toda su vida a esta propuesta. Su obra se caracteriza por establecer relaciones entre ética y filosofía política. El tema que trata, y a partir de aquí encuentro las conexiones entre el ideario obradorista y su filosofía, es la descolonización cultural; él considera que esta propuesta ya la intentó el ideario sandinista y el chavista en Latinoamérica: el fin está en implementar un giro radical en la memoria latinoamericana rechazando imposiciones extranjeras en la cultura americana.³⁴ El anarquismo es un giro revolucionario que no necesariamente supone una revolución bélica; se trata de un giro completo en la moral, la cultura y la vida política nacional. Lo explica bien Guillermo Sheridan en una entrevista con Carmen Aristegui con ocasión de su libro *Paseos por la calle de la amargura*³⁵, diciendo que la definición de anarquismo debe entenderse como que “nadie tiene derecho a lo superfluo mientras alguien carezca de lo necesario”. Frase traída de la tradición judeocristiana, por la que se entiende que, en la entrevista, Sheridan diga que combina las misas de Mozart con los textos de Bakunin. Sheridan señala su recelo hacia el proyecto de AMLO por temor a sus prácticas estatistas y centralizadas opuestas al anarquismo. Y es que la práctica política del actual presidente presenta ideas antagónicas y contrastantes que deambulan entre la tentación centralista para aglutinar el poder y beneficiar al pueblo, y el fin anarquista de su ideario, el término final del proyecto: la utopía social.

Vayamos cerrando esta última etapa haciendo algunas conclusiones: lo primero que he estado repitiendo es que el triunfo de 1917 estuvo en el vuelco constitucional a los derechos sociales. En efecto, pero no por ello se acaba el socialismo, sino que se reformula. Los años treinta del

³⁴ Cultura que se interpretó como venida de Grecia, Roma y el feudalismo, cuando en realidad la cultura autóctona americana nada tenía que ver con ellas. Dussel argumenta que la imposición del eurocentrismo en América fue tan radical que ni siquiera se suele poner a América Latina entre culturas antiguas como Mesopotamia, la India y China, cuando México y lo incario fueron también grandes culturas. La permanencia de ese error, nos dice Dussel, se reforzó por el desprecio latinoamericano de lo propio. Cfr. Dussel (1977, pp. 27-70).

³⁵ Cfr. Sheridan (2018).

siglo XX son el auge del marxismo en México. Dos discípulos de Antonio Caso institucionalizan el México contemporáneo: Lombardo Toledano y Manuel Gómez Morín. Pero el que se queda en el poder es un partido pragmático, el Partido Revolucionario Institucional. Así, estamos hoy frente a la debacle de las categorías políticas de todo un siglo y bajo el intento de reordenación de los saldos sociales aplazados. Éstos son los antecedentes filosóficos actuales, y éste es el encuadre en el que surgen los intentos de la cuarta transformación. En el desmoronamiento, el capital liberal simbólico que queda es la participación civil ciudadana; éste es el marco desde donde debe trabajarse hoy, pues López Obrador es un presidente que ya no está limitado por los poderes de la Unión. Con una victoria aplastante y con la mayoría en el Congreso, tal parece que la vuelta a la centralización gubernamental se pretende para dar un giro, una reordenación hacia la base de la pirámide, privilegiando a los más necesitados porque, como él ha dicho, “por el bien de todos, primero los pobres” (López Obrador, 2004, p. 77).

6. Algunas cuestiones de sentido para cerrar esta disertación

En conclusión, las transformaciones de México han tenido como andamiaje el problema filosófico de las relaciones entre lo uno y lo múltiple. Por esta dialéctica entiendo el problema de conciliar la libertad con la igualdad social. Las distintas transformaciones del país han oscilado entre estos dos ejes que dieron lugar a tres Constituciones. Sólo en el caso presente asistimos a una transformación –hasta ahora, no constitucional– que promueve un liberalismo de izquierda expresado como categoría moral al interior de los ciudadanos. Paradójicamente, en las transformaciones el reto sigue siendo el dilema entre libertad e igualdad. Pero ahora ésta dialéctica se concreta en otro dilema: el de la necesaria eficiencia administrativa cara a la globalización, con la consabida protección de los derechos sociales cara a las libertades ciudadanas y a la autonomía de los órganos institucionales.

Bibliografía

Ahrens, H. (1876). *Curso de derecho natural o de filosofía del derecho, completado en las principales materias, con hojeadas históricas y políticas*. Ciudad de México: Librería de A. Bouret e hijo.

