

IDEAS ALTERNATIVAS

3 Abril-Junio 2026

Contenido

Punto de partida	2
Analphabeten von heute	2
La revolución mexicana, los campesinos y la reforma agraria . . .	2
“Pantalon”	4
Dossier: México, clases medias, capital y eurofilia	5
Entre el software y el capital. Notas sobre el inicio de una vida profesional	6
Francia a la distancia. El aprendizaje del francés a través de los intelectuales	20

Punto de partida

Analphabeten von



heute

U^{NTER} „ANALPHABETE-
N“ verstand man in mei-
ner Jugend diejenigen,
die des *Schreibens* und
Lesens unfähig blieben.

Die heutigen Analphabeten sind viel entsetzlicher. Ein „Spiegel“-Interview mit Jugendlichen, die zu den „punks“ gehören, beweist, daß diese nicht mehr *sprechen* können. Keine Frage können sie in einem noch so einfach geformten Satz beantworten. Alles bleibt anakoluth; sie reagieren nur, indem sie gelernte Reizwörter ausstoßen. Durchs Fernsehen sind sie nicht mehr ans Selbersprechen gewöhnt. Wie mögen sie sich miteinander unterhalten? In der Tat sieht man oft viele von ihnen zusammen —nein: nebeneinander sitzen, ohne daß sie ein Wort miteinander wechselten. Das pausenlose Musikhören füllt die sprachleeren Stunden. Diese Ersatzfunktion hat die Musik wohl noch nie zuvor eingenommen.

— GÜNTHER ANDERS, *Ketzereien*, München, C.H. Beck, 1996, (Beck'sche Reihe 1165), S. 195. (Subrayado en el original)



La revolución mexicana, los campesinos y la reforma agraria

LA REVOLUCIÓN MEXICANA ha sido calificada repetidas veces como esencialmente un estallido de la sociedad agraria. Desde esta perspectiva se ve al movimiento de 1910 como un levantamiento campesino, y en menor medida obrero, en contra de los abusos de terratenientes y capitalistas extranjeros. Esta interpretación, aunque cierta, es parcial. Salvo algunas excepciones, puede decirse que los campesinos no dirigieron la lucha

contra el régimen porfirista; sus demandas fueron pospuestas y habrían de pasar muchos años antes de traducirse en realidades parciales. Una interpretación más satisfactoria lleva a ver la Revolución como una lucha en la cual una fracción de una clase — los sectores medios marginados por la oligarquía porfirista— estableció una alianza con grupos campesinos y obreros para acabar con un régimen personalista, esclerosado, que le negaba la posibilidad de participar en la vida pública y el ascenso social. Finalmente, los dirigentes revolucionarios en su conjunto, empezando con Venustiano Carranza, terminaron por comprometerse a una redistribución de la propiedad rural manteniendo, agrandando, o, de plano, recreando el ejido. Sin embargo, una vez que se ganó la lucha y que la etapa violenta de la Revolución quedó atrás, la urgencia de estos líderes por poner en práctica sus promesas de justicia social al campesinado, disminuyó. La tendencia predominante en los círculos dirigentes nacionales en la época posterior a 1920 no fue la de una reforma agraria radical sino la de

una economía agraria basada tanto en una pequeña o mediana parcela como en la hacienda, a la que se pensó limitar pero no eliminar. A esta concepción tan contemporizadora con el viejo orden se unió otro factor que contribuyó aún más a retardar el fraccionamiento de la gran propiedad en los años veinte: la tendencia de algunos militares a llegar a un compromiso con los antiguos grupos dominantes en el agro mexicano y a ser ellos mismos parte de la clase terrateniente. Excepto en el caso de la zona dominada por los antiguos jefes zapatistas, el ejército federal en los años veinte frenó más que coadyuvó a la reforma agraria. ∞

— LORENZO MEYER, “La institucionalización del nuevo régimen” en Centro de Estudios Históricos, *Historia general de México. Versión 2000*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2000, p. 838.



“Pantalon”

PANTALON „Beinkleid“, „Hanswurst“ va. 16. Jhdt. *vestu en pantalon*, die Bedeutung „Beinkleid“ seit dem 17. Jhdt., ist ursprünglich Eigenname, aus ital. *Pantalone*, dem Namen einer ständigen Figur der italienischen Poesie, die meist mit weitem Beinkleidern auftrat; dazu schon im Italienischen *pantaroni* als Spottname für die Venezianer, weil diese den heiligen *Pantaleon* besonders verehrten und mit seinem Namen getauft wurden. Ménage; Diez 388; REW 6206; Koebel 118; Esau 33ff. 

— ERNST GAMILLSCHEG, *Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache*, art. “Pantalon”, Heidelberg, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, 1928.

Dossier: México, clases medias, capital y eurofilia

En nuestro país, las clases medias comprenden entre el 30 y el 50 por ciento de la población, según la métrica empleada o la autopercepción de los individuos. Favorecedoras de la iniciativa privada frente a la pública, de la sociedad civil frente al Estado, educadas usualmente en instituciones particulares, las clases medias comparten ciertas características que se han visto acentuadas desde la apertura y la liberalización económicas de los años 1980 y 1990.

En este número de *Ideas Alternativas* ofrecemos a los lectores sendos artículos sobre la (primera) experiencia laboral del autor —por lo demás, en una empresa de talla mundial— y su trayectoria aprendiendo francés en la mejor escuela de Guadalajara. Los textos reflejan las vivencias de alguien que se autoidentifica como perteneciente a las clases medias del país, pero que presenta ambigüedades frente a algunos de los rasgos más distintivos, como el consumismo y la ética de trabajo de corte global.

Entre el software y el capital. Notas sobre el inicio de una vida profesional

► JORGE ZEPEDA

La industria del software en México, y en particular en las empresas internacionales, se caracteriza entre otras razones por una elevada movilidad, una flexibilidad y una apertura al cambio poco comunes en el grueso de las empresas mexicanas. En este artículo el autor pasa revista por sus experiencias como becario de software en una importante empresa alemana, su decepción por el ambiente imperante y su percepción de la lógica económica ubicua en este tipo de empresas.

Preámbulo

EN octubre de 2022 comencé mi vida profesional como becario de software en una importante empresa alemana del ámbito automotriz. Poco más de tres años después, es momento oportuno de regresar a esta primera experiencia laboral y, a medio camino entre la narración autobiográfica y la reflexión intelectual, señalar algunas constantes de la cultura laboral en empresas de talla global, así como las características inquietantes que allí se perciben.

La industria del software siempre ha sido una industria nueva, incipiente en México, al menos si se tiene en mente su hermana mayor —o, mejor di-

cho, su madre— en los países desarrollados, Estados Unidos en primer lugar, por ser nuestro vecino más cercano y por ser la nación que vio nacer —o que parió, para ser más exactos— a Silicon Valley, ese lugar abierto a toda experimentación tecnológica donde los individuos viven en el futuro. Industria nueva, emergente, dinámica, privada por excelencia, transnacional en los casos que más acaparan los reflectores públicos, la del software es la opción natural para los individuos que estudian en universidades privadas, individuos pertenecientes en su mayoría a una clase media globalizada, moderna, flexible, que percibe en la tecnología la quintaescencia de la modernidad y que, a manera de diferenciación del otro México —el México reactivo a los procesos globalizadores, que no habla inglés, que gana difícilmente el salario mínimo— opta de manera automática por el camino aquí descrito, que por eso mismo no requiere explicación.

Los días y los hechos

Comencé mi vida profesional un lunes de octubre de 2022, día diecisiete del mes, a las 7:55 de la mañana para ser más precisos. Con una modesta mochila color negro, pantalones de mezclilla, botas campestres cafés marca Flexi, me presenté en la entrada de la planta, tal como se me había indicado. Proporcioné mis datos en la caseta de vigilancia y después de unos minutos me dejaron pasar. En la recepción, donde nos dio la bienvenida una persona de recursos humanos, se encontraban otras personas mayores a mí —treintañeros a juzgar por su apariencia— esperando también la inducción. Me senté en los sillones a esperar que nos llamaran. Llegaron otras dos personas que también iban a su primer día.

Después de invitarnos a desayunar al comedor —cortesía de la empresa— y de no haber comido casi nada —en momentos de marcada timidez o miedo lo último que apetezco son alimentos—, nos llevaron a una sala de juntas donde nos fueron presentando a diversas personas, desde la mujer de recursos humanos —me refiero a ella simplemente como “la mujer de re-

cursos humanos” a falta de conocer su puesto o profesión—, pasando por la recepcionista y el paramédico, entre otras. De toda la información que nos proporcionaron se quedó conmigo la mención que hicieron al C-TPAT, el acuerdo contraterrorismo de váyase a saber qué organización internacional. Es en ese momento cuando me pregunté: ¿qué demonios me están diciendo sobre medidas contra el terrorismo si yo sólo quiero escribir código y mandar commits? Pregunta acaso premonitoria sobre mi ulterior decepción en el entorno. Volveré sobre ello más adelante.

A media mañana, en medio de la presentación aburrida —más de carácter corporativo y menos técnico— llegó a la sala un ingeniero preguntando por quien escribe estas líneas. Poco después supe que era el jefe de mi futuro mentor —quien era a su vez la persona que me entrevistó y me hizo las pruebas técnicas—. ¡Al fin me salvan de esta burocracia aburridísima! Se presentó conmigo, me presenté y nos dimos un apretón de manos. Me condujo enseguida al área donde iba a estar —en ambas acepciones del verbo *estar*: tanto el departamento de la empresa como el sitio físico del edificio— y allí se encontró con mi futuro mentor, de quien es jefe. Traía una computadora nueva que me informó era la asignada para el trabajo y me dijo que me sentara en uno de los lugares disponibles. Es en este momento, entre que regresa mi mentor y tengo tiempo de observar el entorno, cuando surge en mí la sensación de que algo no me convence, de que algo no es para mí. Minutos después regresa mi mentor con lo que le faltaba al equipo, se despide de nosotros su jefe y comienzo a hablar con mi nuevo superior. Revisamos cuestiones técnicas —el proyecto en el que iba a estar, el repositorio, Git/GitHub, los lenguajes y frameworks que conocía, etc—. Preparó mi equipo con algunas cosas y finalmente me lo entregó. Me dijo que instalara Visual Studio y Git —este último directamente desde internet, dado que en general el software que se descarga se tiene que solicitar mediante tickets dentro de un portal interno de la empresa—. Pasó el rato, vimos más cosas técnicas relativas al proyecto, me explicó en términos generales para qué lo usan, qué es lo que

iba a estar haciendo, etc. Como era lunes, poca gente iba a la oficina —casi todos estaban en modalidad híbrida, herencia del COVID-19—, por lo que no me tocó conocer personalmente a nadie más de los compañeros con los que iba a trabajar. En fin, así fue el primer día de mi trayectoria profesional.

Los días, las semanas y los primeros dos meses y medio, entre mediados de octubre y principios de enero del año siguiente transcurrieron sin muchos sobresaltos, con una creciente dedicación a lo técnico; comencé a adentrarme más al proyecto, me fueron asignando diversas tareas con una complejidad ligeramente creciente y me consagré más a la técnica. Al mismo tiempo iba conociendo a algunos de mis compañeros, que por diversas razones iban a la oficina, sea porque tuvieran que usar algún hardware de los laboratorios —después de todo, el departamento donde estaba era *testing*, en el que las pruebas de software y hardware están a la orden del día—, sea porque les tocaba ir, sea por cualquier otra razón. Si la empresa es predominantemente técnica, lo administrativo funciona paralelamente: los administradores de proyecto hacían regularmente acto de presencia en el *site*, es decir, en la oficina, y en las más de las ocasiones compartían lugar con los ingenieros, se sentaban a un metro de distancia los unos de los otros. Es así como tuve una de mis primeras experiencias inolvidables de mi tiempo de becario: en el lugar a mi lado se sentaba una administradora de proyecto que, a los cinco minutos de verla trabajando, daba la impresión de que transpiraba prisa. Prisa al llegar y comenzar el trabajo, prisa para entrar a las reuniones y hablar en ellas —huelga decir, siempre en inglés a la presencia de al menos una persona extranjera—, prisa para irse a hacer sus cosas personales. Experiencia notable, dada la admiración y repulsión que ejercía esa figura en el autor de este texto. Admiración por el grado de inteligencia y productividad a la hora de desempeñarse en su trabajo, niveles que quien esto escribe probablemente nunca alcanzará, y la repulsión inevitable experimentada por un temperamento meditativo, dado más bien a la reflexión, cuando se topa a una persona totalmente insertada en los designios de eficiencia y produc-

tividad, sin detenerse al menos cinco minutos para cuestionarse el *para qué* de esa lógica.

