



SECRETARIA DE EDUCACION PÚBLICA

**UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL
UNIDAD UPN 095 D.F. AZCAPOTZALCO**

**“DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA A LA FILOSOFÍA
AMBIENTAL: IMPLICACIONES DE LA RACIONALIDAD
AMBIENTAL EN EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE
LIBERACIÓN NACIONAL. ANÁLISIS EDUCATIVO Y
AMBIENTAL DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS”**

TESIS

**PARA OPTAR POR EL TITULO DE
MAESTRO EN EDUCACIÓN CON CAMPO EN
EDUCACIÓN AMBIENTAL**

PRESENTA:

JAIME RAÚL CASTRO RICO

ASESOR:

RAFAEL TONATIUH RAMÍREZ BELTRAN

MEXICO, D. F.

2004

***A la memoria de mi hija:
Entre tus manos, el mundo se aferró al silencio.***

Resumen

Sin lugar a dudas la pretensión de construir una *filosofía ambiental* subyacente en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, firmados por el Gobierno Federal y el EZLN en 1996, supone una empresa ardua. Ya que las implicaciones ambientales que en ellos se encuentran, responden a una *racionalidad ambiental inédita* que recupera la cosmogonía indígena y propone una forma alterna a occidente de vincularse con la tierra.

La tradición filosófica occidental apostó a un modelo político civilizatorio-tecnológico, mismo que en su tránsito arremetió contra la naturaleza, generando un equilibrio roto, alternamente la resistencia cultural indígena en el silencio, mantuvo los valores de comunidad, nación y pueblo; apostando a un proceso de concienciación con respecto al entorno que detonó en los albores del siglo XXI mediante el ¡Ya Basta!.

Escalar la ética indígena en la voz de la dignidad de la diferencia, significa una Utopía posible, donde la divisa '*mandar obedeciendo*' plantea una nueva forma de relación política que arremete contra la prescindibilidad del hombre sencillo e involucra la ciudadanización de la sociedad.

Abstract

Índice

Introducción	1
---------------------------	----------

Capítulo I Prolegómenos a la Filosofía Política

1.1. De la Filosofía a la Filosofía Política	4
1.2. Objeto de Estudio Formal y Material de la Filosofía Política	13
1.3. Alteralidad paradigmática de la Filosofía Política	19
1.3.1 Filosofía Política Clásica: del Mito al Logos	20
1.3.1.1. Sócrates y la experiencia moral	23
1.3.1.2. La Constitutio de Platón: un paso hacia la República	25
1.3.1.3. Aristóteles y el carácter comunitario del bien	29
1.3.2 De leviatán a la fenomenología de la conciencia: Un paseo por la modernidad.	32
1.3.2.1 Locke del jusnaturalismo al contractualismo	33
1.3.2.2 El Contractualismo de Hobbes	36
1.3.2.3 Hegel hacia la Fenomenología de la conciencia	39
1.4 Contribución de la Filosofía Política al proyecto de Estado-Nación Mexicano	42
1.4.1 De los movimientos heréticos a la construcción ilustrada	48
1.4.2 Introito al proyecto liberal	52
1.4.2.1 Mora: radiografía de las leyes del Mercado	52
1.4.2.2 Lucas Alamán: La ruta del Estado regulador	55
1.4.3 La otra Conquista o dónde quedó la indianidad	58

Capítulo II De la Ecología a la Educación Ambiental

2.1 De la Ecología	65
2.1.1 Historiogénesis de la ecología	68
2.2 Hacia el ambientalismo	72
2.2.1 Los Informes Globales	85
2.3 El papel central de la Educación	95
2.3.1 Elementos teóricos para pensar la Educación Ambiental	97
2.3.2 Hacia la Conceptualización de la Educación Ambiental	107

Capítulo III Racionalidad Ambiental en los Acuerdos de San Andrés: Hacia un Proyecto de Educación Ambiental en el EZLN

3.1	Los vientos del Sur	111
3.1.1	Hacia la racionalidad ambiental	116
3.1.2	Declaración de la Selva Lacandona o de la frontera entre los dos milenios	118
3.2	Acuerdos de San Andrés Larráinzar o la Utopía posible	124
3.2.1	Arqueología de la autonomía	124
3.2.2	El silogismo filosófico-jurídico	130
3.3	De la Democracia a la Educación Ambiental	132
3.3.1	Hacia la Educación Ambiental	138
3.3.2	Oteando el futuro	141
3.3.3	Abriendo surcos	146
	Conclusiones	150
	Bibliografía	152
	Anexos	156

Introducción

“Hemos guardado un silencio bastante parecido a la estupidez”

(**Proclama Insurreccional de la Junta Tuitiva en la Ciudad de la Paz. 1809**)

Introducción

La presente investigación responde sin lugar a dudas a la idea de trabajar un discurso alterno de la Educación Ambiental; alteralidad que reconoce en él los *Acuerdos de San Andrés Larráinzar: México 1996*, una racionalidad diferente a la Occidental

La construcción del tema-problema fue sin lugar a dudas todo un dilema, ya que la tradición filosófica en sentido plantea un *discurso de epistemología referido a lo ambiental o un tratamiento de ética ecológica*; nuestra elección fue otra; sí, vinculada a la ética, pero dimensionando una ética ambiental, producto de un proceder de la filosofía política, para con ello, acuñar un rubro al que denominamos *filosofía ambiental*.

De entrada hemos de manifestar que en el camino que elegimos nos coqueteó una idea '*más simple*', contribuir a la construcción del objeto de estudio de la educación ambiental; desde una perspectiva epistémica que vislumbraba la recuperación de investigaciones de Edgar González Gaudiano; E. Leff, Teresa West, María Novo, entre otros.

Dicho tratamiento resolvía cierto tipo de investigación; acaso siguiendo la tesis XII de Marx a Feuerbach , 'nuestro destino' era interpretar el mundo y no transformarlo; plantearlo y no resolverlo; sin embargo, la irrupción del discurso zapatista nos fue conquistando el alma, recuperó aquello que en el marxismo ortodoxo apostaba a la *construcción de un nuevo humanismo*.

Nuestro camino entonces mutó, de un acercamiento epistemológico ambiental, seguimos la brecha ontológica en la afirmación del ser zapatista; su ubicación tempo-espacial en el concepto de pueblo, de nación, de igualdad en la diferencia, de autonomía, de democracia, y fue así como de la filosofía política occidental, se derivó un quehacer alterno; una racionalidad ambiental subyacente en los Documentos y Comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN 1994-1996).

En este tenor partimos de la idea de construir un apartado referido a *Prolegómenos a la Filosofía Política* al interior del cual, se abordaron diferentes

temáticas en calidad de *propedéutica filosófica*, idea tomada de Octavi Fullat, en particular de su texto “Filosofías de la Educación”.

Dicho entrenamiento nos urgió a la construcción del concepto de Educación Ambiental; mismo que caminó *De la Ecología a la Educación Ambiental*, así como de una historiogénesis de los Encuentros e Informes Globales sobre Ambientalismo.

Finalmente, siguiendo una hipótesis de trabajo, en la cual se afirmó que al interior de los Acuerdos de San Andrés, se hallaba una racionalidad ambiental alterna, se hincó el diente en este rubro, rastreando un proyecto educativo y ambiental; grande fue la sorpresa, cuando a nuestro juicio descubrimos que lo ambiental iba de la mano de los discursos emergentes que en las postrimerías del siglo veinte se construyeron. De hecho, concebimos a la educación ambiental como un quehacer con prioridad efectiva, como una educación cívico-ética y como una educación para la vida al interior de un quehacer cosmogónico cultural.

Otro hallazgo significativo, se refiere a la pertinencia de ubicar a la pobreza como un problema de índole ambiental; estricto apego a la idea de que la Educación Ambiental, se vertebra con la multidisciplina, donde la economía, la filosofía, la sociología entre otras, acceden a convertirse en discursos límite, y en su afán fundacional, generan un discurso holológico que desde la mirada epistemológica se entiende como interdisciplina.

Hincar el diente en los *Acuerdos de San Andrés*, supone entender el papel de la educación no formal en la ciudadanización del sujeto, en el empoderamiento de la sociedad civil, en la apuesta de utopías diferentes o posibles. Utopías que significan un ¡Ya Basta! Ante la necedad del mundo globalizado en acallar las voces de la montaña, de convertir al hombre en cosa, en herramienta, arrancándole su ser genérico.

El zapatismo es sin duda, la rebelión de los silentes; la voz ancestral que dice sí, y en su talento, en su apuesta, esgrime *una lanza de papel y una nariz de capirote*; rebelión de la tierra, de sus hombres, de sus mujeres, de sus niños, de sus ancianos; que representan una expresión política del pueblo ante los embates por privatizar el mundo, de implantar la desesperanza; la rebelión de los hombres verdaderos afirmando la democracia y en ella, la posibilidad posibilitante de nosotros, no como un yo, o un tú, sino en la participación por *fundar un nuevo mundo donde quepamos muchos mundos*.

Soberanía, democracia, igualdad y autonomía, entre otras, son simplemente el clamor de los olvidados, de los hombres que andan de noche, de aquellos que no se resignan al integracionismo cultural y buscan plantar en la conciencia, en

la palabra, en la imaginación, nuevos sueños. Alas nuevas para un mundo nuevo, *Ícaro entre nosotros*, alas de libertad que permitan en la diferencia vivir y vivirse, caminar y caminarse, en fin, la búsqueda es un nuevo ser; ciudadanos de tiempo completo, en naciones completas y partidas por intereses exclusivamente económicos.

La Educación Ambiental subyacente en los Acuerdos de San Andrés responde a una racionalidad nueva, que funda nuevos caminos; vislumbra acaso un quehacer no formal, como un quehacer resuelto en la cultura, en el proceder del pueblo, en la cosmovisión o filosofía de vida que explica los 'usos y costumbres' y que el Estado mexicano se niega a reconocer.

La Educación Ambiental en cuestión nada contracorriente, ya que es ante todo, una formación cívico-ética efectiva y no simplemente un quehacer merológico, sino una mirada en horizonte de la tierra y de sus múltiples relaciones fundadas en las cosmogonías específicas de los pueblos.

Capítulo I

Prolegómenos a la Filosofía Política

“Sin el peso del pasado, el futuro se vuelve aire y se desvanece;
sin el soplo del futuro, el pasado se vuelve piedra y nos aplasta”

Octavio Paz

Capítulo I

Prolegómenos a la Filosofía Política

1.1 De la Filosofía a la Filosofía Política

Siguiendo la tradición socrática, que aconseja definir los términos antes de iniciar cualquier discusión, me propongo caminar desde la conceptualización de lo que es la Filosofía, para con ello, acceder a la definición de lo que es la Filosofía Política. En este sentido, abordaremos su etimología y los diversos sentidos o sesgos que sobre esta disciplina se han vertido.

De entrada podemos apuntar que la palabra filosofía fue acuñada en Grecia alrededor del siglo VI a.e. por Tales de Mileto, quien refiriéndose a los sujetos que ansiaban saber, articuló dicho concepto, que en términos ortodoxos significa “*amor al saber*” como producto de dos raíces griegas: *filos* que indica amor y *sophia* que señala conocimiento, saber. Al acuñar la palabra *filosofía* se pretendió distinguir al hombre afanoso por saber de aquel que ya sabe; al hombre hambriento por el conocimiento de aquel que ya ha saciado su apetito en dichos mares y recibe el nombre de sabio.

Fue Parménides quien continuando con la tradición filosófica griega, en pos del saber, nos habló en su *Poema a la Naturaleza* de la inclinación de cierto tipo de sujetos hacia el saber “... *solo algunos son los elegidos por la diosa para mostrarse desnuda ...*” aquellos que se apartan de la manada y como *Zaratustra* suben a la montaña para meditar; éste es el sentido estricto de la filosofía, “arte de la meditación”, búsqueda de sentido de las cosas, admiración ante el mundo, ante la simpleza y complejidad de las cosas; pero sobre todo, apetencia por saber.

El propio Heráclito en sus famosos *Fragmentos* da cuenta de un quehacer reflexivo del hombre, ser que a diferencia de los otros seres, se pregunta por las cosas, señalando con su mirada el nuevo camino que ha de seguir la humanidad. El ser de la pregunta.

De hecho la filosofía apareció como brújula humanizadora, que da sentido al Caos, orden a este desorden, y en este proceso de humanización fue fijando el *logos*, como palabra, como razón y como voz del sujeto, incluyendo por supuesto a la Razón en términos macrocósmicos.

No cabe duda, que la filosofía se muestra como la voz que da sentido al sujeto. Y es que el sujeto se distancia del objeto, ánimo epistémico-gnoseológico que a partir de esta dualidad concede conocimiento; sujeto cognoscente y objeto cognoscible. Entre ellos, el puente del interés filosófico; “la admiración”, como rezaba el viejo Sócrates, *alethía* que es la maravilla y va conformando una antropología filosófica como criterio ontológico que supone nuestro ser-en-el-mundo, nuestro ser-para-el-mundo, nuestro ser-en sí y para-sí, nuestro ser-para-otros. Niveles de conciencia que gracias a las condiciones biológica-psíquicas y socio-culturales permiten la reflexión; condiciones como *darse cuenta de que nos damos cuenta*, conciencia de nuestra condición y que coloquialmente se nombran como libertad, conciencia y razón.

Ya en la Grecia Clásica había grandes diferencia entre los hombres y sus quehaceres; los había como poseedores del conocimiento *sofos*, que se decían sabios y, aquellos que aún no sabiendo aspiraban a saber, los *sofoi*; que al paso del tipo en su intención de amantes del saber, fueron llamados *filosofoi*, hombres que se inclinaban por el saber. Dato curioso, es la denominación de “amantes del saber”, seres en vigilia, utilizando la terminología *heraclea*, en comparación a los *dormidos* que parecen estar despiertos pero no se dan cuenta de las cosas; en tanto, los que están en vigilia, vigilantes ante la vida, articulan los ‘por qué’ filosóficos, que tantos dolores de cabeza han dado a la humanidad y se han convertido en la columna vertebral de la misma.

En este quehacer que vigila la vida y sus quehaceres, nació la filosofía como modo de vida, que se convirtió en arte, en disciplina y en ciencia; pero siempre bajo el supuesto de la ‘admiración’ del hombre, del ser que aún estando en construcción iba complementando la acción de la *Physis* de la naturaleza; acción que daba sentido al quehacer del mundo, porque el mundo no tiene sentido sin el hombre y el hombre es ante todo el ser del sentido, el ser gregario; que se congrega y funda la *polis*.

El hombre es ante todo un ser-con-y-para-los-otros, ser social que cumple la condición aristotélica de *zon politikon*; animal político, animal racional y en ello va su diferencia específica : la razón.

Este animal *rational* usa su conciencia para dar cuenta del mundo, testimoniar lo que ve y lo que no ve. Mito de la caverna que nos dice *grosso modo* en qué consiste la función del filósofo; sujeto que ve las sombras que los otros también ven, pero se pregunta que hay más allá e indaga; a pesar de estar encadenado al fondo de la caverna; indagación que permite en las sombras (mundo tangible) dar una primera visión de lo que es el mundo, mirada por demás parcial que sólo interpreta lo que ve y no logra trascender lo inmediato, pero a medida que el filósofo cultiva su mirada, la hace crecer vía eventos educacionales (mundo inteligible), logra reflexionar sobre el mundo y sus

misterios; yendo más allá, allende la llama, que deforma la luz que todo lo transforma en sombras, dando el salto de la interpretación a la reflexión filosófica.

Momentos después, guiado por la curiosidad y la creatividad, este hombre gregario logra construir explicaciones sencillas del mundo “*mitos y teorías*” acerca de la realidad, que pasan por varias dimensiones filosóficas: *interpretación-reflexión*, hasta llegar a la *crítica-transformación*; haciendo de la filosofía un quehacer praxeológico y no sólo un asunto reflexivo-contemplativo.

Ciertamente el hombre y su hacer están condicionados por estadios de su vida; estadios que dan cuenta de su ser psico-biológico y de su ser socio-cultural; ser duplex que la antropología filosófica concede en aquella relación del yo con los otros. Un ser en condición, un ser en circunstancia (diría Ortega y Gasset) que es capaz de trascender. Ser trascendente y no simplemente inmanente, apelando a la terminología kantiana.