Aquino, H. (2016). La modernidad y el humanismo jesuita del siglo XVIII: la influencia de John Locke en el tratamiento de la justicia de Francisco Javier Alegre. *Theoría*, 30, 61-83.

Arango Loboguerrero, L. (2009). Catarino Garza, un mexicano en la guerra civil colombiana de 1895. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 36(1), 251-282.

Aspe Armella, V. (2013). Ensayo en torno a la Constitución de Cádiz y su dimensión americana. En M. Prendes Guardiola & V. Velezmoro Montes (eds.), *Las cortes y la crisis*. (pp. 16-32). Piura: UDEP.

— (2015). Morelos y la culminación de la estrategia republicana en la interpretación de Lucas Alamán. En V. López Vela (ed.), *200 años de los Sentimientos de la Nación: valoración y vigencia*. (pp. 107-126). Ciudad de México: Centro Anáhuac Sur.

— (2017). El concepto de “Estado laico” en la Constitución Política de México y el “habitus religioso” de los mexicanos: una aproximación. En J. Olvera García et al. (eds.), *La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. 1917-2017. A 100 años*. (pp. 255-284). Toluca: UAEMX.

— (2018). *Aristóteles y Nueva España*. Ciudad de México: UASLP.

Ávila, A. & Guedea, V. (2007). *La independencia de México: temas e interpretaciones recientes*. Ciudad de México: UNAM.

Barreda, G. (1998). Oración cívica. En M. Rovira Gaspar (ed.), *Pensamiento filosófico mexicano, siglo XIX y primeros años del XX*. (pp. 424-438). Ciudad de México: UNAM.

De Aquino, T. (1989). *Suma Teológica* (Vol. II). Madrid: BAC.

— (2007). *De regno*. Madrid: Tecnos.

— (2007). *Suma contra gentiles*. Madrid: BAC.

De la Torre Villar, E. (2007). *La Independencia de México*. Ciudad de México: FCE.

De Talamantes, M. (1998). Disertación sobre un Congreso General de la Nueva España. En M. Rovira Gaspar (ed.), *Pensamiento filosófico mexicano, siglo XIX y primeros años del XX*. (pp. 67-79). Ciudad de México: UNAM.

De Villa Urrutia, J. (1887-1882). Voto de Jacobo de Villa Urrutia dado en la Junta General celebrada el 31 de agosto de 1808, sobre si había de reconocer la junta soberana de Sevilla. En J. Hernández Dávalos (ed.), *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia 1801-1821*. (pp. 53-64). Ciudad de México: Impresor José María Sandoval.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. & Guillot, D. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinás*. Buenos Aires: Bonum.

Engels, F. (1978). Socialism: Scientific and Utopian. En I. Howe (ed.), *Essential Works of Socialism*. (pp. 83-101). NY: Bentham Books.

Guerra, F. X. (1992). *Las revoluciones Hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*. Madrid: Universidad Complutense.

Hale, C. (2002). *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Ciudad de México: FCE.

Howe, I. (2970). John Stuart Mill: Non Marxian Socialisms. En I. Howe (ed.), *Essential Works of Socialism*. (pp. 195 y ss.). NY: Bentham Books.

Hurtado, G. (29 de enero de 2019). Coordenadas filosófico-ideológicas de la Cartilla moral. *La Razón*. Obtenido de <https://www.razon.com.mx/opinion/coordenadas-filosofico-ideologicas-de-la-cartilla-moral/>

Illades, C. (2002). *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*. Ciudad de México: Anthropos.

Konstantinov, F. V., et al. (1960). *El materialismo histórico*. Ciudad de México: Grijalbo.

Krauze, E. (1976). *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*. Ciudad de México: Tusquets.

Leyva, G. (2018). *La filosofía en el México del siglo XX*. Ciudad de México: FCE.

Lida, C. & Illades, C. (2001). El anarquismo europeo y sus primeras influencias en México después de la Comuna de París: 1871-1881. *Historia Mexicana*, 51(1), 103-149.

López Molina, X. (2011). Plotino Constatino Rhodakanaty. En M. Rovira Gaspar (ed.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. (pp. 219-227). Ciudad de México: UAQ-UG-Universidad Autónoma de Madrid-UNAM.

— (2011). Ricardo Flores Magón. En M. Rovira Gaspar (ed.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. (pp. 228-242). Ciudad de México: UAQ-UG-Universidad Autónoma de Madrid-UNAM.

López Obrador, A. M. (2004). *Un proyecto alternativo de nación*. Ciudad de México: Grijalbo.

— (2014). *Neoporfirismo. Hoy como ayer*. Ciudad de México: Grijalbo.