Si lo que ocupaba mi tiempo era en su mayoría la parte técnica, lentamente va desarrollándose como telón de fondo una suerte de insatisfacción y eventual rechazo de la cultura laboral en primer término y del estilo de vida a mis ojos de entonces excesivamente consumista y neoliberal en rasgos más generales. Es en aquellos días de diciembre y enero que experimenté una de las sensaciones más extrañas y tristes de toda mi vida, ajena a mí hasta ese momento: un vacío casi existencial al estar en la oficina, escuchando el remix de Bruno Be de la canción *Standing on the Shore* de Empire of the Sun y preguntándome ¿Por qué todo el mundo anda con prisa, en sus cosas, sin detenerse un minuto a reflexionar sobre el *telos* de todo esto? Es un progreso indiscutible lo que se hace en mi área, pero, ¿Progreso, para qué? ¿Vale la pena asimilar tan profundamente esta racionalidad sabiendo que ni la técnica ni la acumulación de capital son actos ni categorías trascendentes? ¿Dónde quedaron la camaradería informal, auténtica y espontánea de la universidad? Vacío por estar en un ambiente que sabía que no era el mío, ajeno, inclusive opuesto a la racionalidad académica, al conocimiento en aras del conocimiento mismo, a un pensamiento crítico que analice y desarticule la mezcla avasalladora de tecnología y neoliberalismo.

Como buen lector de *El corazón delator* de Edgar Allan Poe, la angustia y el malestar personal se volvieron insoportables —aunque sin el menor rastro de culpa, a diferencia del protagonista del cuento— y terminé por hablar al respecto con mi mentor. Le expuse el tema, mi presentimiento explicado de una manera poco clara —reflejo de la ambivalencia del malestar mismo—, insinué la idea de que no estaba a la altura, no de la posición de becario, sino de todo el sistema y le pedí una cierta orientación. En términos generales me dijo que continuara con mis actividades, lo cual hice, pues la opción de renunciar resultaba poco atractiva, dado que la empresa que administraba los becarios tenía convenio con la universidad, lo que significaba que

prácticamente en automático se me acreditaba mi estancia de becario como prácticas profesionales, al inicio del nuevo semestre, aunado a que recibía una beca de aproximadamente 6,500 pesos mensuales y la planta quedaba a veinticinco minutos caminando a mi casa, mientras que si optaba por hacer las prácticas profesionales en una empresa asignada por la universidad lo haría a costa de perder la cercanía al lugar de trabajo y el apoyo económico.

Para mi parcial sorpresa, pues intuía que esa charla iba a trascender dado que fueron unos cuarenta o cincuenta minutos hablando frente a frente en la oficina, sin distracciones, unos días después vino a mi lugar el jefe de mi mentor, quien era me parece el líder de equipo donde estábamos, y me dijo algo así como “oye, ¿que no estás a gusto?” —cito de memoria—. Le expuse de una manera resumida lo que le dije a mi mentor, pero con el mismo grado de ambigüedad —que me sentía algo incómodo, tenía la sensación de no estar a la altura del sistema, que yo quería originalmente dedicarme a sistemas embebidos como un amigo que estaba en la misma planta pero en otra área, etc— y nuevamente, si mi memoria no falla, me dijo que como tal podía cambiarme de área, pero que eso dependía de recursos humanos o de la empresa que administraba a los becarios y que lo iba a revisar. Al final me quedé donde estaba. Días después, a finales de enero o principios de febrero me buscó el jefe del jefe de mi mentor quien evidentemente ocupaba una posición más elevada, era el jefe de una de las subáreas del área donde estábamos en la empresa. Nuevamente, misma historia, le expliqué lo mismo que al jefe de mi mentor, pero si mi memoria no me falla, ya a este nivel el asunto cayó en saco roto, por la parte de mis superiores no hubo cambios, y continué con mis actividades normales. En términos generales, y con las salvedades de las imprecisiones por citar de memoria, *so ist es gewesen*.¹

Vista en retrospectiva, esa charla en primer término era una petición de orientación, pero ulteriormente un reconocimiento de que no iba a quedarme allí después de mi estancia como becario.

¹Lit. “así ha sido”.

Las ideas y la crítica

La narración es hasta este punto de carácter netamente autobiográfico, exenta en su mayor parte de reflexión teórica y si no fuera por la experiencia que sucedió a las charlas con mis superiores y que ocurrió en esencia entre febrero y abril, no pasaría de meras vivencias de alguien poco cualificado para ser desarrollador de software en una empresa de talla global.

A lo largo de enero y febrero, motivado por mi permanente curiosidad intelectual, mi necesidad de reflexionar las cosas echando mano de categorías teóricas construidas con mayor o menor rigor y, es menester reconocerlo, gracias a mis largos ratos de ocio, encontré en internet una tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid, escrita por un tal Daniel Gustavo Abraldes y publicada en 2018, es decir, cinco años antes en aquel entonces.² El título de la obra parecía responder exactamente a mis inquietudes intelectuales de aquellos días, el neoliberalismo como sistema que entra en la sociedad y logra una sinergia en el mundo de la tecnología y en lo relacionado a la acumulación de capital.

Tesis eminentemente teórica, basada principalmente en las obras de Antonio Gramsci y sus teorizaciones sobre la hegemonía cultural y la revolución pasiva, Reinhart Koselleck y sus estudios sobre la *Begriffsgeschichte* y los avatares de la burguesía de los siglos xvii a xix en su largo camino para imponerse frente a los sistemas absolutistas de la época —y paralelamente dar paso al *homo oeconomicus*— y Michel Foucault con las nociones de biopolítica, panóptico y gubernamentalidad, la obra toma por objeto de estudio la denominada “hegemonía neoliberal”, el proceso por el cual la lógica de un hombre económico, racional y calculador de sus propios intereses se extiende de la esfera tradicionalmente económica donde surgió hacia ámbitos distintos de la vida, reestructurando todo, desde el Estado, las relaciones sociales y la educación,

²Daniel Gustavo Abraldes, *La hegemonía neoliberal. Historia de un simulacro*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2018. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/15799>.

con el fin de crear individuos (más) atomizados, calculadores, egoístas en fin, un cierto (neo)totalitarismo de mercado.

¿(Neo)totalitarismo *de mercado*? Concepción polémica —herética, si se quiere— pero al mismo tiempo estimulante, dado que las teorizaciones clásicas del fenómeno totalitario elaboradas en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado por Hannah Arendt, Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski principalmente lo percibían como un fenómeno esencialmente político (monopolio de los medios de comunicación masiva por parte del Estado, presencia de una ideología oficial, unipartidismo, etc.), partiendo de las experiencias del nacional-socialismo en Alemania y el comunismo en la Unión Soviética —notablemente bajo la dirección con puño de hierro de Stalin—. En estos modelos, generalmente formulados desde una posición liberal, el totalitarismo es un fenómeno esencialmente *político*, mientras que el *mercado*, institución por antonomasia de las economías de los países industriales avanzados tiende a estar exenta de las posibles derivas totalitarias, de la posibilidad de devenir una lógica omnipresente, implacable en la sociedad. En pocas palabras, el totalitarismo proviene de lo *político*, mientras que lo *económico* permanece ignorado como una posible fuente del fenómeno. Si en su concepción del totalitarismo el autor de la disertación doctoral no falta en citar a los clásicos del estudio del fenómeno —sobre todo a Arendt—, complementa su reflexión del fenómeno con el pensamiento de Claude Lefort, filósofo francés quien, proveniente de una tradición marxista, se dedicó a partir de mediados de los sesenta, y sobre todo en la década de los setenta del siglo pasado, a un estudio relativamente novedoso de la lógica totalitaria, estudiando los vínculos entre democracia y totalitarismo. Lefort es uno de los principales representantes de la llamada “corriente antitotalitaria” en la intelectualidad francesa, quien junto a figuras como Cornelius Castoradis, Marcel Gauchet y Pierre Rosanvallon —todos con orígenes en la izquierda— no titubeaban en considerar a la Unión Soviética como un implacable sistema totalitario, algo que entonces no agradaba mucho a la intelectualidad marxista en Francia.

Según las glosas de Gustavo Abrahams y de otros autores leídos por el autor de estas líneas, Lefort concebía al totalitarismo, notablemente en su versión soviética, como uno de los posibles productos del espíritu democrático, el otro, las democracias liberales de Occidente. ¿Democracia liberal y totalitarismo como productos compartiendo la misma raíz del espíritu democrático? Idea fecunda, sin duda, si uno considera lo habituados que estamos a considerar a las democracias occidentales como la antítesis de los sistemas totalitarios.

Si la idea de un (neo)totalitarismo de mercado es en sí misma interesante, dada la relativa inocencia de que goza el *mercado* cuando se trata de encontrar a los sospechosos de la lógica totalitaria, el argumento central de Daniel Gustavo Abrahams al estudiar la “hegemonía neoliberal” no se comprendería cabalmente si no se trae a colación la otra fuente de su interpretación: las obras de Michel Foucault, Christian Laval y Pierre Dardot, (quienes a su vez se basan en Foucault).

En efecto, acostumbrados como estamos a las críticas que las izquierdas formulan contra el neoliberalismo, este es identificado como “el último avatar del capitalismo”, el producto —¿no sería más bien el origen?— del giro conservador de los años ochenta, notablemente en Estados Unidos bajo Ronald Reagan y Reino Unido con Margaret Thatcher, giro asimilado generalmente a las privatizaciones del sector estatal, al desmantelamiento del Estado del bienestar, a las ofensivas contra los sindicatos, etc.

Los procesos que acabamos de mencionar son sin duda los elementos más visibles durante la década de los ochenta, dado que después de todo, desde finales de los setenta numerosos observadores de las transformaciones ocurridas desde aquellos años concuerdan en que algo cambia: “agotamiento del Estado del bienestar”, “fin de los treinta gloriosos”, “fin del capitalismo de posguerra”, “fin del pacto socialdemócrata”, etc. No obstante, si el neoliberalismo es pensado ante todo como la *teoría económica* que subyace al desmantelamiento de estado benefactor y las consecuentes privatizaciones, los análisis de Foucault, Laval y Dardot retomados por el autor de la tesis

doctoral complementan su argumento respecto a un (neo)totalitarismo de mercado.

Dejemos hablar a Abralles en un pasaje revelador sobre la “universalización de la forma-empresa”:

Lo que ni Foucault ni los neoliberales parecen poder prever en los años 70 u 80, es que, llegado el momento, también el Mercado podrá revelarse como una totalidad tanto o más asfixiante, inflexible y difícil de contrarrestar que cualquiera de los *soberanos* que lo hayan podido preceder en el terreno del pluriverso *político*. De hecho, para ello sólo hará falta una cosa. Que su (praxeo)lógica se generalice, y alcance cada vez más *agentes* y cada vez más *esferas de lo social*. Del individuo al Estado, de lo público a lo privado, de lo íntimo a lo común, la universalización de la forma-empresa apunta a ello mismo, y, como tal, no es sino el correlato subjetivo de lo que sería la totalización —ahora sí, objetiva— de la forma-Mercado. Si ese punto se alcanza y la forma-Mercado se descubre finalmente como lo que es —*v.g.* la forma-Máquina—, entonces sí, su lógica podrá acabar revelándose como una lógica disciplinaria, que multiplicando su sesgo *ad infinitum*, hace finalmente imposible la libertad.³

Es esta “universalización de la forma-Mercado”, es decir, de la lógica del capital y de la competencia a todas las esferas de la vida individual y social lo que caracteriza al neoliberalismo como una *racionalidad* antes que una mera *teoría económica*. Los simpatizantes del neoliberalismo podrían argüir que este nuevo conjunto de valores que se apoderan del individuo son un triunfo que representa la victoria de la sociedad y del individuo sobre las formas de coacción y autoritarismo que tanto caracterizaron al siglo xx, y así, el individuo devenido “emprendedor”, “libre”, “sin ataduras”, “arquitecto

³Abralles, *La hegemonía neoliberal*, *op. cit.*, p. 296. Subrayado en el original.

de su propio destino”, etc. llega finalmente al fin de la Historia. Precisamente este nuevo “hombre líquido” constituye la materia prima del neoliberalismo, de modo que en vez de emanciparse a través del Mercado, el sujeto neoliberal se convierte en el objeto de una brutal “gubernamentalidad poshistórica”. Citemos *in extenso* a Daniel Gustavo Abraldes:

Deconstruir al *ciudadano* para reconstruirlo como *homo æconomicus*. Así resolverá el neoliberalismo el verdadero *enigma* de una *gubernamentalidad poshistórica*. De ello es de lo que se trató siempre, en esencia, la gubernamentalidad neoliberal, y de ahí también que su evidente hostilidad siempre haya estado dirigida contra *lo público*, y no en cambio, como se creyó en algún momento, contra el *Estado*, de cuyos aparatos el neoliberalismo siempre hará uso intensivo. Ahora bien, si toda esta operación resultó tan exitosa como tuvimos ocasión de ver, ello no fue porque el discurso neoliberal fuese especialmente pregnante —en realidad, según vimos en otro capítulo, su base doctrinal no era nada novedosa—, sino más bien porque, como ya ha sido dicho, nunca antes el biopoder había tropezado con una *materia prima* tan propicia.