En este sentido, Platón apuntó que hay tres tipos de seres; aquellos que saben que saben (SER); aquellos que no saben que saben (Ser) y aquellos que no saben que no saben (ser); el vocablo ser se matiza a partir del uso de mayúsculas y minúsculas, amplificando al ser con base en la idea de macrocosmos o microcosmos; de ahí la intención de ver en el hombre común, en el filósofo cotidiano a un ser que sabe que no sabe, pero que puede saber y desea saber.

La Filosofía entonces se convierte en un instrumento polisémico, que va desde la idea de un arte, hasta aquella que se ubica como la ciencia de las ciencias. Pero vayamos por partes, establezcamos una primera definición de lo que entendemos por filosofía.

Entendemos por Filosofía a la *reflexión* natural del hombre sobre la verdad, que intenta dar cuenta sobre las primeras causas y últimas consecuencias de las cosas.

Filosofía es el raciocinio que nos hace pensar, reflexionar, investigar, analizar y criticar la verdad, hasta que llegamos a la satisfacción de la contemplación de la realidad, sus causas y sus razones, así como la posibilidad de su transformación al interior de un devenir histórico concreto.

De hecho en cada época y cada filósofo han elaborado su propia acepción de filosofía; destacándose de ellas, los siguientes aspectos en común:

- Los filósofos aspiran a dar una explicación del universo, investigando sus principios y sus finalidades

- La filosofía estudia todos los seres sin excepción a la luz de razón

- La cúspide filosófica es el encuentro del ser, lo común como objeto de estudio contemplado racionalmente.

- La filosofía es el sustento de todo quehacer humano (es lo que subyace en toda obra socio-cultural)

- La filosofía ha pasado por diversos estadios que van desde la contemplación (estadio ontológico); la reflexión (estadio gnoseológico), la crítica (estadio epistemológico) y aspiran a la transformación (estadio praxeológico).

Una definición puntual de **Filosofía** podría resumirse en los siguientes términos: ***disciplina humanística que es asumida como ciencia deductiva o racional que trata de los seres y los valores.***

De ello, derivamos que ***Filosofía es todo sistema racional de verdades acerca del ser:*** donde

- a) Por ***sistema*** se entiende un conjunto de seres engarzados por determinadas relaciones que los armonizan.

- b) ***Racional*** porque hace uso del raciocinio como palanca de intelección hacia la verdad, elemento que evidencia la validez intrínseca de los juicios.

- c) ***De verdades*** porque ellas son el objeto de estudio de nuestro entendimiento.

- d) ***Acerca del ser*** porque solo es de ello de lo que el hombre puede reflexionar.

Es evidente la existencia de un sinnúmero de definiciones sobre filosofía, desde aquellas que apuestan a su uso y sentido etimológico hasta aquellas más elaboradas que la miran como un quehacer ideológico-político, como herramienta crítica desde un lugar específico en sociedades histórico-concretas.

Como se puede advertir, el sentido estricto de contemplación griega fue mudando su teleología, hasta querer alcanzar la transformación o praxis del todo social; modelo de intervención en la realidad, incluso se le ha contemplado como una forma de vida, que genera seguidores, escuelas, espacios filosóficos *fundantes* de *ísmos*; hasta alcanzar posturas alternativas marcadas por su participación esotérica, que reconocen el papel del hombre como un Ser que alimentado por el gran SER da cuenta del mundo (de los seres), en el mundo y para el mundo, sacralización de relación del microcosmos - macrocosmos.

Baste en este sentido apuntar las filosofías ontologizantes y el filosofar alternativo a occidente, como en el caso de las cosmogonías de otras latitudes.

Sin lugar a dudas el quehacer filosófico está matizado por un tipo de hombre y un tipo de mirada; la pretensión desde Grecia ha sido la *totalidad*, ver las cosas del mundo desde una dimensión holológica, vínculos de la cosa cognoscible, con el ser cognoscente, puente de conocimiento donde el ojo sensible del filósofo se instala desde la vocación de dar cuenta de las cosas, dar cuenta incluso, de que nos damos cuenta.

Afirmar y Negar en esta vorágine del conocimiento; Afirma y Negar; dialéctica perpetua del quehacer humano. Apuesta a la espiral *heraclea* y a la unidad *parmenidea*. Ser y No-Ser en perpetuo diálogo.

Diálogo que ya desde Heráclito supuso una razón ante el juicio de otra, diálogo que en Platón afirmo un mundo dual; mundo sensible y mundo inteligible, inmediatez y trascendencia; diálogo que en Aristóteles generó el método (y la lógica como puente) donde la razón, recuperó sentido original del *logos*; razón que matiza todavía el discurso de las causas y finalidades del quehacer humano y que paralelamente se dirimen en el *consejo*; reunión de los muchos que forman la *pólis* y que ahora vuelve a tomar sentido.

Dialéctica que en Hegel afirma una postura, enfrentada por necesidad a otra, denominada negación y en su diálogo suponen una síntesis o negación de la negación; dialéctica que en el marxismo ortodoxo regresa a la espiral cognoscitiva y al eterno movimiento que Heráclito pregonaba seis siglos antes de nuestra era.

Hagamos un alto, incluso demos un paso atrás, donde el hombre se encuentra con el hombre, en el quehacer ontológico, preocupación que funda la política, al dar cuenta de los otros, no sólo como seres iguales a mí, en la posibilidad de dar cuenta del mundo externo, sino también situados en la posibilidad de dar cuenta de mí mismos, de un yo-en-el-mundo, de un nosotros arrojados en el mundo; porque solo ese sujeto que da cuenta del nosotros, da cuenta del mundo y de sus seres, los otros, los que son en-sí y para-sí, de aquellos otros que son en-sí y para-los-otros.

Cuando el ser de la conciencia descubre que el otro existe como un igual, como un prójimo tiene la necesidad de establecer relaciones, relaciones que rebasan el ámbito de la *poiesis* y van necesariamente a fundar desde la agregación de su ser la *polis*. El ámbito de la política, el dar sentido a su ser como animal gregario, *zon politikon: animal político* afirmará Aristóteles.

Darnos cuenta de nuestra naturaleza, supone varios momentos o estadios; formas de estar que fundan en la Grecia de Pericles dimensiones filosóficas varias:

- Relación hombre – naturaleza (trabajo)
- Relación hombre – mujer (erótica, poiesis)
- Relación hombre – hombre (política)

Razones todas que se ajustan a nuestro *logos*; contemplado como razón individual, como palabra, como razón social, como razón supramundana. Es así, que la razón y las razones fundan la convivencia, se pasa de la moral a la ética; del quehacer cotidiano a la reflexión sistemática sobre la conveniencia de tales o cuáles actitudes. De la ética social a la política como criterio de convivencia social y pertinencia con los muchos.

De hecho la acepción más pura de la palabra *política* supone la *relación del uno con los muchos*, del ser-en sí y para-sí con sus semejantes; fundando en el devenir, el tipo de relaciones convenientes para con los otros. El tipo de gobierno y de autogobierno que permite la relación con los muchos (con la polis).

Baste recordar que en esa decisión, que supone del ejercicio de la libertad dio en Grecia muestras muy interesantes del proceder humano; así como del tipo de obligación para con el mundo. Se prestigió por ejemplo el trabajo intelectual, considerando al trabajo manual como un quehacer menor; se prestigió al hombre con respecto a la mujer, al hombre culto con respecto a la plebe, al bárbaro.

“ Doy gracias a los dioses por haber nacido griego y no bárbaro, hombre y no mujer, libre y no esclavo, pero sobre todo por haber nacido en el siglo de Sócrates” (Anónimo)

Esta pequeña muestra, nos sirve como evidencia de política o relación que el hombre consideraba debía guardar con respecto a los otros, a aquellos que se podían considerar como semejantes; aunque dicho sea de paso, la mujer y el bárbaro no guardaban el mismo status social; no contaban.

Eran simplemente *entes*, seres con minúscula poseídos y no poseedores, incautos que estaban para satisfacer al hombre por excelencia; al ser que contemplaba y no era víctima ya de la relación directa mano-naturaleza. De hecho, la relación que el hombre guarda con respecto al mundo, permite la comprensión del qué y el para qué estar, ser y haber con respecto a los otros , así la naturaleza o medio, se plantean como asunto marginal y no como parte del mundo axiológico, hecho que signa el primer sesgo ambiental.

Aquél que es víctima de trabajo (relación hombre-naturaleza) no era considerado como un igual; desigualdad evidenciada con respecto a aquellos que tenían el lujo de la contemplación, de la maravilla de maravillarse.

“Cierta día iba Tales caminando y cayó en un foso; la sirvienta acudió a su auxilio, no sin antes, refunfuñando señalarle – ¡Hay Tales, tú por ver el cielo, nunca ves en donde pisas! - a lo que el maestro respondió; - ciertamente, por ver el cielo nunca veo en donde piso, pero tú por ver el piso, nunca ves el cielo” (Anónimo)

Evidenciando la gran diferencia entre la forma de ver del hombre (filósofo) en comparación del hombre común (incauto), encadenado a la inmediatez y a su propia miopía, aferrado a su propia caverna.

La vinculación de la filosofía como sistema reflexivo, con respecto a la política pareciera algo natural, si partimos de la idea, de que la política es la relación del hombre con los otros, con sus iguales, con aquellos otros que aún no siendo sus iguales tienen relación con él, y es necesario buscar en la práctica el evento justificatorio del por qué uno son sus iguales y otros no lo son. Relación del hombre con los muchos (polis) que lo mismo dice ciudad que multitud.

Ya el viejo Sócrates afirmaba que la razón se hallaba en una condición virtuosa, la virtud era entonces el agente justificatorio del por qué aquellos eran libres y los otros, eran esclavos (cuando unos eran mas iguales y otros menos

iguales). Preguntas que fueron materializando en un modo de argumentación que acuñó a la *Filosofía Política*, desde una búsqueda práctica para ejercer los modos de relacionarse en la ciudad; la ley, la norma, el proceder, el Estado, el trabajo, la condición de ser, etc.

Acaso el “*daimon socrático*” que aconsejaba alejarse de los vicios y acercarse a la virtud; donde el mundo material, el mundo inmanente era contemplado como mundo vicioso, en tanto, que el mundo trascendente, espiritual, contemplativo, inteligible, evidenciaba la razón de la virtud. He ahí que la política suponía un ejercicio humano basado en la razón virtuosa, una razón ciertamente práctica de determinaba en quién se hallaba la verdad y la justicia; no era aún el tiempo teórico, caracterizado por la meditación y producción de entelequias.

De esta forma, los temas de la naturaleza de lo político y del orden justo o perfecto serán la base, para la *filosofía Política*. Consideraciones que se mueven en un tiempo y en un espacio, pero que van más allá, ya que advierten la importancia de tales reflexiones en torno a un proceso histórico espiral que da cuenta de los hombres, las mujeres, la justicia, la naturaleza del estado, la libertad, la democracia, en fin, valores que se mueven permanentemente tanto longitudinalmente como transversalmente en lo social; valores en sentido histórico que se nutren de la comprensión de sus antecedentes.

En algunos filósofos políticos, por ejemplo, se establece la distinción entre estado y sociedad, mientras que en otros la rechazan implícita o explícitamente. Observación que nos obliga a plantear la cuestión filosófica sobre si esa distinción es adecuada y, en caso afirmativo, hasta dónde lo es.

Incluso si la historia de la filosofía se ha limitado a enseñar filosofía política desde una perspectiva maniquea o si ésta, ha considerado el crecimiento del concepto o constructo filosófico con respecto a la pertinencia o estrechez del mismo.

Por ejemplo, Platón contemplaba esencialmente la *polis* griega del siglo IV a.e. en tanto, Locke mantiene una mirada basada en la revolución inglesa de 1688. Esto permite mostrar que ambas perspectivas teóricas de la filosofía política pueden reclamar certeza, sin embargo, lo importante no son las afirmaciones sobre lo nacido en su momento, sino la importancia del sistema reflexivo del que abordan, al cual, le llamaremos *filosofía política*.

Comprender la génesis situacional de una doctrina nos dice mucho, pero, nos indica más, el procedimiento reflexivo de cada doctrina, en su tiempo, en relación con su posibilidad práctica, con la doctrina concreta a la cual favorece, descubriendo el criterio de verdad de la misma. Lo importante no es la

comprobación situacional, sino las relaciones entre teoría y realidad, aquello que más tarde Gramsci llamaría dimensión praxeológica ó ámbito práxico.

Esto nos lleva a la consideración de que la filosofía política de algún teórico no pierde necesariamente su validez cuando la situación histórica deja de existir, porque cada situación política en particular contiene elementos que son esenciales a todas las situaciones políticas.

La mayoría de los filósofos clásicos consideraba que la *polis* era la forma más perfecta de organización política, no porque no se conociesen otras formas, ni porque siguieran ciegamente el camino marcado por sus antepasados o por sus contemporáneos, sino porque se daban cuenta (al menos con tanta precisión como nos damos cuenta nosotros hoy) que la *polis* era una forma de organización esencialmente superior a cualquiera otra de las formas asociativas conocidas en la antigüedad clásica, superior concretamente a la tribu y a la monarquía oriental.

La **tribu** se caracterizaba por la libertad (entendida como espíritu colectivo) y la carencia de civilización (entendida como desarrollo superior de las artes y de las ciencias). Por su parte la **monarquía oriental** se caracterizaba por lo contrario, presencia de la civilización y ausencia de la libertad.

Los filósofos políticos clásicos prefirieron, concientemente y razonablemente la *polis* a las demás organizaciones políticas a la luz de los **módulos de libertad y civilización** valores que consideraron de suma importancia y que a la fecha siguen permeando la elección del modelo de gobierno y /o estado.

A finales del siglo XVIII los filósofos políticos continuaban con la preferencia de la *polis* (la ciudad) al estado moderno, que había surgido ya en el siglo XVI, precisamente como consecuencia de la contemplación del estado moderno de su tiempo bajo los módulos de libertad y civilización. Sólo en el siglo XIX pierde validez, en cierto sentido, la filosofía política clásica; justificación fundada en el hecho de que el estado en el siglo XIX, por oposición a la monarquía absoluta de la Edad Moderna, podía enorgullecerse plausiblemente de haber alcanzado, por lo menos, los mismos niveles de libertad y civilización. No obstante, ni siquiera en este momento pierde la filosofía política clásica su validez, porque había sido ella misma quien había concretado al modo “clásico” los modelos de libertad y civilización.

1.2 **Objeto de Estudio Formal y Material de la Filosofía Política**

Nuestra comprensión del pasado estriba generalmente en un proceso de interés y admiración sobre las enseñanzas de éste; tomarlo en serio supone la posibilidad de resignificarlo, hacerlo crecer desde su coherencia lógica, al interior de un sistema o doctrina; así como de su posible recuperación, dando sentido al concepto a luz de su devenir.

Comprender su historiogénesis, permite realizar un análisis que nos conduce invariablemente a la conclusión, de que tanto el pensamiento como el conocimiento, la verdad, la filosofía, la política, los ideales, forman parte de un objeto de estudio que el nuevo quehacer filosófico denominó *Filosofía Política*, caracterizada por un sinnúmero de respuestas a problemas filosóficos universales tales como la justicia, la virtud y la manera de gobernar al interior de una sociedad concreta, soluciones que serán válidas en una realidad específica pero más aún.

La filosofía política tendría aún que plantearse *los problemas básicos universales*, que no dejan de presionar sobre la mente de cualquier ser pensante desde el mismo momento en que toma conciencia de que existen y tratan de solucionarlos; aunque en esta labor el filósofo tuviese que acompañar a su esfuerzo filosófico de *una reflexión coherente sobre su situación histórica con el fin de emanciparse*.

*La filosofía política es el intento de **sustituir nuestras opiniones** sobre los principios políticos básicos **por auténticos conocimientos**. Su labor consiste en primer término en *explicitar completamente nuestras ideas políticas* con el fin de *someterlas a análisis crítico filosófico*.*

La intención de generar conocimiento político, no surge de la nada, es en sí mismo un producto residual de otras personas, sustento filosófico que justifica nuestro proceder; de ahí, que podamos afirmar que en toda cosmovisión subyace una postura filosófica que da sentido a nuestro sentir, a nuestro pensar, a nuestro actuar. Nuestro conocimiento es, por tanto, la suma residual del pensamiento del pasado, más aún cuando las proposiciones que afirmamos tienen que ver con la naturaleza misma del hombre, su ser de agregación, su ser político; así como las formas de ser que ejerce en la vida práxica.