— (2016). *Catarino Erasmo Garza Rodríguez. ¿Revolucionario o bandido?* Ciudad de México: Planeta.

Martínez Albesa, E. (2015). La independencia republicana de José María Morelos en la encrucijada entre tradicionalismo y liberalismo. En V. López Vela (ed.), *200 años de los Sentimientos de la Nación: valoración y vigencia*. (pp. 9-19). Ciudad de México: Universidad Anáhuac Sur.

Martínez Baracs, R. (23 de enero de 2019). La historia de la Cartilla moral de Alfonso Reyes. *Letras Libres*. Obtenido de <https://www.letraslibres.com/mexico/historia/la-historia-la-cartilla-moral-alfonso-reyes>

Montesquieu, C. L. (1980). *El espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.

Mora, J. M. (1836). *Obras completas* (Vol. I). París: Librería de Rosa.

_____. (1963). *Obras sueltas*. Ciudad de México: Porrúa.

_____. (1987). *Obras completas*. Ciudad de México: SEP.

_____. (1998). Sobre la libertad civil del ciudadano. En M. Rovira Gaspar, *Pensamiento filosófico mexicano, siglo XIX y primeros años del XX*. (pp. 296-312). Ciudad de México: UNAM.

Naranjo, D. (2007). *La Constitución de 1857. Catolicismo y Liberalismo en México*. Ciudad de México: Porrúa.

Pampillo Baliño, J. P. (2010). *El primer constituyente de México. Talamantes: Ideología y proyecto de la América Septentrional*. Ciudad de México: Porrúa.

_____. (2014). El Congreso Nacional de fray Melchor de Talamantes. Primer proyecto constitucional del México independiente. *Revista de estudios Históricos y Jurídicos*, 36, 273-290.

Plamenantz, J. (1986). *Karl Marx y su filosofía del hombre*. Ciudad de México: FCE.

Plekhanov, G. (1978). *Anarchist Tactics and Morality*. En I. Howe (ed.), *Essential Works of Socialism*. (pp. 197-212). NY: Bentham Books.

Ramírez, I. (1956). *Discurso pronunciado al Congreso Constituyente en 1856*. Ciudad de México: COLMEX.

Reyes, A. (2005). *Cartilla Moral. Conciencia del entorno*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Rhodakanaty, C. (1968). Cartilla Socialista o sea Catecismo Elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier, por Plotino Rhodakanaty fundador de La Social. En J. Valero Silva (ed.), *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*. (doc. 18). Ciudad de México: UNAM.

Rovira Gaspar, M. (1998). *Pensamiento filosófico mexicano, siglo XIX y primeros años del XX*. Ciudad de México: UNAM.

Sánchez Cuervo, A. (2004). *Las polémicas en torno al Krausismo en México (siglo XIX)*. Ciudad de México: UNAM.

— (2011). Recepción del krausismo en México. En M. Rovira Gaspar (ed.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX principios del XX.* (pp. 197-218). Ciudad de México: UAQ-UG-Universidad Autónoma de Madrid-UNAM.

Sheridan, G., & Aristegui, C. (1 de julio de 2018). 'Sigo siendo anarquista': Guillermo Sheridan. Aristegui Noticias. Obtenido de <https://aristeguinoticias.com/0107/kiosko/sigo-siendo-anarquista-guillermo-sheridan/>

Tiberghien, G. (1875). *Lógica de la ciencia del conocimiento.* Ciudad de México: Librería madrileña.

Velasco Gómez, A. (1998). Liberalismo y República: dos tradiciones en la democracia de México. *Revista Iberoamericana de Filosofía Política*, 15(48), 116-136.

— (1999). Democracia liberal y democracia republicana. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 1(1), 72-82.

— (2000). *Republicanismo y multiculturalismo.* Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2008). *Significación política y cultural del humanismo novohispano.* Ciudad de México: UNAM.

Verdad, F. P. (1998). Memoria póstuma del síndico del ayuntamiento de México. En M. Rovira Gaspar (ed.), *Pensamiento filosófico mexicano, siglo XIX y primeros años del XX.* (pp. 144-162.). Ciudad de México: UNAM.

Villoro, L. (1953). *El proceso ideológico de la revolución de independencia.* Ciudad de México: UNAM.

— (2005). Rousseau en la Independencia mexicana. *Casa del tiempo*, 2(13), 2-8.

Zavala, L. (1998). Ensayo histórico de las últimas revoluciones de México. En M. Rovira Gaspar (ed.), *Pensamiento filosófico mexicano, siglo XIX y primeros años del XX.* (pp. 335-368). Ciudad de México: UNAM.