En efecto, en la medida en que es *más “individuo natural”* que ningún otro precedente histórico suyo, el individuo de finales del siglo xx será, por ello mismo, *el sujeto perfecto* para esta nueva “*semiología*” del poder de corte abiertamente *naturalista* que es el neoliberalismo. Allí donde falta el *sueño público* y la *memoria colectiva*... allí, exactamente allí, es donde surgirá como resorte de gubernamentalización, el “deseo”. En defensiva, el neoliberalismo no será sino esa forma de *gubernamentalidad pulsional* que hace juego con el “hombre líquido” del que nos habla, en sus textos, el sociólogo y filósofo polaco Zygmunt Bauman.

Bien, ese es básicamente el individuo que produce el neolibera-

lismo en su primera fase de desarticulación “dionisiaca”. Pero lo que comienza a advertirse del 2008 en adelante es lo que quizá entonces había sido concebido como un mero gesto defensivo —una manera de interrumpir el “camino hacia el comunismo” implícito en el modelo keynesiano-fordista—, ahora podía dar lugar en cambio a una contraofensiva “burguesa” de lo más intensa. En efecto, desconectado de todo cuerpo común, aislado en su soledad de superviviente y reducido de este modo a su más *elemental* animalidad, ahora el *individuo* podría prestarse muy probablemente a cualquier cosa. Palanca de una gubernamentalización indefinida y sin contrapesos de ningún tipo, ¿qué podría detenerlo después de todo en su *afán de conservar la vida*? ¿Qué miramientos, qué empatías podría distraerlo de tamaño objetivo?⁴

Cita larga, es verdad, pero que pone de relieve la gubernamentalidad indefinida y casi total a la que está sometido el “hombre líquido”, “flexible”, “moderno”, “sin gravedad” que ha asumido la racionalidad neoliberal...

Llegados a este punto, habiendo delineado a lo largo de estas páginas las reflexiones intelectuales sobre la cuestión del neoliberalismo, es fácil dilucidar el argumento central del presente artículo. Las experiencias vividas por el autor de estas líneas a lo largo de los siete meses de becario corresponden efectivamente a una cultura laboral moderna, acorde a las exigencias de la tercera década del siglo xxi, innovadora, productiva... Pero todo ello tiene lugar con el telón de fondo de una racionalidad neoliberal que encuentra en la empresa una de sus principales correas de transmisión. ¿Detrás de la insidiosa invitación a “construir la movilidad del mañana” no se esconde un esfuerzo por despojar a los individuos —de por sí ya atomizados— de la memoria y de la noción del pasado? ¿No es la flexibilidad de los lugares de trabajo, de horario, de modalidad de trabajo inclusive, síntoma de una

⁴Abraldes, *La hegemonía neoliberal*, *op. cit.*, pp. 252-253. Subrayado en el original.

ausencia de gravedad, de identidad propia y de especificidad de los desarrolladores? ¿Detrás de las incitaciones a una eficiencia y a una productividad siempre crecientes no se encuentra la deconstrucción, no ya del *ciudadano*, sino de la *persona*, para reconstruirla enteramente como un *homo oeconomicus*? ¿No son los letreros en los pasillos con leyendas como “build the future” o “the future in motion” los herederos lejanos de la propaganda soviética de los años 20 y 30 con frases como “вперёд, к поведе коммунизма!”?⁵ ¿No son, en suma, el mejor desarrollador, la mejor administradora de proyecto, el mejor líder de equipo, el mejor líder de área “productivos”, “eficientes”, “adaptables”, “abiertos a nuevos retos”, otra cosa que la realización palpable de la gubernamentalidad neoliberal sobre el sujeto flexible, atomizado, dispuesto a cualquier cosa con tal de sobrevivir? Así, ahora es evidente que el desarrollo de software en empresas de talla global, para la clase media en México, no es otra cosa más que el despliegue de un neoliberalismo prácticamente sin contrapesos, sin resistencias, que conduce a los sujetos dominados hacia una gubernamentalidad indefinida y un venidero (neo)totalitarismo de mercado.

Posdata

He escrito estas líneas por la necesidad de dejar constancia de mi primera experiencia en el ámbito empresarial —aunque fuera meramente como becario—, experiencia tanto más enriquecedora cuanto que las reflexiones intelectuales llevadas a cabo los sábados y domingos en la soledad de mi habitación se veían confirmadas empíricamente entre semana cuando asistía a la oficina, inspiración que me motivó desde hace años a escribir el presente texto.

Algún filósofo dijo que escribir Historia era la mejor manera de deshacerse del pasado. Tomémosle la palabra, aunque este breve artículo no sea

⁵Lit. “¡hacia adelante, hacia la victoria del comunismo!”.

una obra consagrada a Clío. Sirva este texto para superar la experiencia aquí narrada —superar en el sentido de asimilar lo positivo y neutralizar lo negativo— y correr con mejor suerte la próxima vez. 

Francia a la distancia. El aprendizaje del francés a través de los intelectuales

► JORGE ZEPEDA

Una de las formas en que se manifiesta la eurofilia de las clases medias —aunque en sectores reducidos de estas— es el aprendizaje de los idiomas del viejo continente. En este artículo el autor presenta una imagen general del aspecto puramente intelectual de su experiencia aprendiendo francés en la Alianza Francesa de Guadalajara: la lectura de ciertas obras de intelectuales galos contemporáneos.

Notas introductorias

Lengua romance, descendiente del latín, vecina geográfica y lingüística del español, el francés es la segunda lengua extranjera más hablada en México, sólo después del inglés, que desde hace décadas goza del puesto número uno principalmente por razones laborales, académicas y profesionales. Si Canadá —y en menor medida Francia— es un destino frecuente elegido por los mexicanos que parten al extranjero para estudiar o trabajar, Francia sobresale en Europa y el mundo por su extraordinario prestigio cultural, que va desde la literatura y la filosofía hasta la pintura, pasando por la música clásica, la gastronomía y la proverbial elegancia de los franceses. Voltaire y Rousseau, Sartre y Gide, Monet, Mau-

rice Ravel, la ratatouille y el vino tinto, las icónicas imágenes de los cafés parisinos donde se discuten ideas abstractas son algunos de los elementos que se vienen a la mente cuando se piensa en el Hexágono. Mi acercamiento al *esprit français* se ha llevado a cabo desde hace algunos años a través del grupo histórico y social que regularmente interviene en los asuntos de la *polis*, gozando de un reconocimiento y una autoridad notables, y que se ha denominado desde finales del siglo xix los *intelectuales*.

El aprendizaje de lenguas extranjeras en México se inscribe en una larga tradición de las clases medias y altas que, conscientes del atraso general del país, la ignorancia proverbial —e histórica— de las masas y las aspiraciones a condiciones de vida superiores a las que el país por sí puede ofrecer, buscan en el extranjero modelos de referencia, imaginarios, cultura, estilos de vida, representaciones, en fin, todo aquello que pueda traducirse en una mejora y un progreso para ellas mismas. Tradición añeja que, si nos limitamos a los últimos dos siglos y medio de historia, va desde los criollos e insurgentes de la independencia que leían a los enciclopedistas franceses, a Voltaire y Rousseau, que se encandilaban con las ideas de la Ilustración y la Revolución francesa, el individuo, la soberanía popular, la tolerancia religiosa y la diversidad de cultos, hasta las clases medias globalizadas de la actualidad, ávidas consumidoras de series gringas en Netflix, clientes frecuentes de Starbucks, turistas en Los Ángeles, Londres o París, pasando por las clases medias del porfiriato, afrancesadas hasta los dientes, consumidoras regulares de ropa y alimentos importados, lectoras de Comte, positivistas, turistas apasionadas en la capital de la patria de Victor Hugo...

Las notas que siguen son de un carácter que bien podríamos llamar *intelectualmente autobiográfico*, es decir, pasan revista por el encuentro, la lectura y la asimilación de ideas y tesis estimulantes de la mano de distintos autores del país galo, todos ellos del siglo xx, autores que, más allá de sus formaciones y sus especializaciones, pueden ser catalogados como *intelectuales*.

Los intelectuales en Francia: (im)precisiones del concepto

Digámoslo desde el inicio: no pretendemos aquí presentar una historia de los intelectuales, ni una sociología de ellos, mucho menos un estudio de los universos mentales producidos por este grupo social. Simplemente narramos, describimos algunas experiencias con las tesis de algunos intelectuales contemporáneos. Es necesario comenzar por hacer algunas aclaraciones. Michel Winock y Jacques Julliard, en la Introducción al *Dictionnaire des intellectuels français* mencionan la periodización común del surgimiento de los intelectuales en el país galo durante la época de Voltaire a finales del siglo XVIII, su llegada a la madurez en los años de Zola y el Affaire Dreyfus y la eventual muerte en los años setenta y ochenta del siglo pasado, no obstante, rechazan una continuidad clara de esta genealogía de dos siglos aproximadamente por una razón simple: si en las épocas de Voltaire y Zola los intelectuales defendían valores universales de justicia y verdad, durante una parte considerablemente larga, los maestros de la palabra rompieron con esa tradición universalista y se pusieron al servicio de posiciones particulares, notablemente en el caso de los intelectuales comunistas, quienes terminaron por colocarse al servicio del partido. Sólo el hundimiento del bloque socialista en las dos últimas décadas del siglo XX permitió a los intelectuales reanudar con esa vieja tradición que data de dos siglos atrás.¹ Si hablar de una cierta “tradición” en el caso de los intelectuales ya presupone un cierto “excepcionalismo” de este grupo social en Francia, los autores antes citados lo reconocen implícitamente:

Muchos observadores extranjeros llegan a declarar, bajo forma de broma, que los intelectuales son una especialidad francesa, debido a la excepción monarca-jacobina. Es falso, naturalmente:

¹Jacques Julliard y Michel Winock (eds.), *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*. París, Le Seuil, 1996, pp. 12-13.

toda sociedad, como lo muestra Aron en *El opio de los intelectuales*, termina por secretar un cuerpo especializado en la definición de normas y la producción de valores. Sin embargo es cierto que la efervescencia particular de la corporación, su lugar en el debate político nacional, son uno de los rasgos más sobresalientes de Francia, del siglo XVIII hasta nuestros días.²

Es en este marco que en el presente texto abordamos algunas de las ideas que hemos encontrado más estimulantes en obras de sus personas: Michel Winock, Jean-Pierre Le Goff, Jacques Julliard y Pierre-André Taguieff.

Michel Winock: Hablemos de Francia

El primer contacto literario-intelectual del autor de este texto con el país hexagonal ocurrió a través del libro de Michel Winock, *Parlez-moi de la France*³, obra en la que el autor, historiador reconocido por sus trabajos de síntesis sobre la historia política e intelectual de Francia de los siglos XIX y XX, la historia de los intelectuales, la extrema derecha y por sus biografías de personas como Flaubert, Clemenceau o Mitterrand, propone un panorama político-cultural-social del país galo. Desde la herencia católica, la tradición revolucionaria hasta el estado de Francia a finales del siglo XX, pasando por la idea de nación de los franceses, el antisemitismo, los intelectuales y la proverbial inclinación de los galos a quejarse, a medicalizarse, en la obra, en capítulos breves y concisos pensados para un público en general, el autor propone un fresco interesante, con pasajes llamativos para un lector latinoamericano.

Francia es una idea. Una idea platónica si se quiere, pero ante todo una voluntad de pertenecer a la nación francesa. Citemos a Winock:

²Julliard y Winock (eds.), *Dictionnaire des intellectuels français*, op. cit., p. 13.

³París, Plon 1995.