La vida práxica supone una acción concreta basada en ideas, que por necesidad tienen que someterse a un proceso de discusión, lucidez que demanda tratamiento epistémico y no simplemente *doxológico*. Es decir, el objeto de estudio de la filosofía política tiene que ver con un proceder

“científico” sobre nuestro hacer político, nuestro actuar, que se sitúa en el plano epistemológico como un escalón gnoseológico más elevado, que la mera opinión o doxa.

Una mirada rápida a *La Política* de Aristóteles, por ejemplo, será suficiente para obtener el convencimiento de que el estagirita llegó a delimitar perfectamente las ideas políticas prevalecientes en su momento histórico.

Por su parte, Hume asevera que nuestras ideas se derivan de ‘sensaciones’, de lo que podríamos denominar experiencias personales. Para delimitar nuestras ideas y separar los elementos genuinos de los espurios (los elementos que se correlacionan con la experiencia personal de los que no tienen ninguna relación), tenemos que referir cada una de nuestras ideas a las sensaciones de las que se deriva. Por ejemplo, la idea de ciudad, se deriva de sensaciones que nosotros percibimos de ciudades; la idea de estado, no se deriva directamente de sensaciones, surge como un constructo, producto de transformaciones y reinterpretaciones de ideas más elementales.

Así entonces, cuando nos referimos a ciertos conceptos políticos, podemos justificar su aparición como conocimiento en planos gnoseológicos diversos; que van desde la simple *doxa* u opinión, hasta planos analíticos que se organizan desde la epistemología.

Es verdad que los creadores de la filosofía política aceptaron que el estado, se vinculaba con la polis; que la forma de organización en las ciudades griegas (*polys*) fue dando forma y sentido a lo que más tarde se llamaría como estado. Lo que supuso, un ejercicio de abstracción que ya David Hume había dado cuenta, como idea compleja y que la filosofía clásica trabajó como criterio deductivo en forma silogística. Lo interesante del asunto, se refiere a la forma en como los principios fundamentales que surgieron como resultado final de las consideraciones filosóficas llevadas a cabo por la antigüedad clásica, y que estuvieron en la base de todo esfuerzo filosófico medieval, constituyeron el punto de arranque de los avances de la Edad Moderna.

Los creadores de la filosofía política moderna aceptaron sin discusión una parte de esta herencia y reformaron otra. Y esos mismos conceptos, aunque en una expresión aún más transformada, formaron el sustrato de la filosofía política o de la ciencia política de nuestro momento.

En este sentido, habría que establecer la distinción que existe entre conocimientos heredados y conocimientos adquiridos. En el entendido de que *conocimientos heredados* son aquellos que se reciben de las generaciones precedentes, y *conocimientos adquiridos* son aquellos conocimientos

científicos o filosóficos que un estudioso en su contacto con el tema que estudia genera.

Es verdad que la filosofía política clásica tuvo una relación directa con la realidad política de su época, lo cual, le permitió alcanzar metas sin cuestionar conceptos básicos como “estado de naturaleza” frente a “estado de sociedad”, “realidad” frente a “ideología”, “yo” frente a “tú”, etc.

Sin embargo, esto no la exento de buscar las interconexiones inherentes y naturales a la vida política y a sus objetivos. Cuestiones inteligibles a las cuales había que dar respuesta. Soluciones que solo el filósofo político se preguntó, en la búsqueda por el modo más óptimo de dar solución y sentido a su quehacer, soluciones que nunca hubiesen brotado de la simple discusión política y, por tanto, rebasaron el ámbito de lo cotidiano, cumpliendo con el sentido de la transformación poietica y praxeológica.

Ciencia política era el nombre que originariamente se daba a la cualidad que hacía a un hombre capaz de dirigir por buen camino la vida de la comunidad política, tanto con sus hechos como con sus palabras. Esta habilidad política en la dimensión de sus palabras recibió el nombre de *retórica* o proceso de disertación sobre los universales de la práctica política.

La “ciencia política” como habilidad del buen político consiste en un tratamiento adecuado de las situaciones concretas; sus resultados inmediatos son las ordenes, decretos o consejos, eficazmente aplicados que se encaminan a resolver casos particulares. “...la realidad política, sin embargo, comprende procesos políticos superiores que no contemplan casos individualizados, sino incluyen todas las posibilidades, en relación con cada uno de los temas importantes y sus productos inmediatos ” (Strauss, L. 1968:111) La habilidad legislativa es, por tanto, la cualidad política principal en la conformación “arquitectónica” de la realidad política nos dice Aristóteles (Ética a Nicómaco 1141b).

Pero la filosofía política va más allá del conocimiento político en su intento por comprender plenamente todo lo que va implícito en las apreciaciones y observaciones sofisticadas de los políticos; el filósofo político puede dar una respuesta más elaborada porque no está limitado por la situación praxica, sino por el contrario, es libre de elegir las mejores condiciones posibles – condiciones étnicas, climáticas, económicas, entre otras - y determinar *a posteriori* qué leyes e instituciones serían preferibles bajo esas condiciones - (Platón República I) .

El filósofo político intenta ***pasar de lo que sería deseable a lo que es posible*** en unas circunstancias dadas, considerando qué organización o qué leyes

serían mejores bajo varios tipos de condiciones e incluso qué clase de leyes y medidas serían apropiadas para conservar cualquier organización política, por muy deficiente que fuera.

El inicio de la filosofía política fue eminentemente práctico, no contó con la teoría y aunque esta separación genera controversias varias entre lo 'justo' y lo 'deseable' arrancó contraposiciones morales tal y como se dan en la vida diaria.

La filosofía política ha sido definida de varias formas, así por ejemplo en la filosofía clásica:

- Sócrates la planteó como la búsqueda de la virtud.
- Aristóteles la vio en la preocupación por las cosas buenas
- Platón en la relación del hombre con la República.

La filosofía, sin embargo, siendo un intento de elevación de nivel de opinión al nivel de ciencia, se encuentra vinculada necesariamente a la esfera de la opinión como punto esencial y, por ende, se vincula a la esfera política.

De ahí, que la esfera política esté llamada a convertirse en foco de interés filosófico tan pronto como la filosofía comienza a volver sobre sus propias realizaciones. Para comprender plenamente su propia naturaleza y sus fines, la filosofía tiene que comprender su punto de partida esencial, y por ende, la naturaleza de lo político.

“...Defender la filosofía ante el tribunal de la comunidad política supone justificar la filosofía en términos políticos, o sea, como un argumento que se dirige no a los filósofos sino a los ciudadanos como tales. Para demostrar a los ciudadanos que la filosofía es permisible, deseable e incluso, necesaria el filósofo tiene que seguir el ejemplo de Odiseo y partir de premisas que merezcan el consenso universal: tiene que argumentar *ad hominem* o 'dialécticamente'. Desde este punto de vista, el adjetivo "política" en la expresión "filosofía política" no designa tanto un tema de fondo como un sistema metodológico.” (Strauss, L . 1968;125)

La expresión “filosofía política ” no significa un tratamiento filosófico de lo político – nos dice Strauss- , sino un tratamiento político o popular de la filosofía, o la introducción política a la filosofía, el talento de conducir a los ciudadanos cualificados, o mayor aún, a sus hijos cualificados, de la vida política a la vida filosófica.

El filósofo tiene que entender la política exactamente como se entiende en la realidad (las virtudes dianoéticas), gestándose con ello, el límite de la filosofía política en términos estrictamente prácticos, dando paso al propósito de no simplemente entender, sino buscar su esencia.

La filosofía política está fundada sobre el ser de la política, el ser humano “aquél que no es bestia ni dios” (Aristóteles) el monstruo prometedor que debe ser humanizado, humanización que se hace si y solo si a partir de la socialización del hombre; trabajo social mediado e instrumentado por el ambiente inmediato.

El ser-sociedad de la sociedad son las instituciones y las significaciones sociales que esas instituciones encarnan y hacen existir en la efectividad social. De ahí, que no exista ser humano extra-social , ni la ficción de un “individuo humano” como sustancia asocial, extra-social o pre-social; aquéllas son *robinsonadas deciochescas* (Cfr.. Marx,.) que apoyadas en una falsa dicotomía ser-sociedad han querido polarizar la realidad del sujeto de la política; realidad objetivada por la filosofía política en la búsqueda por dar cuenta del sujeto histórico, inmerso en el colectivo, activo y reactivo conforme a la sociedad conflictiva que le toca vivir.

De hecho, el punto de partida de la reflexión filosófica política se halla en la legitimidad del poder y cómo liberarse de éste; necesidad del poder y de sus factores. *Lo político por tanto es todo aquello que concierne al poder explícito y a la obligación de dar cuenta de los actos a la luz de la razón (logon didonnai).*

En este sentido, el concepto de autonomía que aplicamos a los individuos es inconcebible sin la autonomía de la colectividad. No se puede ser libre bajo una ley si no se puede decir que esa ley es propia, si no se ha tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su institución. Si entendemos a la autonomía como libertad efectiva, el despliegue de esta última exige la inclusión de algunas disposiciones “formales” y “procedimentales” que conforman el derecho y se concretan en leyes.

Libertad bajo ley, significa participación en el posicionamiento de la ley; evento tautológico que coloca en acento en la participación del individuo humano en su proceso de socialización.

La validez universal de la filosofía política clásica nos ofrece una lección sumamente interesante con respecto a la significación de los conceptos; para el griego la práctica política de los atenienses se podía mover en tres esferas de la actividad humana:

- **Oikos** caracterizada por la intervención moderada de la esfera **privada / privada**; la *casa-familia*, la esfera privada, es el campo en el que formalmente y como principio, el poder ni puede ni debe intervenir, como es usual en este campo, eso ni puede ni debe entenderse en sentido absoluto: la ley prohíbe atentar contra la vida o la integridad física de los miembros de la propia familia, la enseñanza de los niños se ha hecho obligatoria incluso bajo los gobiernos más conservadores, etc.

- **El Ágora**, representa la esfera **privada / pública**; el *mercado-lugar* de reunión, es el campo en el que los individuos se encuentran libremente, discuten, contratan recíprocamente, publican y compran libros, etc. Tampoco aquí, formalmente y como principio, puede ni debe intervenir el poder, aunque tampoco puede entenderse eso en un sentido absoluto. La ley impone el respeto de los contratos privados, prohíbe el trabajo de los niños, etc.

- **La Eclesia**, término utilizado metafóricamente, es el lugar del poder, el campo **público-público**. El poder incluyente a los poderes, y éstos, a su vez, deben estar separados y articulados.

El ser humano singular reabsorbido en “su” colectividad, en la que eventualmente, se encuentra por azar, tiene la necesidad de resignificar su situación política desde su propio desconocimiento, quizá a partir de:

- Una análisis de su proceso de humanización que se materializa en su ser social como individuo humano y

- Como creación ontológica que se explicita a partir de las leyes en su propia existencialidad, tanto individual como colectiva.

Si bien, es cierto que el **objeto formal** de la filosofía política es la **emancipación** del hombre, el **objeto material** se ubica en la búsqueda de la materialización del análisis ontológico sobre el poder, los valores sustantivos de las instituciones y la colectividad como concepción sustancial del **bien común**: que se concreta en “la condición del vivir bien” (Aristóteles)

1.3 Alteralidad paradigmática de la Filosofía Política.

Ya hemos iniciado el camino en el estudio de la Filosofía Política, camino que sin duda, representa, parodiando a Brian Maggy, '*la historia del hombre detrás de las ideas*', representación simbólica que va más allá de la construcción de teorías política y modelos de sociedad. Representación que da cuenta del esfuerzo del hombre congregado, del ser gregario que Aristóteles bautizó como Zon Politikon y que a la luz de su razón fue abandonando las vendas que cegaban su mirada y que conocemos como religión, porque el hombre vuelve a nacer cuando se arranca los hilos que tenían los dioses (Comedia Griega), porque la religión representa el opio de los pueblos (Cfr. Marx y Engels).

La política y su filosofía representan el esfuerzo del hombre por entender la manera común de bienestar, el beneficio de todos, a pesar incluso de las invariables exclusiones que dan testimonio en la historia de los pueblos; la política podríamos afirmar, representa la fase práctica de la filosofía, supone la concreción de las ideas del hombre con respecto al hombre; del colectivo que forman, sea éste, representado en la *polis* o acaso en la *civis*; conceptos clásicos ambos que dan sentido a la forma de convivencia.

De hecho, todos lo sabemos, el hombre se fue congregando por necesidad, *anake* que supuso, la fuerza de la tribu, la unión de la comunidad. Materialización de algo más que la manada, unión que representó un evento racional, testimonio ontológico que permitió ver, en el todo, la posibilidad de sobre vivencia y con ello, elevar al hombre como sujeto y no como un objeto más, en este proceso antropocéntrico que cosifica a la naturaleza.

Pues bien, el hombre reza Aristóteles dio pruebas de su ser, en la medida que fue manipulando a la naturaleza y se fue distanciando de ella; proceso de descentración que le permitió ver en horizonte, recordar, prever, en suma hacer ciencia, hacer filosofía; dar cuenta de las cosas, darse cuenta de que se daba cuenta, afirmar su género próximo y su sustancia extensa; verbalizar su diferencia específica: *establecer su razón*.

Razón y razones, son los argumentos de este ser de la promesa, del ser que no es ángel ni bestia; ni dios, ni demonio; ni sabio, ni bruto; del ser que sabe que no sabe, y para saber pregunta, es éste, entonces el ser de la pregunta, el ser de los acertijos, el ser de la búsqueda: animal político, ser egoísta, homo faber, animal simbólico, etc., simples respuestas que afirman al ser de la historia, al ser arte, al ser sensible, al ser que destruye, al ser que guerrea consigo mismo, al ser que lleva la muerte a cuevas, al ser arrojado del paraíso, al ser traicionado por dios, al ser que ordena y que destruye, al ser que su afán por sobrevivir inaugura el camino de la política y se afirma con los otros, con sus semejantes, con sus congéneres, con los otros, con sus pares. Pero al afirmarse con éstos, aparecen los otros, los que no son como yo, los impares:

el bárbaro, la mujer, el esclavo y al mismo tiempo la pregunta de cómo actuar ante ellos, cómo concederles existencialidad, cómo existenciarlos en términos sociales, en términos políticos, en términos filosóficos. De ello, nace la Filosofía Política, sus respuestas, sus reflexiones.

1.3.1 La Filosofía Política Clásica: Del Mito al Logos

El paso del mito al logos se produce en la Grecia Clásica alrededor del siglo VII a.e., bajo la idea de conformar una unidad *racional de convivencia* en donde se definiesen ante todo, una serie de dimensiones que diesen seguridad a sus pobladores, dando sentido, a la Pólis un espacio polisémico, que se refiriese tanta a :

- Ciudad
- Estado
- Pueblo
- Comunidad
- Modo de vida

La polis tuvo su origen en el deseo de una unidad política donde el hombre materializará el criterio de justicia. En el entendido de que los individuos no tienen ley, pero la polis hará que se enderecen los entuertos.

Los griegos concebían a la polis como una cosa activa, que educaba la mente y el carácter de los ciudadanos, en tal sentido, la percibían, como unidad independiente tanto política como religiosamente. Luego entonces, la polis es el único marco legal, en el que el hombre puede realizar plenamente sus aptitudes espirituales, morales e intelectuales.

De hecho, el propio Aristóteles manifiesta que “el hombre es una criatura que vive en la pólis” haciendo clara referencia a su antropología filosófica que sitúa a éste, como un animal político.

Pero vayamos por partes, de hecho, la idea de necesidad lógica de un orden social, se va materializando en el pensamiento griego; se afirma por ejemplo la idea de destino y la idea de ley natural. La primera es apuntada como algo incognoscible, en tanto, que la segunda como algo cognoscible. Quizá en ello estribe el carácter emancipatorio del mundo griego, ya que apostó a una idea

de descubrimiento, y éste, no sólo se dirigió hacia la *Physis* (como conjunto de todas las cosas y esencia de las mismas) sino que incorporó al hombre mismo, al interior de su permanente interrogación.

De hecho, los filósofos presocráticos coinciden en distinguir en la naturaleza las siguientes ideas:

- Es un *cosmos*, un orden en oposición al caos
- Es *dinámica*, cambiante, está en continuo movimiento
- Presenta unos movimientos *intrínsecos*, una animación y leyes propias

Se intenta definir la naturaleza como algo permanente y único; buscándose unas leyes o principios explicativos; problema al cual se enfrentarán los griegos desde una lógica de cambio inmutable, que será resuelto en el *arché* o *argé*.

Esta idea comprende tres aspectos:

- Origen explicativo de la naturaleza (contemplado como algo eterno).
- Sustrato, aquello de lo que están compuestos los seres.
- Causa, que explique el movimiento o cambio.

En este sentido son dos los filósofos presocráticos que marcan el camino que hay que recorrer, y que sin lugar a dudas inician el camino en la reflexión tanto de la naturaleza en términos ontológicos, como del hombre con respecto a esta.

a) Heráclito de Efeso

Entre los siglos VI-V Heráclito plantea la dialéctica existente entre “orden” y “caos”; “ser” y “no ser” ; que lo mismo impacta en el ámbito ontológico, que en el ámbito social; resuelto en la idea de orden, armonía o ley. Esta última, es consecuencia del equilibrio que se produce entre la lucha de contrarios. Dialéctica como *arché* explicativo del Universo.

Heráclito lo mismo trabaja el terreno ontológico, que el epistemológico, pero sobre todas las cosas logra generar una antropología filosófica que ve en el hombre al ser de la acción, al ser del hacer, al ser del orden; no importando en este caso, la distinción entre los hombres en vigila (vigilantes) y los hombre

dormidos (aquéllos que no se dan cuenta de que se dan cuenta); seres activos y seres reactivos; hombres libres y esclavos; ciudadanos y bárbaros. Para Heráclito el medio era la naturaleza, la casa, el oikion y el hombre hacia uso de ésta a partir de su movimiento o devenir.

Ya para éste momento en la Grecia de Pericles se distinguía al hombre del bárbaro; el hombre como sujeto que debe gozar del *ocio*, ya que éste le permite preguntarse, reflexionar sobre la *psysys* y la *pólis*, en la búsqueda de la virtud; convivencia social que se explica en sus textos (Heráclito. *Fragmentos*).

b) Parménides de Elea

Coetáneo de Heráclito, afirma que la relación “ser – no ser” es incognoscible, ya que lo que *lo que es, es* y lo que *no-es, no es*: problema ontológico que afirma la existencialidad de las cosas, entre ellas, la del hombre y su convivencia social, del sujeto que no es capaz de conocer el medio y si lo conoce, no lo puede comunicar

Parménides considera que el *arché* es inmóvil, incognoscible e incommunicable. En este sentido, afirma que el conocimiento del hombre se adquiere por dos vías:

- Doxa (los sentidos, la opinión)
- Aletheia (verdad de la razón)

Afirma que los sentidos nos engañan, hasta el punto que nos parece que existe el cambio, contrapunteando con Heráclito es sentido de la vida y de la convivencia social.

Para Parménides sólo algunos pueden acceder al conocimiento; los selectos, seres elegidos por las diosas, que mediante el uso de “*su razón*”, la de ellos, han llegado al camino de la verdad, la de ellas (Parménides. *Poema de la Naturaleza*).

El discurso filosófico de Parménides es más oscuro, sin embargo, la ruta de la filosofía política evidencia seres diferenciados; *sólo algunos*, nos habla de seres libres, con tiempo libre, pero aún más; sugiere un ser que en su *ocio* se ha vuelto *virtuoso*; a diferencia de aquellos que son víctimas de sus apetencias y han caído en el *vicio*.

Nuevamente la virtud, es esgrimida como elemento de convivencia social, virtud que solo la *pólis* concede, virtud que la agregación propicia, derivándose a posteriori el concepto antropológico de *ser gregario*, siendo fiel a la tradición clásica griega de la *pólis* como forma de vida, virtud que supone la *nous* o inteligencia.

1.3.1.1 Sócrates y la experiencia moral

Sobre la segunda mitad del siglo V a.e. se empieza a producir en Grecia (sobre todo en Atenas) la llamada *Ilustración Griega*.

El contexto histórico-social caracteriza a Atenas como un centro democrático que ya con Pericles ha logrado, los fundamentos filosóficos y políticos para la convivencia, los cuales, se resumen en:

- *Isonomía*, o igualdad de todos ante la ley
- *Isogoría*, o igualdad de todos ante las urnas

En este sentido, *la Asamblea y los Tribunales Populares* son sin lugar a dudas órganos o instituciones de la vida democrática.

Nos encontramos dentro de una sociedad con diferentes grupos:

- Ciudadanos libres, constituyen en Atenas el 20%, con derecho al voto y al gobierno a través de alguna de las instituciones
- Metecos, otro 20%, libres pero sin derecho al voto
- Esclavos, el 60% restante, sin derecho a libertad, ni voto.

El contexto filosófico – cultural se caracteriza por contar con el movimiento *sofístico* que considera los principios:

- El *Escepticismo* (*la verdad absoluta no existe*)
- El *Relativismo* (*aunque no exista la verdad, no podría ser conocida*)
- *No validez del lenguaje para llegar a la verdad*

Ante el desprestigio filosófico que los sofistas habían logrado, la única forma de respuesta filosófica tenía que ser aquella que apoyada en la moral,

redimensionase el quehacer filosófico; para ello, Sócrates, el maestro de la virtud, recupera la intención de lanzar una mirada al horizonte y una actitud holística que refúndase el sentido del saber; así mismo propone gozar de las bondades del medio o medio viviente en el que habitan las esencias de los dioses.

La obra socrática es ante todo, una crítica al relativismo moral sofista, ya que tal movimiento, descalificó a la palabra y su sentido. El lenguaje, por tanto, afirma Sócrates -no significa cosas concretas o determinadas-, sino que se refiere a conceptos universales, no a las cosas existentes. De ahí entonces que el concepto *universal* sea puesto a debate; la *justicia*, *la verdad*, *la virtud*, etc. Son universales que requieren confrontarse si no es que construirse.

Sócrates introduce una nueva forma de entender la moral; sin el conocimiento no existe la virtud; *solamente el que sabe es justo*. De ahí, se deriva la fórmula "virtud = a justicia", para ello propone un plan "*Conócete a ti mismo*" que es ante todo una propuesta de experiencia moral individual, la cual, lleva su acento en el quehacer colectivo.

Para Sócrates conocimiento es igual a virtud; virtud es igual a justicia, y la justicia tiene que ver con la **Praxis** (*que es un tipo de conocimiento social y político*) fundamento de su filosofía política, a diferencia de la **Poeisis** que es un hacer técnico productivo o del **Ponos**, que es un hacer sin conciencia.

Precisamente es en el hombre, en donde, se puede hallar la diferencia de su hacer; el hombre es un ser virtuoso, pero requiere saber para acercarse al bien; el máximo bien, se ubica en la felicidad "*eudonomía*" y no en el "*hedonismo*" que halla el valor en el placer.

De hecho, toda la filosofía política que se trabaja hasta este momento tiene que ver con las dimensiones filosóficas; ontológicas, epistemológicas, axiológicas y teleológicas.

El método socrático consistió en el alumbramiento de ideas, dar a luz nuevas conceptos, a partir de un elemento mayéutico, que entretejía ironía e ignorancia, descubriendo en el interlocutor conceptos morales universales, que conducían al sujeto a la construcción de sus propias verdades, quizá sea éste el momento más interesante de la *paideia*, del criterio educativo social como base de la polis.

1.3.1.2 La Constitutio de Platón: un paso hacia la República

Platón fue discípulo de Sócrates; la influencia de éste es tal, que algunos historiadores de la filosofía consideran que la figura socrática sufre el mismo fenómeno que Don Quijote con Cervantes, donde, el personaje literario toma vida y habla por la voz del discípulo.

El Sócrates que conocemos, es el filosofo ideal, hombre justo y sabio que apuesta su vida a la virtud; figura central de la obra escrita de Arístides (Platón) quien toma su temperamento irónico y hace de éste, el mejor intento por reivindicar a la filosofía, ante el ejercicio irresponsable de los sofistas (los sabios), quienes habían hecho de esta forma de vida una paideia relativista y mentirosa.

La obra de Platón más importante se encuentra antologada en los **Diálogos**, entre los que destacan: Fedón (o de la inmortalidad del Alma) , Timeo (o de la Generación del Universo); República (o tratado de la Filosofía Política), entre otros.

Lo primero que llama la atención en la República –nos dice Gómez Robledo- es su extraordinaria amplitud temática, y esta cualidad no es una simple ensalada de heterogeneidades, sino la perfecta arquitectura del hombre y su morada del hombre y de su casa, del hombre y el medio.

En la República hay en primer lugar una antropología filosófica o como se decía en lo antiguo, un tratado del alma humana. Sobre esta base, hay, después, un tratado de filosofía moral o tratado de las virtudes humanas, entre las cuales, lo que llama más la atención, es el concepto de justicia y por vínculo con ésta, se observa un trabajo excelente sobre la convivencia social.

De hecho, la República representa al mismo tiempo un tratado sobre la educación del Estado ideal. Estado que supone un tratamiento político indispensable.

Pero si la República, en efecto es un escrito sobre educación, el Estado se presenta ante todo como un educador. *Paideia* y *Politeia* son dos tantos de la República, que guardan perfecta conversabilidad : “*la República es la educación de los hombres*” (Menex. 238c.)

La República platónica supone una concepción de Estado educador, comprensión de Estado integral, no sólo como ilustración, sino perfección del hombre moral. *Un Estado que educa no para la escuela sino para la vida*, en donde, el filósofo será necesariamente el mejor gobernante.

Históricamente el tema del “*Estado mejor*”, o con mayor precisión de la “*mejor constitución*”, está perfectamente delineado en el pensamiento político de Grecia desde Herodoto; motivo por el cual, en Platón se muestra una gran madurez filosófica con respecto a la búsqueda por la mejor forma de convivencia social.

Cabría mencionar que *Constitución* y no República debería ser el nombre más propio de este documento, sin embargo, la raíz latina “*constitutio*” no prevaleció, en su lugar se pensó en la importancia de la *pólis*, tanto en su acepción de ciudad, como de modo de vida.

En términos formales, los filósofos sistemáticos han considerado que “La República” se divide en cinco partes :

- 1) Del libro I a la mitad del libro II, aproximadamente, una introducción o, si se prefiere un preludio, es decir una primera ejecución del gran tema central: la justicia, con las variaciones que le vienen de las opiniones prevalentes sobre la justicia entre los representantes más conspicuos de la intelectualidad.
- 2) De la mitad del libro II y hasta el final del Libro IV trata Sócrates de definir y demostrar la esencia de la justicia, primero en el Estado, por las relaciones de mando y subordinación entre las tres clases sociales que lo constituyen, y luego en el interior de cada individuo, por las relaciones análogas de gobierno y sujeción que debe haber igualmente entre las tres potencias del alma humana. Ahora bien, y como la educación es lo único que permite asegurar la estabilidad de una y otra organización: la política y la personal, estos libros tratan también, con menor amplitud, de la educación *general*, o en todo caso de la primera educación.
- 3) En los libros siguientes (V, VI y VII) se examinan las condiciones de posibilidad, como diríamos hoy, del Estado perfecto, o lo que es lo mismo, de la perfecta justicia. Para ello, se apuesta a la coeducación de los hombres y las mujeres, la comunidad de los hijos y mujeres, pero sólo entre los “guardianes”, y el gobierno de los filósofos, a los cuales, por tanto, debe prepararse mediante una *segunda* y elaboradísima educación.

- 4) Delineado en todo los pormenores el Estado ideal, con base al análisis de las formas reales de gobierno (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía) y degeneraciones del mismo, surge la hipótesis de la *Constitutio*, conocida y redactada en el nombre de la *politeía* y su relación con el hombre en situación.
- 5) El libro X, se presenta como un apéndice o epílogo en donde se matizan los premios y los castigos que los hombres deben sufrir en función de su acercamiento a la virtud y la ontología y antropología filosófica que viven.

Ya en el diálogo del *Fedón*, Platón hace la exposición sobre el alma, evento ontológico que nos dice cómo es el ser del hombre, y cuáles son las condiciones de la filosofía sistemática:

- El alma como principio de vida
- El alma como principio de conocimiento

Dualidad que se afirma en los ámbitos mundanos; “*aiszetos on*” o mundo tangible (mundo mutable, perecedero) y “*ontos on*” o mundo inteligible (mundo real, inmutable, mundo de las idea). De hecho, el sistema filosófico platónico es dualista, donde, tres son las apetencias del hombre:

- Alma racional (razón) Destinada al conocimiento de las ideas (su localización física es la cabeza, su virtud es la prudencia)
- Alma irascible (fortaleza) Destinada a la superación de los problemas (su localización física es el pecho y su virtud es la fortaleza espiritual)
- Alma concupiscible (apetito) Esta constituida por los deseos (se ubica físicamente en el vientre y su virtud es la templanza)

Las tres almas son representadas en el *Mito Órfico*, donde el *auriga* (alma racional), conduce a dos caballos: uno blanco (alma irascible) noble, dócil y fuerte; y otro negro (alma concupiscible) rebelde, insurrecto, perturbador.

Platón al igual que su maestro Sócrates, hace frente al relativismo moral sofista: afirma la justicia, llevada a su máximo valor: la virtud. Con ello, construye su modelo ideal de sociedad “La República”. En este diálogo se exponen los principios básicos de:

- Correlación estructural entre alma y Estado
- Organización funcional

Para ello, representa en la razón la social, tanto en su sentido práctico (*poiesis* y *praxis*) como en su sentido teórico, por consiguiente, la justicia social se ubica en la realización de las funciones propias de cada grupo y de cada tipo virtud (*areté*) que le es propia.

En Platón los gobernantes han de ser sabios, porque la justicia se desprende, como las demás ideas, de la idea del bien, que sólo puede ser alcanzada por aquellos que hayan realizado una ascensión a las ideas superiores. Cuando el sabio (filósofo) llegue al poder, hay que abolir las leyes, porque éste en cualquier momento tomará las determinaciones adecuadas al conocer realmente el concepto de justicia.

La función del Estado, no es otra que educar a los ciudadanos en la justicia y la virtud, educación pensada en dos etapas:

- Educación obligatoria, que llega hasta los veinte años, comprendiendo la gimnasia y la música (alma y cuerpo).
- Educación superior, que consta de dos fases; aprendizaje de las matemáticas y conocimientos básicas de filosofía.

1.3.1.3 Aristóteles y el carácter comunitario del bien

Aristóteles al igual que Platón apuesta por una filosofía política apoyada en la naturaleza del hombre. Fue él mismo, quien introdujo la denominación *Ética* para designar lo concerniente a los principios del bien y el mal; y la *Filosofía Práctica*, como disciplina que dicta las reglas a que debe someterse la conducta humana.

Para Aristóteles, la “*virtud*” es el objeto de la **Ética**, mientras que la “*moralidad*” lo es de la **Filosofía Práctica**, la cual, abarca los escenarios *Político, Económico y del Derecho*.

En su “*Ética a Nicomaco*”, realiza la primera exposición sistemática de esta disciplina, la cual, considera al “*supremo bien*” como cuestión fundamental; un bien que se desea por sí mismo, y por el cual, a la vez, se desea todos los bienes; bienes que se sintetizan en el bien supremo contemplado como “*felicidad*”.

¿Pero qué entiende Aristóteles por felicidad? Según Aristóteles, la virtud es un modo de pensar y sentir que se mantiene según su filosofía en el “*justo medio*”, al actuar en este sentido, hacemos uso de la razón y ello nos lleva a la felicidad; es decir, *la felicidad no es sino la actividad de la vida conforme a la razón*.

La obra filosófica que más nos interesa de Aristóteles es sin lugar a dudas “**La Política**”, obra en la cual se realizan los planteamientos más interesantes de la filosofía política clásica y, que sin lugar a dudas marcarán el camino para un ámbito filosófico hasta entonces era poco trabajado.

Es el tratado de “la Política” sientan las bases de lo que el ser humano es capaz de hacer; para ello, se afirma, que la actividad específica del hombre es el pensamiento, la plenitud y la felicidad aparecerán cuando se dedique a la actividad contemplativa. Todos los seres humanos tienen la misma naturaleza, de ahí se deduce que la felicidad sea la misma para todos los hombres.