Durante siglos, nunca se les había pedido su opinión a los alsacianos, tampoco a los habitantes de la Gascogne o de la Franche-Comté: se habían convertido en franceses en vista del derecho del más fuerte. Pero justamente, a partir de este momento la Revolución predicaba al universo este nuevo evangelio: pertenecemos a tal o cual comunidad histórica en función de nuestra adhesión. Elegimos ser franceses. El 14 de julio, fiesta nacional, conmemora así la fiesta de gran espectáculo que la Francia revolucionaria se dio en el Campo de Marte, el 14 de julio de 1790, y que se denomina la Fiesta de la Federación: de todos los departamentos vinieron delegados a París para declarar con solemnidad su adhesión a la nación francesa. Ya no había entonces ni Bretones, ni Provenzales, ni Borgoñones, sino un solo pueblo formando una sola nación.⁴

Así, siguiendo al historiador galo, la nación francesa se ha constituido por una *voluntad de devenir francés*, antes que mediante un criterio racial o lingüístico como en Alemania.⁵ Herencia de la Revolución y de la radical concepción de la soberanía popular, soberanía que reside ya no en el rey, mucho menos en Dios, sino en el pueblo, la idea de pertenecer a la nación francesa por voluntad —después, claro, mediante un proceso de aculturación práctica— se traduce en el doble correlato en los hechos de una mayor apertura al extranjero y una mayor cerrazón frente a él. Mayor apertura por permitirle a quien no es francés de cepa pertenecer a la nación francesa, sin apelación a la raza o el idioma de origen, y mayor cerrazón por por identificar en el extranjero un factor de subversión, de la anti-Francia desde los famosos “cuatro estados confederados” —los otros tres son los francmasones, los protestantes y los judíos— hasta el mito del Gran Reemplazo, último avatar del discurso catastrofista de los círculos anti-inmigrantes.

⁴Winock, *Parlez-moi de la France*, ob. cit., p. 20.

⁵Véase pp. 19-20.

Conviene traer algunas aclaraciones sobre el carácter estimulante de semejante concepción de la nación. Para un lector mexicano —como quien escribe estas líneas— resulta evidente que la construcción de la nacionalidad se ha hecho de una manera muy distinta a la francesa. En primer lugar la Conquista, proceso de dominación, de- y aculturación sucesivas, que, partiendo del deseo de poder y riqueza de los conquistadores y el eventual idealismo evangelizador de los frailes, constituyó una ruptura con el pasado indígena —o, mejor dicho, con los pasados indígenas— más radical que la Revolución de 1789, con el impulso hispánico por alzar un templo cristiano allí donde antes había un lugar de culto indígena. Aculturación por la progresiva introducción del cristianismo, la lengua española, el canon occidental en universos mentales hasta entonces ajenos a ellos.

Si la Conquista representa la ruptura más radical en la historia de los territorios y las culturas originarias del continente americano, los procesos de independencias ocupan el segundo lugar en la construcción de la nacionalidad. Desmembramiento del imperio español causado en parte no desdeñable por la invasión napoleónica a España si se le ve en su contexto global, la Independencia de México —noción errónea dado que a principios del siglo xix no existía el Estado-nación mexicano sino la Nueva España en las postrimerías de su existencia— tiene un innegable espíritu igualitario —abolición de castas— pero se construye ya aludiendo a la oposición a España. Si en esta época revolucionaria de principios del xix tienen lugar las luchas por consumir la independencia material, resulta irónico que la gran mayoría de la población es ajena a la conciencia nacional. Mayoritariamente analfabeta, indígena, con lenguas nativas distintas al español, conducida usualmente por minorías ilustradas, la población de la entonces Nueva España tiene todo excepto la idea de pertenecer a México como la entendemos nosotros.

Hará falta esperar a la generación de liberales de mediados y de la segunda mitad del siglo xix —Juárez como presidente, intelectuales como José María Vigil, Vicente Riva Palacio— para ver surgir uno de los componentes

de la nacionalidad que hoy damos por sentado. En concordancia con un antihispanismo intelectual y en oposición a la constelación conservadora —a la sazón simpatizante de la Francia de Napoleón III—, los liberales desarrollaron una revalorización del pasado indígena —considerado en ocasiones como auténticamente mexicano— frente a los “tres siglos de opresión y oscurantismo” en deuda con la herencia prehispánica, que se concibe como parte fundamental de la nacionalidad mexicana —la otra, es verdad, es la tradición hispánica— dando así lugar a cierta conciencia de una nacionalidad étnicamente mestiza —el factor racial presente—.

Esta construcción intelectual será retomada en cierto sentido por el discurso oficial de los gobiernos posrevolucionarios durante el siglo XX, asimilando plenamente la nación mexicana a un país mestizo, de lengua española, integrando ciertos componentes de indigenismo oficial. Discurso oficial que sirve de legitimación a los esfuerzos del régimen emanado de la revolución por mejorar la situación del indio y del campesino, llevar adelante la reforma agraria, materializar la justicia social, cumplir los ideales de la revolución. Pero eso es otra historia.

Es en el marco de esta conciencia histórica, esta idea de nacionalidad de alguna manera determinista con un componente racial manifiesto —que responde a fin de cuentas a la realidad histórica de México— que la noción de pertenencia a un país por voluntad, por adhesión resulta atractiva, con un cierto aire de modernidad y un indudable espíritu libertario. No en vano la palabra “Francia” tiene raíces etimológicas que significan “país de los libres”.

El igualitarismo à la française. Paralelamente a la idea de una pertenencia a la nación por adhesión a la misma corre el espíritu igualitario de los franceses —otra abstracción más en el amplio repertorio de teorizaciones galas—. El autor de la obra que comentamos aquí lo expresa de la manera siguiente:

La Revolución no fue solamente la revolución de la libertad; fue también la de la igualdad. La célebre noche del 4 de agosto de

1789 marca el retorno de una sociedad. Hasta esta fecha, el nacimiento lo hacía todo —o casi todo. Era suficiente nacer como alguno de los trescientos mil individuos para disponer del privilegio, según la fórmula de Sièyes, para humillar veinticinco millones quinientos mil otros. La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano proclamó de este modo su artículo 1: “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones no pueden estar fundadas mas que sobre la utilidad común”. Fue una victoria de la Revolución, definitiva aquella dado que ninguno de los regímenes ha puesto en duda —al menos en teoría— el principio sacrosanto de la igualdad civil.⁶

Si en rigor en México no hemos estado exentos de movimientos, personajes e ideas buscando una mayor igualdad —desde la abolición de las castas en el marco de la independencia y la famosa frase de Morelos: “que se modere la opulencia y la indigencia, y sólo se distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud” hasta el derecho al voto de las mujeres en 1953 y la paridad de género en nuestros días—, el igualitarismo —histórico— a la francesa tiene un radicalismo notable para un lector mexicano. En efecto, acostumbrados como estamos en el país del tequila a percibir inmediatamente las diferencias sociales —en primer término paralelas al mayor o menor componente indígena de las personas—, la postulación de una igualdad abstracta, universalista, prescindiendo del origen étnico, social, religioso, nacional, es sin duda revolucionaria.

La inmigración, ¿el caballo de Troya de Francia? Las dos nociones abordadas en las líneas anteriores presuponen, en cierta forma, un carácter abstracto, universalista. No obstante, como lo han remarcado numerosos observadores en el hexágono —historiadores, filósofos, periodistas, etc.— la cuestión de la inmigración ha devenido uno de los temas de debate —y división— principales en el país galo. Desde la década de 1980, atizada por el surgimiento del

⁶Winock, *Parlez-moi de la France*, ob. cit., p. 64.

Frente Nacional en 1983-1984 a la escena nacional y los espectros recurrentes de la “causalidad diabólica”, la “decadencia”, los “demasiados inmigrantes” y demás eslóganes que circulan con profusión en los medios conservadores. El historiador Michel Winock le dedica las primeras páginas del breve capítulo sobre la inmigración a la manera en que se desarrollaba el fenómeno desde finales del siglo XIX hasta los años 1970-1980. La constatación que hace el autor es la que se esperaba: dado que la inmigración de aquellos años era en su mayor parte italiana, hispana o de Europa del Este, la integración en el conjunto de la sociedad francesa era hasta cierto punto difícil pero no imposible, y en dos o tres generaciones los hijos de inmigrantes eran indistinguibles de los franceses de raigambre, quedando únicamente el patronímico como huella de su origen extranjero.⁷

Las cosas cambian, en el caso de la inmigración más reciente, alrededor de los años 1980 hasta la actualidad. La inmigración de las últimas décadas proviene del espacio extra-europeo, notablemente de África, del mundo árabo-musulmán, lo que postula un desafío de mayor calado. Es en el marco de esta nueva inmigración —notablemente desde 2015, cuando Ángela Merkel anunció el famoso “lo lograremos” respecto a las nuevas olas migratorias de refugiados de medio oriente— que el historiador francés menciona el conflicto entre islam y república. En primer término por la indistinción, según Winock, entre lo político y lo religioso dentro del islam, cuyos feligreses no aceptan que “la ley de la República esté por encima de la ley de Allah”, indistinción que en el país galo se resuelve mediante la laicidad. En segundo término, por la desigualdad —inferioridad, realmente— entre mujeres y hombres, en detrimento de las primeras. En la línea de esta inferioridad, argumenta el autor, a las niñas se les priva de continuar sus estudios, se les reserva el lugar de la maternidad, lo que es el correlato de la superioridad en la que se educa a los varones... Así, al conflicto de raíz religiosa, con sus infinitas variantes, se unen las dificultades por la falta de integración

⁷Winock, *Parlez-moi de la France*, ob. cit., pp. 231-234.

en el conjunto de la sociedad francesa, la “getoización” de las comunidades inmigrantes, el comunitarismo que se desarrolla, en el cual, según las descripciones del autor, comparten responsabilidad tanto los franceses tradicionales como los inmigrantes, la deserción escolar, el desempleo, en fin, la receta para el caos. El que esté libre de pecados que tire la primera piedra...

Así, la obra que comentamos en estas líneas fue nuestra primera aproximación intelectual a lo francés —de la mano, claro está, de las clases en la Alianza—, escrita por un historiador contemporáneo, quien ofrece un panorama político-social relativamente exento de polémica, pero que tampoco rehuye mencionar los temas que podrían suscitar debate al momento de referirse al país galo.

Jacques Julliard: la historia de las izquierdas francesas

Si la obra de Michel Winock nos proporcionó algunas líneas generales de la esencia de Francia, el monumental libro de Jacques Julliard sobre las izquierdas en aquel país es de un interés intelectual indiscutido.⁸ Su autor —heredero de una tradición de sindicalismo revolucionario en cierta manera ajena al comunismo soviético, historiador de las izquierdas, intelectual público, participante regular en la prensa y los debates del país galo— presenta una historia de las diversas izquierdas —el plural es parte de su argumento— que han existido en Francia desde 1762, la fecha de publicación del *Contrato social* de Rousseau, hasta 2012, año en que fue elegido François Hollande a la presidencia de la República. La obra de Julliard está estructurada en varias partes y diversos ejes. Las tres partes corresponden a “las izquierdas en la historia contemporánea”, que es una historia cronológica cubriendo desde finales del siglo XVIII hasta alrededor de 1940; la segunda parte lleva por título “la izquierda en el sistema político francés” y es an-

⁸Jacques Julliard, *Les gauches françaises. Histoire, politique et imaginaire 1762-2012*, París, Flammarion, 2012.

te todo un análisis de las cuatro fórmulas de la izquierda identificadas por el autor —liberal, jacobina, colectivista y libertaria—, así como un repaso por las ocho familias políticas de Francia; finalmente, la tercera parte es la “descomposición y recomposición” y abarca la historia cronológica desde alrededor de 1940 hasta 2012 e incluye además la conclusión de la obra. A caballo entre la narración histórica y el estudio de las ideas, los “retratos cruzados” que abordan personalidades políticas o intelectuales identificados con la izquierda, desde Rousseau y Voltaire hasta Pierre Mendès France y François Mitterrand, en análisis conceptual y la elaboración de tipologías, el autor ofrece un panorama lúcido del bando político inventado durante la Revolución.