En este sentido, las virtudes son parte del actuar elegido por los hombres; elementos fundantes que se sintetizan en “*el mesotés*” de dos vicios y que nos permite acercarnos las “**virtudes éticas**” y a las “**virtudes dianoéticas**” bajo el paradigma de la “**prudencia**”

De ahí que la “*justicia*” se contemplada en dos vertientes:

- **Justicia general o legal**, que consiste en el cumplimiento de las leyes.
- **Justicia particular**, que consiste en dar, a cada quien lo suyo. Dentro de la cual, a su vez ubicamos la *Justicia Aritmética* (cumplimiento de los contratos entre los hombres) y la *Justicia Geométrica* (que otorga a cada uno según los métodos propios).

Ya hemos mencionado que Aristóteles apuesta a un fundamento antropológico en su filosofía, que se podría sintetizar en la afirmación de que “el hombre no puede desarrollar las virtudes, ni la felicidad, si no es en sociedad” ya que este ser, es por naturaleza gregario; el ser de la agregación, el hombre no es más que un animal político.

Sin la *sociedad* no sobreviviría, ya que ésta es un principio y bien fundante en términos ontológicos; pero sin *leyes sociales*, nunca alcanzaría el máximo bien que son las virtudes: la felicidad.

A diferencia de Platón que teoriza sobre el gobierno ideal, Aristóteles aplica el método deductivo; realizando un estudio y análisis de las *Constituciones* existentes y deriva de ellas, por deducción que la Constitución más perfecta y aplicable en la práctica.

Identifica tres grandes grupos de formas de gobierno:

- *Monarquía*: Gobierno de uno solo
- *Aristocracia*: Gobierno de los mejores
- *Democracia*: Gobierno de la multitud

Todos estos sistemas deben buscar el bien y la felicidad de todos. Cuando esto no ocurre aparecen perversiones y degeneraciones:

- La Monarquía da lugar a la *Tiranía*
- La Aristocracia da lugar a la *Oligarquía*
- La Democracia da lugar a la *Demagogia*

Aristóteles afirma que cualquier forma de gobierno es buena si respeta la felicidad, el bien y la utilidad todos. Un gobierno ha de cumplir éste acuerdo con base en la naturaleza humana y con las condiciones históricas concretas que se dan.

En términos formales “La Política” de Aristóteles se divide en ocho libros:

- 1) Libro Primero: Que aborda el origen del Estado y de la sociedad; De la Esclavitud; De la Adquisición de bienes; Del poder doméstico.
- 2) Libro segundo: En el que hace un “examen de la república de Platón”; De las “Leyes” de Platón.
- 3) Libro tercero: Del estado y el ciudadano; Teoría de los gobiernos y de la soberanía.
- 4) Libro cuarto: Teoría General de la ciudad perfecta; De sí la autoridad y la obediencia deben ser alternativas vitalicias.
- 5) Libro quinto: De la educación en la ciudad Perfecta; De la gimnástica como elemento de la educación; De la música como elemento de la educación.
- 6) Libro sexto: De los deberes del Legislador; Sobre las formas de gobierno y sus desviaciones; Especies diversas de

democracias; Especies diversas de oligarquías; Sobre la función de la República; En cuanto a la mejor constitución; De los tres poderes.

- 7) Libro séptimo: De la organización del poder en la Democracia; De la organización del poder en las Oligarquías; De las diversas magistraturas indispensables o útiles a la ciudad.
- 8) Libro octavo: Teoría general de las revoluciones; De las causas de las revoluciones en las democracias; De las causas de las revoluciones en las oligarquías; De las causas de las revoluciones en la Aristocracia y la república; De la monarquía y la tiranía

De hecho, Aristóteles concibe la filosofía política como constructora del *Estado Ideal*, donde continúa predominando el valor ético que prevalece en Platón; el hombre bueno y el ciudadano bueno son la misma cosa y el fin del Estado es, producir el tipo moral más alto posible del ser humano.

Sin embargo, el Estagirita, concibe una ciencia o arte de la política en una escala mucho más amplia, el carácter comunitario del bien, que no era sólo una filosofía empírica sino descriptiva y, en algunos casos, hasta independiente de toda finalidad ética, la cual, conocemos como filosofía práctica.

1.3.2 De Leviatán a la fenomenología de la conciencia: un paseo por la modernidad

Ya en la Grecia Clásica la norma suprema de la **ética estoica** aconsejaba “*vivir de acuerdo con la naturaleza*”, basándose evidentemente en una doctrina regulada por el **logos**. Apuesta la acción del hombre de acuerdo a la leyes naturales, al respeto a la fisis.

Dicho *logos*, llevaba al hombre a cumplir su destino por *ananké* (la diosa necesidad); dándose, de ésta forma, los primeros pasos hacia un “*panteísmo*” que tenía razón en función del *hado o fatum* que cada sujeto debía seguir.

Santo Tomás en su *Suma Teológica* recoge aquella tradición pagana del *logos* y de *la ley eterna* mezclándolas con los dogmas teológicos del Antiguo Testamento. Ley suprema y razón son acaso el hallazgo filosófico en el medioevo.

Tres son las dimensiones que la **Ley** contempla:

- Ley eterna
- Ley natural
- Ley humana

Las tres leyes de que habla Tomás son análogas al discurso escolástico, donde “**la ley eterna** es la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos” (Santo Tomás. *Suma Teológica*. :.93, a.1, Resp.); “**la ley natural** no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional” (Ibid.:.91ª .2, Resp.) y la **ley humana**, es considerada como una prolongación y/o complemento de la ley natural.

Para Tomás es necesario “*la razón práctica*” para obtener soluciones concretas a partir de los preceptos de la ley natural.

En resumen, la creencia de la ley eterna, se convierte en un elemento regulador del universo, permitiendo vislumbrar el paradigma de la filosofía política moderna, la apuesta hacia el ***iusnaturalismo***.

Quizá haya sido Hugo Grocio el máximo representante de esta postura filosófica, donde las acciones humanas inspiradas en la razón, apuestan más a la utilidad que a la justicia, dado que los hombres son naturalmente egoístas y viven dominados por el deseo y el interés.

Según Grocio, hay en los hombres una natural deseo de vivir en sociedad “la comunidad empezó a establecerse por razón de alguna utilidad” pero “la utilidad se añade al derecho natural” (Grocio.: *t.I, párrafo 16*)

El deseo de asociarse con sus congéneres, es lo que funda al ***iusnaturalismo***, como un *derecho natural*, sin embargo, no es la simple asociación lo importante, sino la seguridad y orden que en su entendimiento ven en ella “una vez constituida la sociedad civil para defender la paz, al punto nace a la ciudad cierto derecho superior a nosotros y a nuestras cosas” (Ibid. *Prol., 8*).

Grocio se refiere al derecho natural haciéndolo consistir en “un dictado de la recta razón que indica que una acción, por virtud de su conformidad o inconformidad con la naturaleza humana racional, entraña necesidad moral o torpeza moral y por tanto, está ordenada o prohibida por dios, autor de la naturaleza” (Ibidem, libro I, cap.I, X, 1).

1.3.2.1 Locke del jusnaturalismo al contractualismo

Fue **John Locke** quien pretendió afirmar una ley natural, una regulación superior al derecho positivo; para sostener tal pretensión produjo un texto denominado "**Essays on the law of nature**", donde figuran **ocho ensayos** sobre lo que se ha denominado en el ambiente filosófico como el "jusnaturalismo *temprano*" de Locke.

- 1) **Ensayo I**, se refiere a la ley natural considerándola un decreto de la voluntad divina, cognoscible por luz natural.
- 2) **Ensayo II**, afirma que el conocimiento mediante la luz de la naturaleza no deriva de la revelación o la fe, sino que es un conocimiento alcanzable por el ejercicio de nuestras facultades, a saber, por la razón.
- 3) **Ensayo III**, rechaza la ley innatista y de ahí deriva a posteriori, los ámbitos: *psicogenético o ideogénico*, así como, el *gnoseológico-crítico*, también llamado epistemológico. El primero corresponde al modo como se forman en la mente las ideas y el segundo, referido a la cuestión de la garantía de la certeza cognoscitiva.
- 4) **Ensayo IV**, contiene las tesis según la cual, en el conocimiento intervienen la razón y la experiencia sensorial. Una y otra se sirven mutuamente: la sensación, abasteciendo a la razón con datos objetivos particulares y aportando la materia del discurso; y la razón, guiando la facultad sensorial y arreglando las imágenes de las percepciones sensoriales.
- 5) **Ensayo V**, habla del "*consenso general*" y sus diversas acepciones ligadas a algunas ideas de moralidad.
- 6) **Ensayo VI**, que se refiere a la "*obligación*" y su extensión en el derecho.
- 7) **Ensayo VII**, sobre la "*ley y sus garantías*".
- 8) **Ensayo VIII**, en donde, afirma que el criterio utilitarista o de interés no es la base de la ley natural, sino la consecuencia del cumplimiento de la ley

En forma similar a otros filósofos, Locke elabora una doctrina política a partir del estado de naturaleza que cuajando en la situación del hombre en y para la construcción de un gobierno civil.

El estado de naturaleza es una situación sin gobierno civil, y en este sentido, es una situación anárquica; pero no es anárquica en el sentido de que carezca de toda ley, antes bien, está regulada por la ley natural; ya que ésta busca ante todo la paz.

Aunque la ley natural impera en el estado de la naturaleza, no siempre es obedecida, baste mencionar en este sentido, el significado que Locke da al concepto “propiedad”, para referirse a las cosas o bienes que son objeto de derecho de propiedad, ya que en otras ocasiones lo usa para referirse al derecho de propiedad en sí mismo.

El vocablo *propiedad* es un derecho de bienes e incluso llega a alcanzar el derecho a la vida, la libertad y la hacienda (*estate*) [Locke. *Segundo tratado, sec. 8*]. La tierra y los bienes subsidiarios de ella pertenecen en común al género humano, en cuanto son hechos por la mano espontánea de la naturaleza y nadie ejerce un dominio particular en ninguno de ellos” [Locke. *Ibidem. Sec.24*].

Al desarrollar su concepción de propiedad, se matiza la *noción de bienes* que corresponde a la atención de la tierra misma, es decir, la propiedad se funda en el trabajo. Si el hombre cultiva un terreno, le genera, a saber, bienes, que le pertenecen.

En cuanto a la idea del *gobierno civil*, éste. surge a través del *acuerdo entre los hombres o por medio de un contrato, pacto convenio entre ellos [pactum unionis y pactum subjectionis]*.

“Puesto que los hombres son libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otro, sin su consentimiento. Este se otorga mediante un convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos y otros, en el disfrute de sus bienes propios y en salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad.” [*Ibidem. Sec. 95*]

Al formarse la sociedad política, sus integrantes contraen la obligación de obedecer las disposiciones adoptadas por la mayoría (*pactum subjectionis*).

Locke sostiene, que el *gobierno civil tiene un origen contractual o convencional* ya que los hombres deciden someterse al gobierno porque quieren obtener a cambio la protección de sus bienes: vidas, libertades y haciendas.

Por consiguiente el gobierno civil se instituye para la protección de la ley natural (de los derechos naturales) . En tal sentido, el gobierno civil implica una postura filosófica individualista, ya que supone la protección del individuo, de su vida, de su libertad, de sus intereses económicos (sus haciendas).

De esta forma se gesta el ideario político "*jusnaturalista individualista*"; credo político liberal, en donde, está por encima de todas las cosas la protección del sujeto, del individuo y sus derechos naturales.

El Gobierno Civil tiene dos obligaciones; la protección de sí mismo y de sus congéneres dentro del marco de la ley natural. Al interior de éste, el hombre acepta los derechos de la comunidad, así como sus obligaciones, confiando en las leyes como espacios reguladores para la conducta de los gobernados.

Para Locke existen tres poderes; el primero como *poder legislativo* derivado de las leyes que deben regir la vida social; el segundo, que se refiere a los individuos públicamente investidos de autoridad para resolver los conflictos entre los miembros de la comunidad o *poder ejecutivo*; el tercero que compete al derecho de guerra y paz o *poder federativo*.

Sin embargo, el poder legislativo es supremo por referencia a los otros poderes, ya que como lo afirma "no puede existir sino un poder supremo único, el legislativo, al que todos los demás se encuentran subordinados" [Ibid., sec.149] El poder legislativo por tanto, tiene la supremacía en el sentido de que está por encima de los otros.

John Locke apostó por una *monarquía constitucional* en donde nadie disponía del poder arbitrario sobre la vida, la libertad o las posesiones de otro. El arreglo del gobierno civil, es un poder limitado en el sentido de que sólo es un poder protector de los individuos, de sus vidas, de sus libertades y de sus haberes.

Los poderes son en suma, una misión encargada a quienes los ejercen, misión que implica una confianza que el pueblo deposita en los gobernantes, de tal suerte que, si éstos no cumplen la misión a su encargo, están incurriendo en el quebrantamiento de la confianza que el pueblo les otorgo, en cuyo caso, está justificada la revolución, así como también la celebración de un nuevo pacto para implantar un nuevo gobierno.

De ello se desprende, que la soberanía se halle en el pueblo, y la misión del gobernante es mandar obedeciendo, ya que el papel de juez solo le compete al

pueblo. Todo lo cual, conlleva a una paradoja en cuanto a la forma de gobierno: se propone un orden estatal que dimana del consentimiento mayoritario, y sin embargo, es un Estado Oligárquico (Monarquía Constitucional)

1.3.2.2 El Contractualismo de Hobbes

Fue *Tomás Hobbes* quien sin lugar a dudas navegó en las aguas más profundas de la corriente contractualista, es decir, en la doctrina por la cual el gobierno tiene un fundamento contractual.

Para Hobbes la soberanía se halla también en el pueblo, pero distingue una soberanía por institución y otra por adquisición. La primera corresponde al caso en que la comunidad política “es instituida por el pacto de cada hombre con los demás” [Hobbes, T. *Leviatán*: 162]; la segunda ocurre particularmente en el caso en que un Estado, sirviéndose de la fuerza se apodera de otro [Ibidem.,:163].

El pacto primario es el procedimiento que los hombres emplean para salir del anárquico estado de la naturaleza, no sin antes, depositar su egoísmo, fundamento antropológico, en otro, en el otro, que nos representa y que asegurará la paz: la sobrevivencia.

El Estado es para Hobbes el instrumento por el cual el hombre puede garantizar la sobrevivencia, ya que su propia naturaleza es la guerra y sólo a través del Estado se garantiza ésta.

En su obra maestra *El Leviatán*, se encarga de explicar su *Filosofía Política*; material que tuvo que caminar tres diferentes tratados, en el ánimo de expresar su sentir político (la primera versión en *The Elements of Law*; la segunda *Sobre el ciudadano [De Cive]* y finalmente *El Leviatán* en 1649).

En el *Leviatán* pone en tela de juicio *la historia* como fuente de conocimiento científico, ya que es contemplada como *retórica moral*, y su búsqueda se encamina a establecer la autonomía de la política con respecto a la metafísica y la teología, ya que afirma “[que la disputa] entre el poder espiritual y civil ha sido, últimamente más que cualquier otra cosa en el mundo, la causa de la guerra civil” (Johnston, D. 1989: X. 4).

Hobbes intentó separar el reino de la religión del de la política, de modo que no hubiera lugar a articular ningún argumento religioso que afectase a la

política, asimismo fue el primero en subordinar o incorporar la religión en los límites del conocimiento natural.

Con Hobbes se hace una nueva teoría de los derechos naturales del hombre, basados en dos creencias morales universales; *el derecho de la autoconservación y la prohibición de ocasionar daño gratuito a otros.* Argumentos que rechazan el enfoque cristiano-aristotélico de la vida humana como inherentemente social y política, atribuyendo a los seres humanos en su estado pre-político -un estado de naturaleza- determinados derechos naturales individuales y por lo tanto asociales.

Para Hobbes el Leviatán ofrecía a los ciudadanos la posibilidad de evitar la guerra civil, por ello, basó su trabajo filosófico político en una ontología o teoría existencial, renunciando a la antropología aristotélica y a su forma de concebir la naturaleza del hombre y de la sociedad.

El componente ontológico hobbesiano es el movimiento, la materia en movimiento, de ahí que el movimiento inercial fuese tomado como modelo para la construcción del contrato social. Un mundo drenado por una evolutiva intrínseca.

El contrato entre el soberano y el súbdito es un acuerdo de obediencia, donde el soberano no es una parte contratante, ni existe condición alguna para la creación de la soberanía, de ahí que no pueda existir ninguna declaración de quebranto de acuerdo.

El contrato describe dos fases; la primera en donde el individuo se incorpora a la comunidad y; la segunda en la cual, se compromete a la obediencia. Aspectos que actualmente puede impresionarnos, situación que sí y solo sí garantiza su sobrevivencia.

El núcleo analítico de la concepción hobbesiana de la soberanía se encuentra en la idea de que la garantía de un resultado absolutamente autorizador y decisivo para todas las decisiones políticas es algo más importante que la calidad de las decisiones mismas “su razón en tanto que tiene la autoridad soberana, [...] con independencia de sí es cierta o errónea, debe valer como un derecho para quienes nos hemos sometido al soberano “[Hobbes. Libertad y necesidad. Parte 2, X, .8].

La soberanía se caracteriza por el ejercicio exclusivo de una autoridad ilimitada [el monarca] para asegurar la paz , en tal sentido se afirma que “ el soberano es absoluto [...] o no hay soberanía en absoluto” [Hobbes Leviatán.:.105].

Los hombres proceden por necesidad creando cadenas artificiales que los obligan a cumplir las órdenes del soberano. Estas son necesarias porque, aun siendo racionales, las leyes de la naturaleza “son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos conducen a la parcialidad, al orgullo, la venganza y cosas similares” [Ibid.:85]

Si por libertad política se entienden estas cadenas artificiales o leyes, los derechos a los que nos hacemos acreedores son “el derecho que tienen los hombres por naturaleza a protegerse a sí mismos, cuando nada más puede protegerles, no puede renunciarse por convenio o pacto alguno” [Leviatán:114].

La obligación política se produce como resultado de una cesión de un derecho a otro, ya que como afirma Hobbes “los pactos o convenios que no descansan en la espalda no son más que palabras, sin fuerza para proteger, en modo alguno, al hombre” [Ibid.: 85].

El contrato busca concretar una obligación política, que ponga el acento en la autopreservación como motivo fundamental en primer término y en un segundo momento implica una condición de súbdito en términos de obligación.

Evitar la muerte es un axioma hobbesiano, así como su incorporación a los derechos y obligaciones de los individuos; sí la justificación va en contra del egoísmo, la suficiencia buscada, se da gracias a la obligación efectiva como súbdito. En tal sentido, la filosofía política hobbesiana resulta ser una *teoría moral secular*.

A modo de resumen podríamos apuntar que el Leviatán, es ante todo, el tratado filosófico político de Hobbes, donde sugiere que la propia reflexión avanzada puede transformar el propio egoísmo en algo parecido a un ejercicio moral; “...en consecuencia, el que quebranta un pacto o convenio...no puede ser aceptado en el seno e ninguna sociedad...” [Ibid.:73].

El motivo del pacto contractualista lo podemos ubicar como una controversia “hecho-valor”, imperativo absoluto o categorial que subsume el motivo en suficiencia para una conducta moral secular. Hobbes afirma que si queremos a) seguir vivos y b) ser admitidos en sociedad (lo cual es una condición para realizar la opción a), entonces debemos obedecer las leyes de la naturaleza.

Además, el hecho de procurarnos nuestra sobrevivencia es, para Hobbes, no algo que crea que normalmente podamos escoger, sino más bien es algo que estamos obligados a procurarnos, a causa de la naturaleza interna del movimiento de las partículas de nuestra composición física.

El intento de la moralidad secular a la que hacemos mención se basa en la "razón", que concede más peso a la intención de sobrevivencia que a la de egoísmo, lo cual nos lleva a la fundación de una *deontología hobbesiana* que apoya sus pasos en la teoría de la obligación.

1.3.2.3 Hegel hacia la Fenomenología de la Conciencia

Quizá haya sido Federico Hegel, quien haya hecho el mayor esfuerzo filosófico, por sintetizar todas las ramas del pensamiento humano en el siglo XVIII. Entusiasta y defensor de la Revolución Francesa, se presenta como el máximo exponente de la *filosofía de la burguesía*, en la búsqueda por modernizar el quehacer político alemán.

De hecho, en 1820 escribió uno de los tratados más importantes para nuestro estudio, *la Filosofía del Derecho*, antecedente necesario para entender *la Filosofía del Espíritu* que trata de las instituciones objetivas de la vida social, política y jurídica.

Para Hegel la filosofía es esencialmente histórica, dado que la verdad surge continuamente de la contradicción de la sociedad; superar la contradicción en el pensamiento empuja hacia delante a la filosofía. El estado de tensión es lo que estimula tanto el esfuerzo de comprender como el de actual, que se combinan para producir ese *desarrollo* al cual denominamos *historia*.

En este sentido, el pensamiento de Hegel no solo se queda en un quehacer reflexivo, sino que es creativo, ya que afirma que los hombres cambian gracias a una facultad superior que denomina Razón (*Vernunft*) [Hegel, F.: 5-6].

La labor de la filosofía consiste entonces en demostrar la interrelación del mundo con el desarrollo de la sociedad.

En la *Fenomenología del Espíritu*, desarrolla una ruptura con el sistema de la filosofía de la naturaleza, trata el desarrollo de la conciencia desde un punto de vista puramente subjetivo, introduciéndonos a la comprensión, de lo que llama como *autoconciencia*.

La autoconciencia, al igual que otras formas de conocimiento, no es innata ni externamente inducida, debe ser producida a través de la superación de las contradicciones internas a la propia conciencia. Ya que la conciencia subjetiva del mundo es insuficiente para lograr la autoconciencia. Luego entonces, la verdad objetiva descansa en el desarrollo social o mutuo, que afirma al otro, como participe de mí ser.

En este sentido, elabora la *dialéctica del amo – esclavo* como un método de conciencia humana que da cuenta de la percepción de sí mismo, pero a su vez del otro.

La dialéctica del amo y el esclavo ilustra lo bien que funciona el método de Hegel cuando trata del desarrollo de la conciencia humana, mostrando en qué medida difieren, interactúan las percepciones objetiva y subjetiva y crean nuevas percepciones, y cómo la totalidad de las formas adoptadas por el pensamiento y la conciencia han de construirse.

En su relativismo Hegel plantea que las categorías morales y las formas de organización social y las costumbres no son costumbres *naturales*, sino que son producto de la voluntad.

Instituciones y prácticas que constituyen el *Estado Liberal Moderno*, representan la voluntad humana de interactuar en un ámbito social, “ya que el espíritu libre [...] tiene que distinguirse de la mera conciencia” [Hegel.:42] así, la voluntad es un concepto esencial en la Filosofía del Derecho, dada que describe la primera proyección de las mentes más allá de su dimensión meramente subjetiva o interna.

De ésta forma el método de “*Contrato Social*” que el sujeto adopta vía su voluntad; en su teorización política, predetermina la clase de sociedad que surgirá como una derivación lógica, donde, el ideal de la voluntad muestra la compatibilidad en el desarrollo racional de las prácticas y las instituciones proyectadas en la realidad.

“La necesidad lógica para la voluntad prefija una decisión, que al realizarse a sí misma, supera la indecisión, que opta por el proyecto [...que sin embargo, aunque no...] conozca qué clase de proyecto pudiera ser o cómo escogería ése”. [Ibid.:39]

En el seno de la sociedad civil, tres son los conjuntos de instituciones que personifican las instituciones, y buscan, la resolución de algunas polaridades:

- Sistema de necesidades
- Sistema Legal
- Empresas y corporaciones

El Sistema de necesidades es esencialmente la economía comercial moderna, una idea explotada especialmente por los pensadores de la ilustración (Adam Smith) en donde, se justifica la noción de intercambio como una serie de fases de, así como la noción de historia como las diferentes formas de actividad económica, todo ello en el marco de un modelo económico.

La variedad de modos en los que los seres humanos satisfacen sus necesidades, precisa la independencia de los hombres, su diversidad y al mismo tiempo su unidad. [Cfr. Hegel.:162]

La satisfacción de necesidades se produce en tres sentidos que dan lugar a tres tipos característicos de actividad (agricultura, comercio e industria, y la administración). Estas divisiones, o clases, se definen en términos de la naturaleza del trabajo. Hegel ve diferentes “modos de vida produciendo diferentes clases de personalidades, caracterizadas, al igual que los conceptos mentales, con los términos de inmediata, reflexiva y universal” [Ibid.:202]

Con respecto al *Sistema Legal*, éste puede contenerse en el ser de la legislación. La ley tiene que adecuarse, en sus principios generales, a determinados modelos universales. La legalidad implica la existencia de leyes claras y cognoscibles; implica dar forma legal a todos los conceptos, partiendo del derecho abstracto, para llegar a la derivación de la sociedad en la persona, el contrato, la injusticia, el castigo, el matrimonio, la familia. [Ibid.:217]

Hegel no es un positivista legal, dado que la expresión legal, sus principios y su derecho se pueden hacer objetivamente reales. Un sistema legal se hace efectivo, mediante la síntesis de lo universal y lo particular [Hegel.: 227],

El sistema legal representa la reunificación de lo universal y de lo particular subjetivo, principios que, aunque presentes, son en experiencia una contradicción “ya que la reunificación proporcionada por la ley es estrictamente limitada. Se limita a la aseveración abstracta del derecho y su personificación en aquellos casos particulares que llegan a los tribunales”. [Ibidem.:229]

El sistema de leyes y su cumplimiento existe sólo para proteger al hombre en general: el hombre, tal como lo presupone la sociedad civil, con un mínimo de capital, algunas habilidades personales y la educación que la ha proporcionado su familia y su pertenencia a una clase particular. *La ley, por tanto, protege la idea abstracta universal de hombre; no puede proteger a los individuos que no poseen esas características* [Ibidem.....:230-237].

Al referirse al ámbito empresarial, afirma que los derechos de los individuos están garantizados por la sociedad civil, aunque las transacciones entre ellos, pueden llevar a una distribución que requiere la vigilancia de la autoridad [Ibid.:232].

Para Hegel, la pobreza no es sólo el resultado de la mala suerte, sino un problema endémico en los procesos efectivos de la sociedad comercial, porque existe no sólo entre aquellos que no tienen empleo, sino entre los que reciben un salario muy bajo, entre los trabajadores no cualificados que son producto cada vez más extenso de la división misma del trabajo, causa principal del progreso económico y la creación del lujo. [Ibid.:243]

Los individuos a los que se les niega un status en la sociedad también se les niega, o ellos mismo rechazan, los valores que la vida social les puede dar. Pierden su propio auto-respeto, porque el éste en la realidad y en la autoconciencia, descansan en el reconocimiento que un espíritu acuerda a otro, y la sociedad no les muestra respeto ni les concede los medios para establecerlo: la propiedad [Ibid.:244]

Por consiguiente, las leyes del Estado son vistas no como justicia, sino como castigo; no son expresión del derecho universal, sino una "injusticia" que un grupo particularista y ajeno les causa, y con el cual, no tienen identificación. "Aquel que no tiene derecho, no tiene deberes". [Ibidem: 486]

La historia de filosofía política hasta este momento, consideró al Estado como una creencia natural, apoyadas en la idea de familia, aldea o pólis, contextos idóneos para los individuos; sin embargo, la ciencia moderna cambió la concepción que el hombre tenía de la naturaleza, asumiendo un proceso orientado hacia un fin, tal como lo presentó Hobbes.

El problema se subsume en la carencia de una base teleológica de la naturaleza, las teorías políticas del mundo moderno, tendieron a considerar al hombre libre y usaron esto, como mecanismo o medio plausible para un contrato o asociación.

Para Hegel el *Estado Moderno* es la realización de la libertad social humana, ya que permite a las personas dos cosas: gran libertad subjetiva, y gracias a su voluntad la solución de los conflictos por vía de las leyes.

"El Estado es esencialmente una idea en las mentes de los ciudadanos". [Hegel., Filosofía del Derecho.:208] Idea que unifica y permite subordinar sus intereses particulares, libre y voluntariamente al del todo más amplio. Así entonces, el Estado Moderno no sólo concede al individuo libertad, sino que también un sentimiento de identidad y de pertenencia a la unidad más amplia. Unidad que da *certeza consciente*, a diferencia de la propia de la sociedad civil, que es el resultado paradójico de la acción egoísta que estableció Hobbes en el *Leviatán*.

La existencia del Estado en el sentido político, representa un sistema ético tradicional, que comprende la familia, la moralidad social y la sociedad civil; el Estado como unidad comparte la conducta, el modo de vida, las expectativas, en fin la vida política.

El fin del Estado es fundamentalmente conseguir la unidad de objetivo y propósito mientras se preserva la libertad. Dado que sólo un individuo puede proporcionar unidad y una expresión inequívoca de la voluntad, tiene que haber un **monarca** individual en la cúspide del Estado [Ibidem: 279].

El segundo poder del Estado es el **ejecutivo**, donde los representantes poseen la función de convertir la incipiente universalidad de la unidad social. [Hegel: .288-289]

Finalmente el poder **legislativo** es para Hegel el “poder de establecer lo universal” [Ibid.:272], es decir, reglas generales que gobiernan la conducta de la vida del Estado, “el poder de la subjetividad” [Ibid.: .273].

Reconocer a un Estado es reconocer su autoridad absoluta como garantía y única base efectiva de todas las instituciones de derecho establecidas hasta entonces. La autonomía y soberanía de los Estados es simplemente una expresión del hecho de que no puede existir una estructura efectiva de derecho que regule sus acciones [Ibid.:333].

Un Estado es para Hegel la personificación concreta de “*la sustancia ética*” que proporciona un entorno moral efectivo y concreto a los hombres y, que sin embargo, aunque no es un concreto, “sus relaciones son, a gran escala, un vórtice de contingencia externa y de particularidad interior de pasiones, intereses privados y fines egoístas, talentos y virtudes, vivos, fuerza e injusticia”. [Ibid.:340]

1.4 Contribución de la Filosofía Política al proyecto de Estado – Nación Mexicano

La Filosofía Política en México en siglo XIX, se nutrió de una diversidad de elementos que van desde las *reformas borbónicas* hasta la asunción del *positivismo* como filosofía política en materia educativa.

De hecho, nuestro análisis en la conformación del Estado mexicano, tiene que ver con la idea, de cómo fueron impactando los quehaceres filosóficos occidentales, hasta lograr el abandono de las ideas de origen, proceso de aculturación y marginación de nuestros pueblos indios.

Baste decir que Leopoldo Zea ha trabajado en este sentido, señalando que el filosofar latinoamericano y mexicano se resuelve en:

- Una mala copia del filosofar europeo,
- Adaptación a las condiciones de nuestro contexto
- lo simplemente, un quehacer poco profesional

De hecho, la pregunta inicial a la que se somete dicho filosofar, no es la misma que en occidente; esta pregunta en Grecia se inició de la siguiente forma: ¿quién soy yo?, conocimiento que suponía la conciencia del ser de la pregunta; en tanto, en América, se plantea de diferente forma: ¿qué soy yo?, pregunta que se caracteriza por carecer de una certeza, de si somos hombres o infra-hombres; de si los indígenas somos semejantes a aquellos, allende del mar ó simplemente somos una subespecie que nació para ser explotada; circunstancia que se vive en la realidad, incautos o cosas al igual que el medio, seres naturales o seres sociales.

El problema se circunscribe al ámbito ontológico, dando pie a un primer problema del filosofar latinoamericano, que consiste en cuestionar nuestra humanidad. Ya los griegos apuntaban un ejercicio discriminatorio ante lo diferente, los europeos fueron fieles a esta situación y en la encomienda los españoles fijaron su postura ante los indígenas y negros, dándoles el status de objetos, seres naturales

De hecho, el hombre en general es poco tolerante con lo otro, con lo distinto, llámesele bárbaro o indio, esclavo o siervo, seres que en su diferencia, han carecido ante los ojos del conquistador de alma, de igualdad y, por tanto, de simetría política.

Ya Bacon trató de regresar a estos infra-hombres sus derechos naturales, bajo el argumento, *de que 'rien'*, por tanto, tienen alma; aunque Hernán Cortés y el capitán Sepúlveda, en la encomienda demostraron hasta dónde esa formalidad les interesó.