Para mejor percibir el interés y el asombro intelectuales que podría evocar la lectura de una obra de largas dimensiones como la que nos ocupa aquí —alrededor de 940 páginas en total—, es oportuno traer a colación algunas consideraciones. Para un lector mexicano de nuestros días, medianamente cultivado, la izquierda se identifica en primer lugar con la política y en segundo lugar con la circunstancia actual, prescindiendo de consideraciones históricas que se remontan más allá de cincuenta o sesenta años atrás. Así, hablar hoy de izquierda en México es equivalente a hablar de Morena y mencionar algunas personas cuya trayectoria difícilmente cruza hacia atrás en el umbral de la década de 1980 —AMLO y Sheinbaum son las excepciones más notables—. La discusión se enfoca en el partido antes mencionado y su actuar de cada día, sus propuestas de gobierno, sus aciertos y fallas, etc. Así, frases como “Morena es de izquierda”, “Morena busca concentrar el poder”, “Morena quiere regresar al presidencialismo autoritario del siglo xx”, “Morena es la recreación del PRI”, etc., que en principio son legítimas fuentes de reflexión intelectual, terminan sirviendo para pensar la izquierda en México dentro de un momento (ahora), un lugar (aquí), un partido (Morena), un grupo de personas (AMLO, Sheinbaum, Fernández Noroña, Durazo, Mario Delgado) prescindiendo de toda conceptualización a largo plazo y de

manera más exhaustiva. Cuando se trata de figuras intelectuales-mediáticas como Sabina Berman, Paco Ignacio Taibo II, Viridiana Ríos o Pedro Salmerón se termina por reducir la figura del intelectual o analista político a su mero vínculo con el Estado y su relación con el partido en el poder. Al menos esa gravedad aplastante en torno a Morena, la ausencia de una distinción clara, compleja y articulada entre las esferas política, intelectual, mediática y cultural, la ausencia de un debate intelectual amplio, profundo, movido únicamente por la búsqueda de la verdad donde participara una ciudadanía informada y comprometida, en fin, todas las demás deficiencias de nuestra política y nuestra intelectualidad son las que se perciben al seguir a medios de instancias como Televisa y TV Azteca, las conferencias mañaneras, prensa como *La Jornada*, *El Financiero*, *El Economista*, revistas como *Nexos* y *Letras Libres*, sin mencionar el diálogo de sordos de las redes sociales.

Francia y sus cuatro izquierdas

Si el panorama el debate sobre la izquierda en México que esbozamos arriba parece poco halagador, la obra de Julliard sobre las izquierdas en su país natal es una bocanada de oxígeno y un estimulante intelectual sobre diversas líneas. Comencemos por la primera definición que propone el autor sobre la izquierda:

La izquierda nació del encuentro de dos grandes ideas, la idea de progreso, la idea de justicia. La primera es un producto de la razón judeo-cristiana, que se encontró en el espíritu científico, al cual la Ilustración (*les Lumières*, J. Z.) del siglo XVIII y sobre todo la *Encyclopédie* le dieron un nuevo impulso, gracias a su prolongación práctica: la técnica. La segunda idea es el fruto de un sentimiento que se puede decir eterno, del cual el movimiento obrero naciente, víctima de una sociedad profundamente desigualitaria, hizo una exigencia fundamental: el sentimiento de justicia.

Retírese una u otra de estas dos ideas, y no queda nada de lo que se llama la izquierda. Sin el principio de progreso, no es más que una empresa de asistencia, incapaz de atacar las causas de la injusticia. Sin la justicia se reduce a un lobby tecnocrático, que pone una confianza ciega en la evolución natural de la sociedad moderna.⁹

Idea de progreso e idea de justicia, pues, es notable que el autor no incluya aquí ni la inclinación por el individuo ni la preferencia por lo colectivo, ni la primacía de lo privado ni la sensibilidad por lo público. En efecto, argumento central del autor es la distinción de las cuatro izquierdas que hemos mencionado: la liberal, la jacobina, la colectivista y la libertaria. Así —lo que podría parecer sorprendente para el lector mexicano— es que ni el individualismo ni el colectivismo, ni la propiedad privada ni la propiedad social son características de la izquierda ni de la derecha; las cuatro existen en ambas familias del eje político.

La primera izquierda abordada por Julliard es la izquierda liberal, que es cronológicamente la primera que aparece en el siglo XVIII:

Antes de insistir sobre lo que los distingue, intentemos primero inventariar sus valores comunes. Cuento tres, que las dos primeras partes del hemisferio liberal defienden a su manera, a costa, para lograrlo, de separarse del resto de su campo. Estas tres fuerzas son: el vínculo a la economía de mercado, la distinción de la sociedad civil y el Estado y finalmente la separación de poderes.¹⁰

Para el lector mexicano la identificación de la izquierda liberal con la economía de mercado puede parecer contraintuitiva, pero precisamente allí radica lo estimulante de la reflexión del historiador francés. Como lo ha mencionado

⁹Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 29.

¹⁰Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., pp. 576-577.

en otras partes, y como lo han estudiado otros autores, la economía de mercado —y su correlato, la propiedad privada— es inseparable de la tradición progresista que, insistiendo en la perfectibilidad del hombre, el imperativo de mejorar su condición, percibe el progreso como una necesidad histórica, permitida por el desarrollo de la ciencia y de la técnica.

No obstante, la idea más fecunda en la caracterización de la izquierda liberal es el individualismo. Julliard señala la radicalidad del individuo en la concepción liberal:

Los liberales son racionalistas e individualistas. Racionalistas en política, especie más bien rara, desconfían de sentimientos y del entañamiento de pasiones. Al concepto de soberanía, se ha visto, prefieren el del reino de la ley fundada en la razón universal. Partidarios de la iniciativa individual, preocupados de conservar a las personas privadas toda la latitud de acción de la cual son capaces, notablemente en materia económica, son naturalmente favorables a la descentralización administrativa, otra originalidad en el universo político francés. Contra Rousseau, pero también contra Bonald y Maistre, defienden en todas las circunstancias el primado del individuo. En la época, ello era suficiente para clasificarlos en la izquierda, al menos en la centro-izquierda.¹¹

Es esta tradición de la izquierda la que nos parece ser la más fecunda —incluso más revolucionaria—, izquierda liberal que coloca el énfasis en la libertad y en el individuo, y que está presente ya al final del siglo xviii en su confrontación con el Antiguo Régimen. Tradición radical, pues, dado que al universo mental del Antiguo Régimen, holista, junto con la tradición, las corporaciones —los estamentos también— y la religión, oponen un sistema de referencias modernas, donde la legitimidad de los actos y los vínculos —revocables en todo momento, además— proviene, no de la tradición, sino de

¹¹Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 593.

la voluntad de los individuos, quienes son a su vez el punto de partida de las demás ideas, actos y políticas...

Antes todavía de la izquierda jacobina con su estatismo individualista, y la izquierda colectivista de cuño socialista y de la izquierda libertaria —que tiene orígenes ya en el siglo XIX—, la izquierda liberal, con valores de tolerancia y de separación de poderes, es a la vez el verdadero actor revolucionario a finales del XVIII y la que mejor se integró a nuestras sociedades del tercer milenio.

La segunda izquierda tratada por el autor, la jacobina, tiene también sus raíces en la época de la Revolución, y persiste hasta nuestros días, no obstante que

Hay una gran diferencia entre el jacobinismo original, tal como acabamos de describirlo bajo la Revolución francesa, y el jacobinismo tal como se instala enseguida como familia política en el paisaje francés hasta nuestros días. El primero es un instrumento de combate, que lucha por la supervivencia de la Revolución; el segundo es una corriente de pensamiento que toma a su cuenta los objetivos de la izquierda: instalación y consolidación del régimen republicano, lucha contra el clericalismo católico.¹²

Para esta izquierda jacobina, la centralización ha sido en cierta forma un hilo conductor, desde la Revolución hasta hoy. En efecto, si los jacobinos —Robespierre a la cabeza— fueron “defensores feroces de la soberanía del pueblo contra toda alienación en favor de sus representantes”¹³, y durante la III República “el jacobinismo consiste esencialmente en dos cosas: el anticlericalismo y la centralización administrativa”¹⁴, el espíritu de centralización, y que históricamente va con una preferencia por el individualismo —e inclusive la atomización de la sociedad—, están presentes hasta hoy.

¹²Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 613.

¹³Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 606.

¹⁴Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 620.

En tercer lugar se encuentra, cronológicamente hablando, la izquierda colectivista. Para el lector mexicano, la izquierda está asociada infranqueablemente al socialismo, y en particular al socialismo latinoamericano —en oposición más o menos abierta a Estados Unidos—, desde el caso paradigmático de Cuba y Fidel Castro hasta Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa. Izquierda —el calificativo de “colectivista” es un pleonismo en la circunstancia latinoamericana— de carácter predominantemente socialista, estatista, preocupada por una propiedad común de los medios de producción, la latinoamericana se acerca en mayor grado a la colectivista dentro de la tipología propuesta por Julliard. En efecto, para el historiador galo la izquierda colectivista es ante todo la izquierda del socialismo y del comunismo, encontrando el primero predominantemente en la sociedad el objeto principal —en ambas acepciones: la sociedad frente al individuo y la sociedad frente al mercado—, mientras que el segundo, dotado de alrededor de 1920 —fecha de creación del Partido Comunista Francés—, ve en la sociedad y en el partido sus entidades predilectas.

Como lo señala Julliard, lo que sonará sin duda familiar a los oídos mexicanos:

El socialismo moderno reposa sobre tres pilares: la ideología, la organización, el proletariado. Es de su aptitud para conjugar estas tres dimensiones que dependen sus éxitos.¹⁵

Es el socialismo francés del siglo xix el que, de la mano de teóricos como Fourier, Saint-Simon y Proudhon, irá introduciendo la noción de una primacía de lo colectivo y lo social sobre lo individual y lo económico en el marco de las crecientes contradicciones de clase causadas por la expansión continua del capitalismo. No obstante, si la identificación de la izquierda con el socialismo y la primacía de los valores colectivos sobre el individualismo y la economía de mercado es natural, casi tautológica a los ojos del lector mexicano, Ju-

¹⁵Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 627.

lliard con buena perspectiva histórica —que generalmente está ausente en el debate mexicano—, señala la inversión de valores entre la izquierda y la derecha a mediados del siglo XIX:

Esta unión histórica del socialismo intelectual y del movimiento obrero se acompaña de un fenómeno raramente señalado por los historiadores del periodo, pero capital para el estudio de las relaciones entre la izquierda y la derecha. Es a mediados del siglo que se opera entre ellas *una verdadera inversión de valores*: esquematizando, y bajo reserva de numerosas excepciones, *la izquierda, de liberal e individualista que era desde la Revolución, devino social y colectivista, mientras que la derecha recorrió el camino inverso: de organicista que era ya bajo el Antiguo Régimen, tiende a devenir liberal e inclusive individualista*.¹⁶

Inversión de valores capital, es verdad, que resulta extraña al lector mexicano, tan desacostumbrado como está a tener presente la dimensión histórica en el debate político-intelectual del país, esta constatación en el caso francés —que ha sido percibida en el ámbito historiográfico por historiadores como François-Xavier Guerra— obligaría a repensar el clivaje político-intelectual mexicano actual: ¿Y si detrás de la retórica y los esfuerzos de Morena por favorecer las lógicas comunitarias, la solidaridad, lo autóctono del país, se encuentra en realidad una forma de resistir a los embates de la Modernidad, provenientes en primer lugar de Estados Unidos? ¿Y si las acusaciones a la clases medias y al la “derecha” —entiéndase la nebulosa de ideas e intereses, desde el PRIAN hasta intelectuales como Enrique Krauze, pasando por empresarios como Ricardo Salinas Pliego y centros de investigación como el CIDE— de ser individualistas, egoístas, tranzas, clasistas, racistas, de querer privatizar bienes públicos para convertirlos en ganancias privadas —acusaciones que en rigor no faltan a la verdad— estuvieran motivadas, no

¹⁶Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 643. El subrayado es de Julliard.

por el deseo de acabar con las prácticas e ideas repulsivas que acabamos de mencionar, sino por el reconocimiento tácito de que precisamente esas clases medias y esa nebulosa pretendidamente de la derecha son quienes efectivamente han superado las tradiciones ancestrales del México mayoritario, son, en suma, las que tienen un verdadero potencial para revolucionar al país? En suma, ¿no es la izquierda actual —representada políticamente, como lo hemos dicho, por Morena— en realidad la derecha, preocupada por preservar el México popular y tradicional —con ciertas excepciones, como la política feminista impulsada por el gobierno—, mientras que la supuesta derecha que mencionamos más arriba es en realidad la izquierda, deseosa de transformar profundamente a México por la vía de la globalización? El conocimiento de la historia de otros países puede sin dudas mejorar la comprensión de la patria propia...