Pero vayamos por partes, ya que desde el siglo XVII se gestan transformaciones que coadyuvan en la conformación de la nación mexicana; transformaciones que recibieron el nombre de Reformas Políticas Administrativas Borbónicas y que trascienden hasta 1821 (Florescano, E. (1981) :448), signos de incubación de la crisis imperial del gobierno español.

“Estas reformas buscan remodelar tanto la situación interna de la península como las relaciones con la Colonia. Ambos propósitos respondían a una nueva concepción de Estado que consideraba como principal tarea reabsorber todos los tributos del poder que había delegado en grupos y corporaciones y asumir la dirección política, administrativa y económica del reino” [Florescano. E.,: 449]

Reformas aplicadas a partir 1760, que buscaban modificar los aparatos administrativos de gobierno, la recuperación del poder de los delegados, estructurar una reforma económica y sobre todo la mayor participación de la colonia en el financiamiento de la metrópoli, vía la explotación de los recursos naturales, donde el medio ambiente se concibe como algo puesto ahí para ser explotado.

A juicio de Florescano, dos son los principios que condensan el espíritu de las reformas borbónicas:

- La sociedad y el orden político que la envuelve están regidos por preceptos y leyes naturales externas e independientes a la voluntad humana. De los cual se deriva que la jerarquización social y natural se da en el ánimo de cumplir con los propósitos de la naturaleza. La desigualdad, por tanto, no está regida por orden humano sino por las decisiones casuísticas aplicables a cada caso particular.
- Las desigualdades inherentes a esta sociedad jerarquizada suponen el cumplimiento de las obligaciones correlativas a su situación, ya que la soberanía reside en la colectividad.

El principio de que toda sociedad, independientemente de su organización y religión está gobernada por *leyes naturales*, permitió la incorporación de los indios a esa sociedad; de esta forma, los indios, *que no poseían status humano*, fueron considerados aunque sea en el papel como sus iguales. Desigualdad que fue legalizada y ejercida en función de la jerarquía (bajo la lógica de las castas sociales).

El absolutismo español amparado en el centralismo y paternalismo del rey, afectaron el cuerpo novohispano, ya que hacía recaer en el monarca todo el poder y en los súbditos todas las obligaciones, aunque entre ellos, también había diferenciaciones abismales.

Quizá el golpe mas fuerte en este sentido, haya sido la promulgación de la Real Cédula sobre la enajenación de bienes y cobros de capitanías y obras pías en 1804, que minaba la economía de la iglesia, en la Nueva España, escindiendo por primera vez las relaciones del Alto Clero de la colonia con Estado.

Dichas transformaciones políticas, administrativas y económicas provocaron un desajuste social que, a la postre, desataron otros procesos que hicieran más evidentes las contradicciones del sistema, dando paso a la vía revolucionaria que incendió el país en 1810.

Las consecuencias de ello, a juicio de Dr. Florescano son las siguientes:

1.- El proceso social acelerado trajo consigo una serie de desequilibrios o alteraciones más o menos bruscas. No podía ser un movimiento estabilizador, sino al contrario, perturbador y creador de desigualdades más intensas y evidentes. Sus consecuencias fueron desplazar el polo de crecimiento económico y de concentración de la riqueza del centro del Bajío; reacomodo regional que creó nuevas realidades económicas y expectativas políticas antes no contempladas.

2.- El fortalecimiento del sector externo de la colonia (minería, agricultura de exportación y comercio) hicieron más dependientes a las colonias de la metrópoli, ampliando las grietas del sistema.

3.- Las reformas económicas y de política fiscal aplicadas en la Colonia, resultaron ser de efecto multiplicador, ya que evidenciaron que el interés de la Corona era solo a partir de cuidar sus intereses, contrariando más de las veces a la colonia.

4.- El auge económico fue casi general, no así el reparto de beneficios, al contrario, se pronunció la desigualdad existente.

5.- El Desajuste social provocado por el crecimiento económico se manifestó en la aparición de nuevos grupos que no tenían cabida en el orden establecido.

6.- Las reformas borbónicas incrementaron la frustración social y política de varias maneras. Por una parte, cerrando el paso de criollos y mestizos a puestos y posiciones políticas que su misma representatividad les había ganado, colocando a los españoles y europeos en los puestos cumbre de la colonia. Dejándoles a los mestizos sólo la oportunidad de cabidos municipales, curatos y niveles inferiores del ejército.

1.4.1 De los movimientos heréticos a la construcción Ilustrada

Las ideas ilustradas trajeron a la Colonia una serie de valores en términos políticos; valores que reivindicaban la libertad, la igualdad, y los derechos del hombre. Discursos apoyados en la reciente Revolución Francesa que fundamentaban el rompimiento del "orden", del *statu quo* cimentado en la idea de Dios y el desprecio a la autoridad colonial.

En este sentido, la dirigencia de la Iglesia Católica consideró a la ilustración como una filosofía pretendía la destrucción del orden social, de ahí que fuesen condenadas como *movimientos heréticos*, apoyados en un liberalismo filosófico producto de la francmasonería.

Lecturas de Voltaire, Rousseau, Monstequieu, Locke, entre otras, fueron el fundamento para socavar los cimientos del orden colonial; orden legitimado, por la alianza iglesia-trono y que mantenía el statu quo como algo natural.

La influencia de “*los filósofos de la impiedad*”, epíteto otorgado por los católicos a los liberales, en tierras de la Nueva España, trajo consigo la esperanza de un cambio profundo, donde el *derecho natural* de europeos y peninsulares se desmoronó ideológicamente.

El liberal mexicano apeló al uso de la razón como fundamento explicativo; a la luz de la Razón, piensan los insurgentes. Ante el dictamen de la Razón, la colonia carece de fundamentos, de la “razón de su ser”, por tanto, la ruptura, la emancipación ilustrada.

Los hombres se mueven a la luz de la razón, alejados de los prejuicios del fanatismo, del oscurantismo miope. La razón es entonces, el argumento que da sentido a la libertad: emancipación política y emancipación ideológica.

La libertad implica independencia política, la lucha contra el gachupín simboliza la lucha contra el coloniaje, caracterizado por la discriminación y la esclavitud.

La *libertad supone igualdad* y ésta solo se logra, cuando se tiene la misma condición jurídica, los mismos derechos y las mismas posibilidades. *La igualdad se presenta como condición necesaria para la libertad.*

Libertad civil e igualdad jurídica son dos principios fundamentales que han de regir a la nueva sociedad, pero no sólo se dan a partir de la realización de la independencia política de la nación, sino gracias al postulado imprescindible de todo régimen social opuesto al despotismo.

Instaurar la libertad se presenta como principio que permitirá acabar con el despotismo colonial, batalla que es necesario generar.

Acceder a la Filosofía de las Luces, no significa simplemente destruir el orden anterior, supone eventos apoyados en la razón, actos que van mucho más allá de la destrucción en sí, proponiendo en su lugar, la restauración de la nación: *restitutio in integrum*.

Restablecer los derechos de la humanidad, restañar las heridas sociales e iniciar un nuevo pacto. Recuperar los fundamentos del derecho, así como sus fundamentos filosóficos.

En este sentido, los ideales ilustrados se van introyectando a tal punto, que el *poder estatal* es contemplado como contrario al *derecho natural* o *appetitus societatis*.

La sociedad no puede descansar en un derecho natural avalado por Dios, sino en la inteligibilidad y validez de la razón, que obliga y fundamenta: "*lex civilis*" que tiene que anclar en "*lex naturalis*".

El pacto social, visto como un contrato, adquiere así dos formas:

- *Pactum societatis* y
- *Pactum subjectinis*

Dimensiones ambas recuperadas de Tomás Hobbes y, su concepción contractualista del Estado; en donde, el hombre, en virtud de un contrato de sumisión (el acto el cual, los individuos renuncian a su voluntad partitular y traspasan cada uno, su voluntad al soberano, con la condición de que los demás hagan los mismo), delegan en otro [entiéndase el Estado] su voluntad. Paso que marca, la conversión del individuo en ciudadano.

Lo mismo ocurre con la idea de soberanía, la cual, descansa en última instancia en el pueblo o la nación (Cfr. Grocio), aunque vale la pena mencionar, que la acepción de pueblo o nación, no implica la totalidad de los miembros, sino por el contrario, nos encontramos en el terreno de las representaciones, de ahí, que el supuesto filosófico vea esta coyuntura histórica (movimiento revolucionario) a la soberanía como emancipación efectiva.

Algo que no se ha mencionado es la relación del hombre con la naturaleza, en este sentido el tema es absolutamente marginal desde la concepción occidental. No así en la concepción prehispánica, donde la tierra es contemplada como un asunto ritualístico, madre tierra, de ahí el respeto hacia la misma

Libertad de los pueblos autóctonos ante la conquista y usurpación del poder; la nación de la que se habla, es la americana, soberanía que restituye la independencia (en la reorganización del régimen social político) [Cfr. Castro Rico.:54].

La soberanía sólo reside en la nación, de tal suerte, que la revolución de independencia, pretende recobrar la independencia de América, disolviendo el coloniaje, y por otra parte, intenta transformar el sistema político colonial mediante la destrucción de la Colonia.

Para los criollos colonialistas el reconocimiento de un poder legítimo representado por la clase criolla, reconocimiento de poder legítimo y de libertad son dos sentidos preponderantemente filosóficos, supuestos que se fundan en la tradición.

El hombre revolucionario independentista ve en la soberanía un sustentáculo del sistema social político que habrá de superar el antiguo sistema, sostén en donde habrá de descansar la nueva sociedad. Por su parte, el hombre colonialista, ve en el concepto de soberanía, la forma de perpetuarse en el sistema, reproducción del *orden* y, por tanto, se coloca en un privilegio estamental y hasta racial.

La soberanía es para los liberales el supremo poder que reside originalmente en el pueblo, es el triunfo de la Razón y entronización de la Libertad civil. “El pueblo es el verdadero soberano, y ni el rey puede escapar a las consecuencias de este principio” [López Cámara, F.:243]

En tal sentido, autoritarismo y democracia, son concepciones que coexisten, partes integrantes de un mismo problema político novohispano, donde el poder, se expresa desde una filosofía política vía pulsiones racionales o de fe.

Por otro lado, es indispensable destacar que el siglo XIX, cuando se habla de pueblo y/o nación, se piensa fundamentalmente en esa clase media que ha absorbido los elementos rudimentarios de una cultura política moderna y, cuyos ideales coinciden con el desarrollo del capitalismo.

Los proyectos republicanos se dirigen al sector campesino, pensando que éste podrá resolver el problema del país; surgen las haciendas señoriales, las comunidades indígenas y una iglesia todopoderosa, con las cuales, no se puede contar, para la construcción de una sociedad burguesa moderna: de ahí, el término de una “democracia de ficción” [Cfr. López Cámara. Op. Cit.]

Después de la guerra de Independencia, el país es gobernado por una espesa red de caudillos, apenas encubierta bajo el manto de una república ficticia, que cambian de color y de bandera según los vientos más fuertes; conservador, liberal, anarquista, en otros son sus pieles.

El liberalismo, se presenta sin lugar a dudas como una ideología profundamente conservadora, que promete, el surgimiento de un México moderno (aboliendo fueros religiosos y militares; nacionalización de los bienes del clero y secularización de las relaciones civiles); sin embargo, las promesas se incumplen, en lugar de un estado independiente concreta una oligarquía sanguinaria; en lugar de una sociedad de iguales acentúa la pobreza, en lugar de democracia concreta dictaduras sanguinarias, el país de ninguna manera es justo, igualitario y moderno.

Con respecto a las constituciones como ideario político, estas representan en el mejor de los casos, leyes muertas, idearios de papel, herramientas en el olvido.

La novedosa Constitución de 1857 cuyo ideario es la democracia y el federalismo, así como la división de poderes, deja de ser coadyuvante para la organización social. Su desideratum se halla en las armas del pueblo en contra de la dictadura nacional o extranjera.

La brújula social señala la soberanía, pero los usos y costumbres imponen una monarquía. “La soberanía nacional reside esencialmente y originalmente en el pueblo. Todo poder político dimana del pueblo y se instituye para su beneficio. El pueblo tiene todo el tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de gobierno” [Pérez Cortés, .50]

1.4.2 Introito al proyecto liberal

La Filosofía liberal, es a no dudarlo, el fundamento de las sociedades capitalistas, en este sentido, se presentan a continuación algunos de los elementos teóricos más interesantes que realizara el Dr. J.M.L. Mora y Don Lucas Alamán, elementos que representaron en su momento facciones doctrinales para la constitución de un proyecto de Estado-Nación Mexicano.

La historia conmemorativa mexicana sitúa a ambos teóricos como ideólogos de los movimientos liberal y conservador respectivamente, sin embargo, un análisis más cuidadoso, evidencia la formación liberal de ambos, su intención por un proyecto de Estado-Nación y su esfuerzo por la concreción en la realidad de éste.

1.4.2.1 Mora: radiografía de las leyes de Mercado

Para Mora la independencia sirvió como instrumento para concretizar el objetivo fundamental de una organización política, que bajo el fundamento de la injusticia, asistió al nacimiento de un nuevo país: México

En este sentido J.M.L. Mora ve en la independencia la encarnación del derecho de crear un sistema legal, basado en el derecho a la libertad; paso siguiente, imponer inmediatamente la paz y la tranquilidad, a través, de un gobierno que actúe de manera moral, honrada y conforme a la naturaleza de las leyes, entendiendo a las leyes como freno a la amenaza de la barbarie.

Se trata a decir de Mora, de crear un orden social que corresponda lo mejor posible, a las necesidades concretas de la población (orden natural del liberalismo clásico) superando las pasiones y dando lugar a las leyes.

Las leyes, son el fundamento entonces, para evitar los obstáculos en la construcción de una Nación Independiente; en el entendido, de que “ una Nación no puede ser otra cosa, que la reunión libre y voluntaria formada, de hombres que puedan y quieran un terreno legítimamente poseído, (constituyendo, con ello) un estado independiente de los demás”.
[Mora.J.M.L.:463]

Según Mora dos son las condiciones fundamentales, para que una Nación se construya de manera inmediata:

- Posesión legítima del terreno que ocupa y
- Conocer y defender los derechos individuales, para hacer de los ciudadanos hombres libres y razonables.

Territorio legítimo y fuerza física y moral apoyada en la libertad, son las dos grandes condiciones de una Nación Independiente.

El proyecto de Nación que tiene Mora, está basado en el establecimiento jurídico y en una serie de relaciones económicas y sociales, que son la única manera de poder fin a la dominación colonia o partidista.

Ese nuevo orden social debe estar sustentado en dos grandes pilares: las *leyes* (un sistema jurídico) en lo que se refiere al terreno *político* y, la *propiedad privada* en lo que toca a las relaciones *económicas*. Leyes,

propiedad y sistema republicano son los argumentos de legitimación para esta nueva nación independiente (Cfr. Montesquieu)

Solo la Nación tiene, el legítimo derecho indisputable para alterar, modificar y abolir totalmente las formas de gobierno establecidas, de ahí, el derecho a la independencia de nuestro pueblo –apunta Mora -.

La política frena a su juicio, el desarrollo natural de los procesos económicos; el exceso de “politicismo” es prueba de ello; abría que dejar paso a las leyes del mercado. En tanto, la política tendría que ocuparse de las condiciones sociales.

Pobreza y crisis económica son resultados de los trastornos políticos, “la pobreza causada por las convulsiones políticas...ha pulverizado el comercio y la industria, engendrando errores y extravíos en la administración pública” [Mora.1880.:87]

El problema de la política y del politicismo se basa en su carácter egoísta, obstáculo para la justicia. La política es para nuestro autor, una serie de intereses de grupos sociales y un sistema legislativo, apoyado en ciertos principios trascendentales, cuyo objetivo es la satisfacción de los primeros impidiendo la prioridad económica y sus procesos de mercado.

Mora propone una forma de alumbramiento para las sociedades independientes, apoyadas en un Contrato Social Liberal, forma hipotética y género específico del Contrato del siglo XVII, cuya característica, se basa en la intervención del Estado en todo tipo de acción política y económica; un Estado intervencionista que se fundamenta en valores como: naturaleza, libertad y leyes como silogismo político; felicidad, división de poderes, propiedad privada y contrato como eje del Contrato Social Liberal.