En cuarto lugar de la tipología elaborada por Julliard está la izquierda libertaria. Aquí estamos ante una familia que no se asemeja a ninguna otra, sin relación directa con ningún partido, sin representación parlamentaria, sin la antigüedad ni la continuidad, ni la homogeneidad.¹⁷ Julliard identifica a Proudhon como uno de sus máximos representantes en el siglo xix; su socialismo es, sostiene el autor, de inspiración profundamente individualista. Sin preferencias por partidos, discurso de la libertad ante todo, Proudhon se preocupa, antes que por las teorizaciones sobre los obreros, por ellos mismos; no son entidades abstractas sino personas de carne y hueso con necesidades fisiológicas particulares. En esta izquierda de espíritu anarquista encontramos, pues, el rechazo de la autoridad y la preferencia por el individuo como tal, lo que constituirá una herencia que se manifestará en Mayo de 1968.

La izquierda se emancipa de sus partidos

En una historia de larga duración sobre la izquierda en Francia desde mediados del siglo xviii hasta comienzos del xxi no podría faltar una mención

¹⁷Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 655.

al Mayo francés, movimiento que, sin tener una coherencia general, sin líderes indiscutibles ni una ideología única, bien definida, pudo sacudir a gran parte de la sociedad francesa de aquel entonces, con ecos que aún hoy son perceptibles. En el estudio de Mayo del 68 que el autor propone —en dos partes de su obra—, se encuentra el meollo del asunto: la contestación de toda autoridad:

Si hoy se confronta el flamboyante libertarismo estudiante de mayo de 68 con el viejo anarquismo ligado al movimiento obrero, se constata una gran continuidad ideológica asociada a innovaciones importantes. Los elementos de esta continuidad se confunden con al esencia del espíritu libertario: *es primero y ante todo la contestación de toda autoridad*. Desde este punto de vista, el movimiento de 1968 constituye un apogeo histórico de este espíritu en Francia. No hay un sector de la vida pública que no se haya visto afectado por ello: primero la universidad, que fue el epicentro del movimiento, después la empresa, y finalmente las instituciones políticas: el gobierno presidencial pero también el Parlamento; los partidos pero también los sindicatos y naturalmente los órganos del poder: policía, ejército, justicia. Las ondas se propagaron enseguida a la sociedad en su conjunto, familia, iglesias, instituciones culturales tales que la televisión, el cine, el teatro.¹⁸

Contestación de la autoridad, pues, autoridad que para una sensibilidad libertaria —más bien antiautoritaria— se encuentra en todos lados: del esposo sobre su mujer, del padre sobre los hijos, del maestro sobre sus discípulos, del sacerdote sobre los feligreses, del presidente sobre la ciudadanía, del gobierno sobre la sociedad; este rechazo, tanto del ejercicio de la autoridad concreta como de la idea de autoridad misma, va a ir a la par del surgimien-

¹⁸Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., p. 683. El subrayado es nuestro

to y la entrada en escena de nuevos actores y nuevas sensibilidades, dando paso así a nuevos “movimientos sociales”:

Sobre el plano político que nos ocupa aquí, el Partido comunista y el Partido socialista no eran ya los únicos a reclamarse de la izquierda y a disputarse su clientela. *El hecho nuevo de mayo 68, es que la izquierda se colocó a existir fuera de sus partidos*. Saliendo de las sedes nacionales del Parlamento, de las casillas de voto, se manifestaba por nuevos comportamientos en todos los sectores de la sociedad, invadiendo las universidades, las escuelas, las familias, las iglesias, el arte, en una palabra, la vida cotidiana. La palabra clave de 1968, la de la contestación, que no existía casi en el vocabulario político tradicional, define una actitud más que una posición precisa. Este respecto, permite reunir sensibilidades diferentes; va de par con este individualismo del cual se comienza a constatar que es uno de los resortes del movimiento...

Desde entonces, muchos ciudadanos, notablemente entre los jóvenes, toman el hábito de determinarse, no en relación con las palabras de orden de los partidos, sino frente a problemas que los tocan personalmente. Es así que la situación de los extranjeros, de los inmigrantes, de los homosexuales, de las mujeres, de los sin-techo suscita el nacimiento de grupos de militantes o de activistas, constituyendo lo que Alain Touraine llama “movimientos sociales”. Ya a principios del siglo, el politólogo Ostrogorski había señalado la existencia en la democracia americana de grupos ad hoc, constituidos en vista de un objetivo particular. Estos movimientos sociales ponen en juego la sensibilidad de los individuos tanto, si no es más que su capacidad de análisis; pero es de hecho que después de 1968 la política va a cambiar de naturaleza, dado que serán raramente los partidos quienes definirán

los objetivos.¹⁹

Cita larga, es verdad, pero que trae a colación la relación entre el 68 y los nuevos movimientos sociales, en primer lugar el feminismo —que en esos años se concebía más bien como “movimiento de liberación de las mujeres”—, los derechos de la comunidad LGBT —“movimiento de liberación homosexual” en el 68—, la cuestión del racismo, los inmigrantes, el ecologismo y más recientemente el antiespecismo. Así, si los movimientos que acabamos de mencionar —que en rigor es debatible su conceptualización de “movimientos” dada su ausencia de dirigentes, de una ideología clara, de instituciones oficiales que los dirijan, etc.— son situados generalmente a la izquierda en el espectro político, su expansión es posibilitada —o mejor dicho, es el resultado— de esa “emancipación de la izquierda de sus partidos” o, lo que es equivalente, a nuestro modo de ver, la entrada de la izquierda en el campo de la cultura. En pocas palabras, a raíz del 68 asistimos a un retraimiento de la *izquierda política* —en torno a los partidos comunista y socialista— y a una expansión de la *izquierda cultural*, encarnada en las nuevas tendencias sociales antes mencionadas.

Si para el lector mexicano las consideraciones en torno al 68 expuestas anteriormente tienen un cierto interés por permitir localizar los nuevos movimientos sociales en la genealogía libertaria del 68 francés, es oportuno mencionar otra de las características de los “eventos del 68”, y que ha sido percibida lúcidamente por actores mexicanos ya a principios de los años 1980: la modernización del país. El autor francés que hemos tratado menciona en algunas ocasiones que el 68 es también el paso de una Francia católica y agraria a una Francia moderna e industrial, donde los viejos valores de autoridad, familia y patria son desplazados por las nuevas sensibilidades libertarias. El caso mexicano comparte sin duda similitudes con el paradigma galo.

¹⁹Julliard, *Les gauches françaises*, ob. cit., pp. 778-779. El subrayado es nuestro.

Para los mexicanos, 1968 evoca indudablemente la matanza de Tlatelolco el 2 de octubre, y en cierta forma la noción de que el aparato gubernamental estaba corrompido hasta los cimientos. Es el recuerdo del movimiento estudiantil frente al Estado, movimiento liderado principalmente por estudiantes, pero con demandas sociales y políticas que es reprimido violentamente desde las cúpulas del gobierno, notablemente con Gustavo Díaz Ordaz y Luis Echeverría como los principales responsables. Pero también un movimiento que refleja las demandas y aspiraciones de modernización del país, frente a un régimen en cierta forma esclerosado y ajeno a los nuevos tiempos. Como lo ha expresado magistralmente Héctor Aguilar Camín:

La rebelión del 68 fue la primera del México moderno e industrial que el modelo de desarrollo elegido en los años cuarenta quería construir y privilegiaba de hecho a costa de todo lo demás. Por ello, insospechadamente, sus correas de transmisión fueron las élites juveniles de las ciudades, los estudiantes y profesionistas recién egresados que eran en sí mismos la prueba masiva de que el México agrario, provinciano, priísta y tradicional iba quedando atrás. Los rebeldes del 68 fueron los hijos de la clase media gestada en las tres últimas décadas, la generación que culminaría el tránsito y asumiría las riendas del México industrial y cosmopolita del que esos mismos muchachos eran el embrión y estaban llamados a ser los dirigentes.

En ese sentido puede decirse que Tlatelolco mató un proyecto de continuidad en la modernización de México, una alternativa de relevo generacional que se planteaba sin embargo —desde la cúspide patriarcal del sistema— con un claro trasfondo esquizofrénico. Era la oferta de una sensibilidad política y social inmovilista y monolítica —asida a los moldes vacíos de la unidad nacional y a la veneración aldeana de los símbolos patrios— empeñada en servir como paraguas ideológico a una realidad de

signo opuesto, desnacionalizadora y dependiente, en rápida tras-culturación neocolonial, extrañamente sensible a las causas y los símbolos que le eran contemporáneos. Dos ejemplos: a los esfuerzos oficiales del régimen por apropiarse las vestiduras de Juárez y Morelos —solemnes ornamentos discursivos sin la acción política paralela que pudiera reencarnarlos, reactualizarlos— los jóvenes del 68 opusieron en sus manifestaciones las efigies del Che Guevara y las consignas del mayo francés; a la responsable y servil unidad callista de toda la pirámide política en torno a la autoridad desafiada, la huelga estudiantil opuso su demanda de pluralidad y disidencia bajo la forma de un organismo rector, el Consejo Nacional de Huelga, con el que era imposible negociar sin interminables consultas a la base. La represión del 68 y la masacre de Tlatelolco fueron las respuestas petrificadas del pasado a un movimiento que recogía las pulsaciones del porvenir, la presencia embrionaria de otro país y otra sociedad cuyos vaivenes centrales han sido cada vez más difícil manejar con los viejos expedientes de manipulación y control.²⁰

Así, para el lector mexicano, el 68 trae la doble herencia, entre otras cosas, de liberar a la izquierda de la camisa de fuerza de un carácter político en la que se encuentra y coincidir el paso del país a un sistema más democrático, plural, moderno, con un reconocimiento creciente de las minorías y sus intereses, desde la paridad de género hasta una educación de los niños más libre —moderna— y menos tradicional —autoritaria—, pasando por la cuestión del aborto, la visibilidad de las minorías afromexicanas y los debates sobre el racismo y la cuestión indígena. Insistimos nuevamente: si el lector mexicano sale del provincianismo intelectual y el gusto por mirarse el ombligo, se percata que hasta los intelectuales franceses tienen algo que

²⁰Héctor Aguilar Camín, “Historia para hoy”, en Carlos Pereyra et al., *Historia ¿para qué?*, Ciudad de México, México, Siglo XXI Editores, 1980, pp. 145-168. La cita es de las pp. 151-152.

decir, aunque sea indirectamente, sobre el país azteca...

Pierre-André Taguieff: El progreso y la decadencia

Filósofo, historiador de las ideas, intelectual riguroso, Pierre-André Taguieff (París, 1946) ha publicado decenas de libros y artículos sobre temas sensibles, desde sus investigaciones en las décadas de los 80 y 90 sobre el racismo y el antisemitismo, pasando por sus textos en las décadas de 2000 y 2010 sobre la judeofobia mundializada y el islamismo, así como la noción de progreso, el agotamiento de esta última y la entrada en la época postprogresista en la que vivimos. Es en torno a sus investigaciones sobre la noción de progreso y sus glosas a la idea de decadencia, nociones que en cierta manera van de la mano, que hemos realizado una primera aproximación a su obra.

Trayectoria de la idea de progreso

Progreso, progreso o religión del progreso? La aproximación a las investigaciones del filósofo sobre la noción de progreso la hemos realizado a través de dos de sus obras relativas al tema, a pesar de haber escrito varios libros al respecto.²¹ Mientras que *Les contre-réactionnaires* es una obra extensa —que en cierta manera responde a las acusaciones de Daniel Lindenberg en su opúsculo sobre los “nuevos reaccionarios”— donde el autor estudia críticamente ciertos rasgos de lo que denomina en sentido amplio “progresismo”, y consagra un capítulo de alrededor de 90 páginas en *Le retour de la décadence*, obra publicada quince años después, adopta una visión más pesimista —y un tanto más militante— sobre lo que considera excesos de la tradición progresista, como el llamado “wokismo” a la americana, la ecología política de carácter utópico o el antiracismo netamente antiblancos. Comencemos por

²¹Pierre-André Taguieff, *Les contre-réactionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture*, París, Denoël, 2007, *Le retour de la décadence. Penser l'époque postprogressiste*, París, Presses Universitaires de France, 2022.

una exposición de términos. Al inicio del capítulo sobre el progresismo en *Les contre-réactionnaires*, Pierre-André Taguieff alude a la polisemia del vocablo “progresismo”:

[...] término equívoco, dado que reenvía a la vez a la “filosofía de la Ilustración”, a los presupuestos de las “filosofías de la historia”, a una ideología o a una “religión secular” sólidamente instalada en el siglo XIX, y a una temática a la cual acude siempre la retórica política occidental, hoy en día mundialmente difundida. Estas múltiples acepciones del término constituyen huellas o herencias de una evolución histórica que puede reconstruirse rápidamente. El progresismo se constituyó inicialmente como filosofía del mundo moderno ordenada al progreso de las ciencias y de las técnicas, se desarrolló enseguida como filosofía de la Historia, tomó la forma de un tipo de religión laica para finalmente centrarse en una ideología en la que los recursos simbólicos no han dejado de ser explotados por todos los campos políticos.²²

En estas líneas establece el autor los puntos esenciales de la genealogía de la idea de progreso: primero este aparece como una noción de mejora a través de la ciencia y la técnica, luego obtiene pretensiones más ambiciosas de devenir una filosofía de la Historia —con mayúscula, aludiendo al carácter trascendente de la misma—, para convertirse en el siglo XX en una suerte de nebulosa ideológica de donde han salido numerosos avatares del mundo contemporáneo, desde el antifascismo hasta el ecologismo, pasando por el antiracismo, las utopías de la globalización y el más modesto consumismo de las sociedades industriales avanzadas.

¿Mito, religión secular o utopía? Para el filósofo francés, la idea de progreso se manifiesta de tres formas distintas: como mito, religión secular y utopía:

²²Taguieff, *Les contre-réactionnaires*, ob. cit., p. 218.

De una cierta categoría de mitos, los mitos modernos, grandes narrativas sobre la historia, privilegiando la orientación hacia el futuro y recurriendo al “ficcionalamiento” de la ciencia, en tanto que saber y poder.²³

Así, la idea de progreso pertenece a los grandes mitos de la Modernidad, mitos en cierta forma seculares, de los cuales el más grande es el mito de la “salida de los mitos”. Mitos, en fin, generalmente de carácter cientista y político.

El carácter de “religión secular” —noción introducida por Raymond Aron a mediados del siglo xx —que posee la idea de Progreso, manifestado notablemente en la segunda mitad del siglo xix, en las invocaciones solemnes al Progreso con mayúscula, indicando su trascendencia, es notablemente distinto al carácter tradicional de las religiones es en sentido estricto, pero aun así conserva cierta forma de sagrado:

La idea de progreso depende enseguida de lo religioso, pero de una religiosidad de segundo tipo, de una “nueva” religiosidad desplegándose en la modernidad fuera de las religiones constituidas, en competencia con ellas y usualmente contra ellas, una neoreligiosidad suponiendo a la vez el proceso de secularización, implicando “el debilitamiento del significado de la religión organizada como medio de control social” y la reinversión de elementos del simbolismo cristiano (milenarismo, noción de Providencia, escatología, etc.).²⁴

Espíritu utópico, en fin, que, aunado al carácter *mítico* y *religioso* de la idea de progreso, va a caracterizar a esta última, y le va a dar el medio que le va a permitir devenir cada vez más presente, más actualizable en la época moderna:

²³Taguieff, *Les contre-réactionnaires*, ob. cit., p. 235.

²⁴Taguieff, *Les contre-réactionnaires*, ob. cit., p. 236.

La idea de progreso depende en fin de la utopía, pero de una especie de utopía propia a la modernidad científica y técnica, digamos la utopía técnica y cientista, considerando, en sus formas radicales, la fabricación futura de la sociedad perfecta y del hombre nuevo. Esta forma de utopía traduce dos grandes aspiraciones que están articuladas en el imaginario moderno: la búsqueda del poder y la del bienestar (implicando la de la salud), fundada la una y la otra sobre los “progresos” de la ciencia y de la técnica.²⁵

Insistimos en este tercer rasgo de la idea de progreso, su carácter de utopía científica, el que a nuestro parecer se revela como el más poderoso en el siglo xxi. Si la mentalidad religiosa se ha vuelto debilitada —incluso en las formas de “religiosidades nuevas” o de “religiones seculares”, la racionalidad técnico-científica no ha hecho sino expandirse indefinidamente desde los últimos dos siglos y medio. Así, para el lector del siglo xxi, concebir el imperativo de mejoramiento a través de la técnica como una manifestación de la idea de progreso permite conceptualizar mejor la omnipresencia de los llamados a “progresar”, “avanzar”, “no quedarse rezagado”, “no renunciar a la tecnología”, etc., que lo mismo están presentes en redes sociales que en instituciones bancarias, en universidades y en conversaciones informales, entre amigos.

La idea de progreso como secularización de la Providencia. En el análisis propuesto por Pierre-André Taguieff la noción de progreso en su sentido compartido tanto por el liberalismo como por el comunismo se revela un cierto sentido como una secularización de la idea cristiana de *Providencia*, idea que, postulando la salvación final de la humanidad en un reino milenarista, se transmuta en la idea del Progreso, que a su vez postula la “marcha hacia adelante”, el “avance hacia un mundo de felicidad y bienestar”, siempre de manera indefinida, en el sentido de no vislumbrar un momento en que el

²⁵Taguieff, *Les contre-réactionnaires*, ob. cit., p. 237.

progreso cese su ritmo.²⁶

Acostumbrados como estamos a identificar la “ideología” con el campo político de las izquierdas, y habituados a colocar frente a frente al comunismo y al nazismo como dos instancias finales de la lógica totalitaria, —lo que en un la mayoría de los casos significa implícitamente que se construyen las interpretaciones del totalitarismo desde la óptica liberal, excluyéndose a sí misma de esa tipología—, la noción de progreso, estrechamente ligada en los siglos xix y xx a la expansión del capitalismo tiende a considerarse como *aideológica*, o mejor dicho *extraideológica*, es decir, como situada fuera del campo de batalla de las grandes ideologías, principalmente el comunismo, el liberalismo y el fascismo. Es precisamente contra esta identificación primera de la noción de progreso como una noción *fuera de la ideología* que nos previene el autor francés, quien, estudiando críticamente las observaciones de Eric Vogelin sobre las grandes ideologías del siglo xx, afirma que

[...] la especificidad de la religiosidad progresista es de no reducirse a una “religión secular” definida, o inclusive la ideología del progreso —mal llamada— se confunde con el núcleo de todas las grandes ideologías políticas, cuya primacía característica es que proliferan en el mundo moderno. Dado que la idea de progreso constituye menos una ideología que la presuposición de todas las ideologías, sistemas de representaciones y creencias propiamente modernas: este carácter transideológico, inclusive protoideológico, requiere un enfoque particular. Pensamos de hecho que el saber salvador de tipo progresista no es un saber reservado a un pequeño número de iniciados, y que está en principio a la mano de todos los hombres: la clave de la Historia (y más ampliamente del devenir) que proporciona funciona al mismo tiempo como vía de ascenso igualitaria a la salvación. El universalismo

²⁶Taguieff, *Les contre-réactionnaires*, ob. cit., pp. 244 y ss.

igualitarista de los modernos implica esta apertura del saber a todos los humanos. Las gnosis modernas, oponiéndose en ello a las antiguas, son gnosis populares, vislumbrando un destinatario universal.²⁷

Presuposición de todas las ideologías, pues, la noción de progreso se revela así como “transideológica”, estando presente en los grandes movimientos orientados al futuro, a crear una sociedad nueva, un hombre nuevo.

El progreso después del progresismo. Después de emprender una suerte de genealogía de la noción de progreso, Pierre-André Taguieff nos ofrece algunas consideraciones programáticas para repensar la exigencia de progreso después de la época progresista. Se trata ante todo de tomar la vía de un progreso desprovisto de su necesidad histórica, de su escatología, de su contenido cuasi-religioso, un progreso parcial, selectivo, no integrista, que permitiría continuar mejorando las condiciones existentes sin por ello comprometer la posibilidad de las generaciones futuras de satisfacer sus necesidades. En suma, un progreso sostenible.

Jean-Pierre Le Goff y la democracia post-totalitaria

El cuarto autor que mencionamos brevemente es Jean-Pierre Le Goff, filósofo de formación, antiguo militante de izquierdas en torno a Mayo del 68, estudioso de los movimientos sociales de la Francia desde finales de 1990. El libro que nos ocupa, *La démocratie post-totalitaire*²⁸, a pesar de su brevedad (alrededor de 200 páginas) y de no representar una investigación técnica ni una obra académica propiamente dicha, contiene reflexiones estimulantes del autor en torno a las erosiones de la democracia en las sociedades industriales avanzadas — su caso de estudio es naturalmente Francia —, supervivencias de la lógica totalitaria del siglo xx pero asimismo claves para repensar la

²⁷Taguieff, *Les contre-réactionnaires*, ob. cit., pp. 255-256.

²⁸Paris, Éditions La Découverte, 2002.

condición de ciudadanos y favorecer una renovación de la democracia. Particularmente sus autocríticas a tesis defendidas por figuras del movimiento altermundialista como Ignacio Ramonet podrían tener un eco en el lector mexicano, quien en ocasiones se presta fácilmente a la construcción de imágenes cuasi apocalípticas de entidades como “el imperialismo estadounidense”, “los medios todopoderosos”, “el (americano-) sionismo mundializado”, etc.

Totalitarismo e ideología de la modernización. La cuestión del totalitarismo es uno de los principales resortes que impulsan las reflexiones del autor sobre la sociedad contemporánea del país europeo. Apoyándose principalmente en las obras de Claude Lefort y Hannah Arendt, Le Goff estudia las continuidades y rupturas de la lógica totalitaria y sus relaciones con la llamada “ideología de la modernización”. Comencemos por citar un párrafo clave de Le Goff sobre el rol de la ideología, denominada “Gran Saber”, en el sistema totalitario:

La pretensión totalitaria de dominar las leyes de la historia y de la sociedad se apoya así sobre un “Gran Saber”. Este se presenta como un sistema cerrado y terminado, borrando toda huella de contradicción, conteniendo y anticipando toda pregunta y experiencia nueva. Se afirma como saber “total” y “uno”. La sociedad y la historia son supuestamente cerrados en su totalidad; el evento es negado; conduce inexorablemente a lo “ya conocido”. Es así que pretende conocer el “todo de la sociedad”, reuniendo en su capa todos los discursos dispersos existentes en la sociedad. Niega la existencia de sectores específicos de actividad (política, jurídica, estética...) teniendo su finalidad y sus leyes propias, afirmando contener en sí todos estos saberes particulares y dominar sus articulaciones. Ninguna parte de lo social pudiendo escapársele, compone una representación unificada de ella.²⁹

²⁹Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, ob. cit., p. 47.

Así, el “Gran Saber”, como lo denomina Le Goff, constituye el núcleo de la ideología, que a su vez podríamos considerarlo como un conjunto de círculos concéntricos, cuyo núcleo acabamos de mencionar y cuyas capas sucesivas hacia afuera serían las imágenes y representaciones, valores y prácticas que recorren la sociedad y el Estado totalitarios. Uno de los aspectos notables del “Gran Saber” es su apelación a la Historia, cuyas leyes afirma conocer y en consecuencia se concibe a sí mismo como la clave para inteligir el pasado y el futuro. El otro aspecto, quizá más aterrador es lo que intuitivamente se denomina *pretensión totalitaria*, es decir, la voluntad de crear un sistema cerrado, perfectamente lógico en sí mismo, excluyendo toda forma de contradicción o de refutación, en suma, constituyendo un universo ficticio prácticamente perfecto. Para el lector mexicano las referencias de Le Goff traerán a colación en primer término el marxismo-leninismo soviético que desde la época de Stalin hasta los ochenta —liberalización de Jruschov y xx congreso del PCUS incluidos— se caracterizaba por estar atravesado por la llamada “lengua de madera”, por un maniqueísmo aturdidor en el que el campo socialista se oponía en todos los frentes —o casi todos— al campo capitalista: socialismo/capitalismo, economía planificada/economía de mercado, movimientos por la paz y el socialismo/fuerzas del imperialismo, etc., por un esquematismo y una consideración cuasi religiosas —el adjetivo “dogmático” se queda corto— de las obras canónicas de Marx, Engels y Lenin, por una ausencia de cualquier indicio de error o contradicción en la teoría marxista —y su intolerancia no menos absoluta frente a otras doctrinas—, en fin, por detentar con absoluta certeza la clave para la salvación de la Humanidad...

Si la dimensión propiamente ideológica de la lógica totalitaria es concebida por el filósofo francés en términos cerrados, dogmáticos y de una seguridad en sí mismo absoluta, la nebulosa de ideas en torno a la “ideología de la modernización” dista sustancialmente de su pariente lejano en los sistemas totalitarios.

El discurso de la modernización reivindica una liberación y una

movilidad que van al encuentro de la rigidez de los estatutos y de los roles asignados. Al inverso de la idea de engrane y de organización rígida, llama a la liberación, a la autonomía de cada uno, predica la “flexibilidad”, la “polivalencia”, la “multicompetencia”, la “reactividad”... En este nuevo modelo, el constructor y el ingeniero ya no son verdaderamente modelos. Son suplantados por el administrador y el pedagogo, o inclusive por el del animador que combina los dos precedentes. Se trata de “administrar la complejidad” y de “movilizar el recurso humano” por le ética y la persuasión, en el respeto proclamado de la autonomía y de la indiferencia, con “cajas de herramientas” de las más variadas. Y si hiciera falta todavía hacer referencia a la figura del ingeniero, esta sería de un tipo muy particular. Se emparenta al “ingeniero de almas”, rol que Lenin y Stalin atribuían a artistas en la sociedad soviética para movilizarla en su marcha hacia el comunismo. Con diferencias esenciales, que la relación del individuo al colectivo no es la misma y que no hay ya porvenir positivo trazado.^{3º}

Así pues, si en la lógica totalitaria el “Gran Saber” ocupa un lugar central, para la “ideología de la modernización” éste es casi inexistente, de manera que en el universo mental modernista la regla es más bien la incertidumbre, la flexibilidad, la adaptabilidad...

El papel del partido único y del jefe, elementos constitutivos de la dominación totalitaria como la entiende Le Goff —apoyándose expresamente en Lefort—, también aparecen sustancialmente alterados, por no decir invertidos, en la dinámica de la modernización. Como cualquier lector fácilmente recordará, el “partido de tipo único”, con una férrea disciplina y un dogmatismo difícilmente aceptado como tal, es en esencia una invención de Lenin, perfeccionada por Stalin, de modo que el Partido —insistimos en la

^{3º}Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, ob. cit., p. 49.

mayúscula— se convierte en el “Partido Uno”, fuera del cual no existe nada y contra el cual nada es permitido. Precisamente de manera casi opuesta se manifiesta la “ideología de la modernización”:

Hoy en día ya casi no encontramos huella de un tal “Partido Uno” afirmándose como único partido legítimo, actuando sobre el efecto de una sola voluntad y no dejando nada fuera de su órbita. La idea de un tal partido es masivamente rechazada en la sociedad y no podría sino muy difícilmente implantarse sobre un terreno social y cultural marcado por un individualismo descentralizado frente a toda autoridad y todo involucramiento. Un partido que pretendiera “detentar el saber” o “condensar en sí mismo el saber de todas las cosas” suscitaría la desconfianza y los sarcasmos, inclusive las risas. Sabemos a qué punto la crisis del militantismo toca a los partidos políticos, que se interrogan sobre su funcionamiento interno. Estos se pretenden ahora respetuosos de la diversidad, de las “corrientes” y de las “sensibilidades”. El “pluralismo” es de rigor en el seno de las fuerzas políticas como en el conjunto de la sociedad.³¹

¿Cuáles similitudes y diferencias, pues? Las consideraciones expuestas hasta aquí y las citas in extenso de Le Goff podrían inducir al lector a pensar que no hay punto de convergencia entre la lógica totalitaria y la “ideología de la modernización”, y que en cierta forma son opuestas. Dejemos hablar al autor francés una vez más para obtener un balance de las convergencias y las divergencias entre ambas lógicas:

La modernización provee la imagen de una sociedad en perpetuo movimiento y en creación histórica permanente, construye un mundo ficticio, desconectado de lo real y del sentido común; se

³¹Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, ob. cit., p. 57.

apega sobre un poder informe, desdibuja las distinciones entre Estado y sociedad, entre gobernantes y gobernados, reduce finalmente al hombre a un conjunto de comportamientos elementales a través de múltiples herramientas y considera la sociedad como una materia amorfa sometida a la intervención incesante de los especialistas. Estos aspectos de la modernización hacen pensar fácilmente en el totalitarismo.

Pero al mismo tiempo las diferencias son esenciales. El discurso de la modernización no pretende dominar las leyes del movimiento histórico, vehicula una visión de la historia y del futuro inciertos. No ostenta un saber omnisciente, se percibe al contrario pragmático y gestor, a la inversa de la creencia según la cual “todo es posible”, coloca en primer término una lógica de supervivencia en un mundo indomable. De manera opuesta a la lógica implacable y a la “ideología de granito” del totalitarismo, aparece incoherente, manifiesta la confusión y el relativismo. El poder al cual está ligado no afirma la supremacía de un punto único y de un jefe, pero se reclama del pluralismo y de la diversidad; su carácter informe tiende a hacerlo invisible y le permite liberarse.³²

Mayo del 68: ¿Qué herencia? Las reflexiones de Jean-Pierre Le Goff en torno a las persistencias de la lógica totalitaria en las sociedades democráticas avanzadas son inseparables de las observaciones del autor en torno al Mayo francés. Si en el caso de Jacques Julliard el 68 era percibido desde la óptica de la historia de las izquierdas francesas, de modo que la fecha y el evento representan la fecha en que “la izquierda se emancipa de sus partidos”, para Jean-Pierre Le Goff el 68 representa un quiebre en la referencia a la cultura común del país galo:

³²Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, ob. cit., pp. 61-62.

Mayo del 68 y los años setenta marcan un giro en una historia que se desarrollaba hasta entonces en referencia a una cultura común marcada a la vez por el cristianismo, la Revolución francesa y el movimiento obrero.³³

Debate en torno a la presencia de un fascismo devenido ubicuo —y por ello mismo en ocasiones indiscernible—, exigencia de autonomía y voluntad libertaria, imaginario autoreferencial y subjetividad deseosa, crítica severa de la familia tradicional, el mayo del 68 se nutre de todo ello, pero antes que nada se articula en torno a la crítica de la sociedad de consumo y el rechazo de la autoridad, todo desde un espíritu contestatario. Es aquí donde el lector o la lectora de México encontrará convergencias con las experiencias del 68 mexicano —más el movimiento en sí y sus demandas que la matanza del 2 de octubre—: en nuestro país, notablemente debido a su cercanía con Estados Unidos, el 68 trae a colación la crítica del consumismo, la obsesión tecnocrática y el culto al progreso —denunciado en aquellos días como “ideología imperialista y/o conservadora”— con el telón de fondo de ser una sociedad subdesarrollada, término este último que saltó del lenguaje académico para convertirse en calificativo genérico útil para denunciar el abanico de problemas —coyunturales y estructurales— de los países latinoamericanos. Son los años también de la revolución sexual, la preferencia por la píldora antes que por el rosario, la exaltación del amor libre en vez del amor con miras directas al matrimonio y la procreación, la presencia de la figura del Che en el campo estudiantil frente a las insignias de Juárez e Hidalgo en el campo oficialista, como lo mencionó Héctor Aguilar Camín en la cita más arriba. Son los años, en fin, que marcan el inicio de la transición en el sistema político mexicano —otros dirían su hundimiento— hacia la democracia del siglo XXI.

Medios, mimetismo y “americanización de los espíritus”. El cuarto y último objeto de las reflexiones del autor que quisiéramos traer a colación son sus

³³Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, ob. cit., p. 89.

observaciones sobre la esfera mediática y sus dinámicas propias. En efecto, dialogando con diversas obras de Ignacio Ramonet —conocido periodista hispano-francés, referente en los círculos altermundialistas y antiguo director de *Le Monde diplomatique*— sobre los medios de comunicación, el periodismo y la propaganda vehiculada por ellos y principalmente por el cine, Le Goff ofrece algunas reflexiones críticas sobre lo que él denomina la “concepción totalitaria y pavlovina de los medios”. En efecto, como señala el autor francés en cuestión acerca de dos de los análisis de los medios que se encuentran en las obras de Ramonet:

Una cosa es analizar el contenido y los mecanismos de la “ideología de la comunicación”, de indicar que los medios “sacrifican” a la “ideología del directo, del *live*, de lo instantáneo”, reduciendo así el tiempo del análisis y de la reflexión. Otra es explicar a final de cuentas estas ideologías por la dictadura de los mercados y de los grandes grupos de comunicación. I. Ramonet oscila entre estos dos análisis intentando tan mal como bien de hacer desprenderse la primera del segundo. Pero el blanco de la crítica no es el mismo según uno u otro análisis, y si es verdad que la lógica del mercado se ejerce en el medio periodístico por la limitación de la audiencia, esta no explica todo. Hay características del funcionamiento mediático que desbordan este esquema.³⁴

De este modo, Le Goff rechaza los análisis unívocos de los medios en términos estrictamente de la lógica de mercado o de la dinámica mediática, para ofrecernos una imagen más matizada y a la vez, argumenta el autor, que conduce a la reflexión en otra dirección. Así, para el filósofo francés, la idea de unos “medios de comunicación totalitarios”, “sometidos totalmente a la lógica de mercado”, o simplemente de los medios como los “nuevos amos del mundo” es ya parte de los clichés periodísticos sobre la esfera mediática, que, paradó-

³⁴Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, ob. cit., p. 142. Subrayado en el original.

jicamente, al dibujar una sociedad indefensa frente a medios todopoderosos, contribuyen a desarmar y debilitar la reflexión crítica sobre ellos y así un eventual paso a la acción. Además, el autor añade algunas consideraciones acerca de la dinámica de “mimetismo e hiperemoción”, es decir, la tendencia de los medios a reflejarse unos a otros, decir —más bien repetir— lo que los demás han dicho, emocionalizar las cosas mediante la apelación a la imagen, a los sentimientos, a las emisiones en vivo, que incitan más bien al consumo inmediato antes que a una pausa o a un distanciamiento reflexivos.

En cuanto a la noción de propaganda y publicidad, Le Goff toma nuevamente una distancia crítica de la vulgata de los “medios totalitarios”. En efecto, según argumenta, para esta concepción cuasiapocalíptica de los medios,

información, propaganda, publicidad y diversión se colocan sobre el mismo plano: todos participan a la dominación de los nuevos maestros del mundo. Los medios no propagan únicamente la ideología liberal, sino “vigilan”, “condicionan”, “monopolizan”, “controlan los espíritus”. Nada parece poder escapar a esta “persuasión clandestina” y a esta “propaganda secreta”. Spots publicitarios, películas, series televisivas... participan de esta vasta empresa dominada por los Estados Unidos: “la americanización, pues, penetra en nosotros por los ojos con la temible eficacia de una propaganda silenciosa”. Los Estados Unidos, se nos dice, establecen su “opresión afable”, su “delicioso despotismo” con la “pasiva complicidad de los dominados” y todo está hecho, “en suma, para hacernos beatos, eufónicos y felices”.³⁵

Es esta concepción ciertamente alarmista que el filósofo francés rechaza, dado que si efectivamente los medios —notablemente el cine— vehiculan un conjunto de ideas, imágenes y representaciones que aluden de un modo u

³⁵Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, ob. cit., pp. 144-145.

otro al *american way of life*, los medios entendidos como difusores de propaganda no tienen el poder que en la concepción apocalíptica se les asigna. Sostiene así Le Goff que los medios no desencadenan en automático impulsos de compra como si fueran reflejos, y en última instancia, si en un sistema totalitario los medios tienen sin duda un poder a la hora de influenciar a las masas, tampoco son omnipotentes, y la dinámica de tal sistema, con su culto al jefe, se basa más en resortes internos a la sociedad.

Los autores y las obras citadas en las páginas precedentes constituyen a grandes rasgos el hilo conductor, el telón de fondo que ha acompañado el aprendizaje del francés a lo largo de estos tres años. Las glosas que hemos hecho de ellos no son sino meros tientos al conjunto de la obra de cada uno, a su pensamiento, especialmente en todo aquello que fácilmente encuentra resonancia en un lector o una lectora mexicana. Construcción de la nacionalidad, izquierda política, 1968, medios de comunicación y propaganda son sin duda cúmulos de reflexiones, realidades históricas y contemporáneas a las que el lector del país mexica no puede sustraerse. En suma, es de este modo como se ha llevado el acercamiento más profundo hasta el momento al país galo, nación con un excepcional prestigio cultural, referente intelectual para los latinoamericanos en diversos momentos de nuestra historia, en momentos de búsqueda de libertad y progreso. Qué mejor manera de acercarse a Francia desde la distancia que a través de sus hombres del escrito. Queda por verse cómo son los hombres y mujeres *en chair et os* habitando el hexágono... 