Es a través de las leyes como se controlan las pasiones del hombre y dando cabida a su realización natural. La legislación permite hacer posible que la naturaleza devenga en libertad y que los apetitos individuales se transformen en sociales.

Las leyes son por tanto, un elemento universal que hace posible la realización de la libertad singular, que tiene como fundamento el orden particular.

Lo natural es el punto de partida humano, aquello que hay que superar a través de la acción humana y, sólo por la vía de la libertad se

convierte en acción concreta. Las leyes juegan un doble significado ya que son reglas de funcionamiento y mecanismos de regulación; encarnación de voluntades a través del Estado.

Para Mora basta con crear una *constitución*, para que el sistema político se transforme. El gobierno, sólo se constituye como poder en y a través de las leyes, ya “que los pueblos, después de mil oscilaciones y vaivenes, pasando por el temor y la anarquía, forman una mala o mediana constitución y entonces es otra suerte que les espera” [Ibid., 93]

En cuanto a la libertad, Mora es un fiel continuador de la teoría liberal. La libertad para el liberalismo presenta aspectos positivos y negativos; entre los primeros, encontramos la libertad consustancial y la libertad como origen de sociedad.

Con respecto a los aspectos positivos podemos citar, la libertad individual (de intercambio, de empresa, de legado, de concurrencia) aspectos que tocan a la libertad económica y, que sin embargo, en su aspecto negativo, nunca abordan la privación de libertad, en el consumo, en la manifestación, entre otras.

Hablemos ahora del gobierno. El campo dentro del cual Mora desarrolla su concepción de gobierno y de estructura de poder, está determinado por dos grandes sistemas políticos: de Locke toma la concepción de legitimación social y de Montesquieu la teoría de los poderes limitados, que referida desde la lectura de Hegel con anterioridad.

La legitimidad del gobierno se da como producto de una cierta representación del contrato entre la población civil, el Estado y los diferentes grupos del conjunto de la población. Así mismo, la soberanía limitada, la defensa al derecho de la propiedad y la explicación de la conducta humana.

En cuanto a la división de poderes, su ruta hermenéutica proviene de Montesquieu con el planteamiento de una trilogía, sin embargo, en el cuerpo de nuestra investigación apostamos por la ruta de Hegel, que a nuestro juicio es mas completa.

Desde el punto de vista de Mora, el gobierno adquiere representatividad sí y solo sí, a partir de la libertad y la República; de donde, se crea un gobierno legal, un gobierno legítimo que hace coincidir la libertad de la población con los objetivos del proyecto.

El criterio de regulación del poder al interior del Estado, se ubica en la delimitación de poderes, regulación que atiende tres dimensiones: pueblo, gobierno, leyes.

Como se evidencia, la preocupación es política, ambiente social que propone la construcción de un Edo. – Nación; la dimensión natural no ha entrado aún en escena; la naturaleza se asume como medio proveedor.

1.4.2.2 Lucas Alamán: La ruta de un Estado regulador

En torno a Lucas Alamán se han vertido una serie de juicios que incluso lo han considerado como personaje fuera de su tiempo, visionario que no corresponde a su época, acusaciones que van desde cangrejo hasta colonialista,

No es posible resumir en unas cuantas líneas, por sintéticas que estas sean su obra. En tal sentido, nos limitaremos a enunciar las grandes tendencias de su pensamiento político.

Como señala el Dr. Pérez Cortes, “Lucas Alamán es uno de los autores malditos del siglo XIX mexicano, [...] su obra ha sido condenada, sin conocimiento de causa [...] por un partido dirigente que encuentra su legitimación en la trayectoria opuesta” [Pérez Cortes. :41]

A los ojos de Alamán la independencia fue ciertamente un movimiento justificable, aunque todos y cada uno de sus propósitos pudieron tal vez ser alcanzados de diferente manera. Sus resultados fueron perjudiciales, incoherentes y contradictorios.

Revolución vandálica que alteró los principios de tranquilidad y orden de la Colonia y, sin embargo, logró establecer la independencia, dando fin a gobiernos autocráticos.

La independencia como tal no es en sí negativa, pero su utilización política a favor de unos cuantos carece de sentido; grupos nefastos para el desarrollo, facciones que se convirtieron en células de poder [Castro Rico, J. Tesis de Filosofía., p.82]. Facciones que relajan la administración, rompen la unidad y destruyen la armonía económica social.

Las facciones son la causa principal del reino del orden irracional. Detrás de ellas se hallan intereses económicos y políticos de cuerpos o grupos, conspiraciones e intrigas contra la unidad nacional.

El sistema de elecciones o lo que es lo mismo “el engaño electoral” manipulado, es la amenaza del orden político. Su característica fundamental es el desorden, táctica y estrategia que han permitido manejar la voluntad popular, desmovilizar la organización y generar la apatía hacia la política.

Para Alamán, la paz es una condición elemental para toda organización social; sin la paz y la confianza, no puede haber nación. Paz, orden y tranquilidad son la divisa del pensamiento de Alamán; condiciones para el establecimiento de gobiernos justos y razonables.

En lo económico, se pronuncia por un Estado liberal tradicionalista, que intenta llevar su política al justo medio, en la que los procesos económicos juegan un papel determinante. Su proyecto político y social se caracteriza por el control de un estado regulador.

El argumento de Alamán se basa en la combinación de la “centralización de las estructuras de poder y la gestión planificada de los procesos económicos” [Alamán, L.:348]

Antes de un juego espontáneo de las leyes del mercado, se requiere - nos dice- un cierto tipo de estructura de poder y, de relaciones políticas, que den sentido único al desarrollo económico de la Nación. [Castro Rico, J.:84]

El orden social es concebido a partir de un plan económico general de desarrollo, que exige la presencia cada vez más cerrada y monolítica de los poderes oficiales. Este sistema en su conjunto, debe estar sometido a la planeación y a la gestión cada vez más centralizada por parte del Estado Interventor.

Los principios de la Nación se hallan entonces en las ideas de:

- Intervencionismo Económico.
- Planificación general.
- Regulación de relaciones sociales.

Paralelamente se proponen los siguientes objetivos:

- Una economía altamente centralizada.
- Intervención económica del Estado.
- Regulación política y social directa.

En torno a las ideas económicas se propone:

- La defensa de la propiedad privada, como punto de partida para la organización más justa de las relaciones entre los hombres.
- Desarrollo de la industria y modernización económica del país como estrategia más importante de la nación independiente.

En el terreno político, el pensamiento de Alamán propone la creación de un orden que sustituya las facciones, a través de una centralización profunda de las estructuras del poder (élite gobernante) y la constitución simultánea de una nueva clase dominante, cuyo punto de apoyo sea el control de los medios de producción.

La divisa política de Alamán se basa en la fuerza, las relaciones de poder, la negociación interesada, el equilibrio impuesto por la autoridad, la codificación de intereses económicos y sociales, la violencia mediatizada. En fin un sistema centralizado caracterizado por la presencia de un poder que pudiera encarnar en un soberano.

Lo que separa a Mora de Alamán es ante todo, su posición tendencial con respecto al liberalismo; ya que Mora propone una democracia, en tanto, Alamán se resuelve por un centralismo. El movimiento de Independencia significó para Mora una verdadera ruptura, Alamán la concibe como una transformación relativa de estructuras, por ello, habla de continuidad; Mora propone un orden social basado en el funcionamiento espontáneo de las leyes del mercado y ante esto, Alamán propone un orden económico y social dirigido por el soberano, colocado por encima de la sociedad en su conjunto; El nuevo orden social de Mora debe tener como fundamento, la defensa inmediata del interés individual, en Alamán tiende a imponerse el interés colectivo por encima del interés particular; El mercado autorregulado de Mora es distinto a la economía planificada de Alamán.

Proyectos que pareciera que siguen abiertos al debate y, que perciben en forma diferencial al Estado, nutridas del mismo río conceptual liberal

Europea; acaso, como introyección doctrinal en el caso de Mora y, como visión pragmática en el caso de Alamán.

Proyectos que merecen atención al menos como dato curioso en la confrontación con las políticas económicas actuales y, ante el enfoque neoliberal; evento globalizador que desde algunos autores inició en el siglo XVII, bajo la misma lógica filosófica política que estamos revisando .

1.4.3. La Otra Conquista o dónde quedo la indianidad

De hecho, una constante filosófica occidental, se refiere al olvido sobre los otros, los marginados, los conquistados. Desmemoria que se entiende gracias a un *proceso de aculturación*, negar la palabra, negar el pensamiento, negar la voz, negar incluso su existencia.

México en entre otros tantos países colonizados, conquistados, mantiene en el olvido a su aborígenes, a sus propietarios originales, a sus ancestros, a sus indios y a su concepción del medio, el respeto por la naturaleza; el quehacer productivo sin daño radical al ambiente; apostando por supuesto, a un juego globalizador de occidente, que ha culminado, en la intromisión interesada, por parecernos cada vez más y más a ellos. Ya que ellos, son el modelo.

Así lo muestran, nuestro lenguaje, nuestras prendas de vestir, nuestros hábitos, nuestras “*nuevas*” costumbres. El goce del arte, de la voz de lo bello, del sentimiento ocultado, de las ganas de ser como los otros, aquellos que son, y no, apostar a la metáfora de seguir no-siendo.

Sin lugar a dudas, estamos apelando a un problema filosófico en términos ontológicos, ¿ qué somos ?; respuestas en la lógica de la reducción al absurdo; no somos aquellos y como deseamos serlo.

Ser y No-ser ontológico, matices antropológicos que testimonian la diferencia; ya Bartolomé de las Casas señalaba, allá en el sureste, donde la explotación agravada ofendía los ojos de Dios; allá donde Canek ansiaba tener libertad.

Allá donde la independencia y la revolución de 1910 nunca llegaron, e incluso podríamos ser más duros en nuestros juicios, ya que la reivindicación social de los fenómenos revolucionarios olvidaron a las indígenas

La otra conquista tiene que ver con la forma ideológica en que continuamos no-siendo, copiando el estereotipo de los que ya son, del que nació siendo... del que posee la voz, el lenguaje y la razón; porque para ellos, somos los sin voz, los silentes, los sin rostro, los sin pasado, los sin historia; emigrantes perpetuos en búsqueda de no sé qué, pero siempre en búsqueda.

Somos acaso, la esperanza del viejo mundo en la voz de Vasconcelos, una esperanza esperanzadora, llena de olvidos, ansiosa de recuerdos; amnesia colectiva que Fanon desde otro ámbito igualmente vergonzante, describió en *Los condenados de la tierra*, la voz de Don Goyo enfurecido, una voz que lanza recuerdos en cada bocanada, quizá el grito de la Selva Lacandona...

La voz de aquellos, que ya no quieren seguir viviendo en las sombras, de aquellos que sobreviven y, en su resistencia dan testimonio de la miseria, del hambre, de la desigualdad, de los males de la tierra; del paraíso perdido y de este infierno encontrado (México) "que se halla tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos de América", como un recuerdo a Don Porfirio.

Los indígenas representan la omisión permanente en el discurso filosófico político, ocasionalmente se les cita en términos de folklore; acaso haciendo un parangón entre los quehaceres de los *tlamatinimis* y de los filósofos griegos, buscadores de saber; reduccionismo a la dimensión mitológica, que Don Miguel León Portilla nos obsequia, en *La filosofía Nahuatl* y que Leopoldo Zea trabaja en términos de pregunta en *La Filosofía Americana como filosofía sin más*.

Somos las manchas indelebles de aguatillo del jaguar del sureste, las plumas languidecidas del águila rampante; somos lo que Revueltas repitió apasionado en *El luto humano*, lágrimas de aguardiente bebidas de un solo trago, somos y no somos. *Laberinto de la soledad* que un Octavio Paz luchador, escribiera y, que un Paz cansado, cooptado, negará como esperanza indígena.

Somos el encuentro cultural de dos mundos que O'Gorman vislumbrara, la voz lacerante de Siqueiros; somos los ojos de Zapata enfurecido de Arnold Berklin; somos la pregunta infinita de Sor Juana, somos la caricia amorosa de Sabines; somos el peyote ritualístico de *Don Juan*, el cansancio

acumulado de María Sabina, los surcos de su piel, su vejes, su saber y simplemente no-somos.

En este sentido en Hispanoamérica, la filosofía se ha dirimido entre un quehacer académico y un quehacer asistemático; dilema entre *modus tollendo tollens* o *modus ponendo ponens*, expresiones silogísticas que afirman afirmando o niegan negando.

La filosofía académica hispanoamericana inicia según Augusto Salazar Bondy [Cfr. ¿ Existe un filosofía de nuestra América ?, S...XXI, Núm. 22] con los *hombres de ultramar* en el siglo XVI, alejada de mitos y leyendas tradicionales, negando lo que Miguel León Portilla consideró como *La Filosofía Náhuatl*, filosofía precolombina.

Para Bondy la introducción de las corrientes predominantes de España en la conquista, respondieron al marco político eclesiástico; cuya finalidad principal era formar súbditos en el Nuevo Mundo, con ideas y valores sancionados por el Estado y la Iglesia.

“La primera filosofía, [...] como primer modo de pensar en plan teórico universal, [es] un sistema de ideas que responde a las motivaciones [...] del poder espiritual de la península” [Salazar Bondy, A. (1968):15] Filosofía Escolástica en su tardía versión española.

Esta filosofía se caracteriza por ser ante todo, un pensamiento conservador y antimoderno, en el cual, por supuesto, los indígenas no ocupan más terreno que el de “súbditos de España”, objetos que la naturaleza nos obsequia, objeto-medio para la producción.

El despertar crítico, se dio en la clase media, clase emergente representada por los criollos, que buscó su beneficio grupal si no es que personal, a partir de la ideología ilustrada europea, especialmente francesa, cuya constante era la negación ontológica de las castas inferiores.

Elemento aparte representa el credo positivista, que se adoptó de diversas formas en nuestro continente; en México se usó como ideología pragmática para justificar el dominio intelectual por parte de unos cuantos: los científicos.

En lo sustantivo, estableció la consolidación del capitalismo financiero en nuestro ámbito. Positivismo contemplado como filosofía menor, que solo

sirvió como herramienta ideológica para la justificación de la paideia nacional, nunca como elemento estructural de la politeia.

Quizá haya sido el siglo XVIII, el más fecundo con respecto a la difusión de la filosofía natural y a partir de ella, el debate político, acerca de la emancipación de las colonias, consideración que guardo las siguientes características:

- Vinculación acentuada con las ciencias sociales
- Creciente acercamiento de las ciencias naturales y matemáticas (lógica y epistemología)
- Vinculación de la filosofía con otras formas del pensamiento

De hecho, allende los mares, hemos recibido la indumentaria para hacer filosofía, sin embargo, ésta se sigue consumiendo como un artículo importado, que no ha alcanzado a vislumbrar en su reflexión, la existencia indígena, con fines su emancipación política .

Lo indio, la indianidad, son olvidos ideológicos, no hay lugar par ellos en la modernidad, acaso resultan una molestia permanente y prescindible, ya que hay que educarlos y para qué educar a “sujetos” sin alma, sin razón, seres perezosos que “cuando se les da la mano, se toman el pie”, filosofía popular que nos dice en buena medida mucho de cómo los vemos, de cuál es nuestra mirada y nuestra lectura con respecto a su existencia.

Fenómenos que ocurren en nuestra realidad, entes que se muestran y que en otras latitudes fueron exterminados por no ser convenientes; negándoles en su ser cualquier vestigio de valores.

Bacon en alguna parte de su filosofar, supuso que la sonrisa, la risa, indicaba un vestigio humano; construyendo su silogismo, les concedió crédito de humanidad, de igualdad, de derecho sobre sus tierras, sobre sus haceres ancestrales, *se ríen, luego entonces son humanos*, por tanto, debemos restituirles sus propiedades, sus derechos.

Son múltiples los intentos por concederles existencialidad, seres-ahí, seres-en-sí y seres-para-sí, seres concientes, acaso una rama del pueblo extraviado de Israel; seres adámicos, que en su ingenuidad hay que adoctrinar, darles la luz de la religión ó la luz de la razón política.

Alumbramiento racional en la igualdad política o iluminación religiosa en la perpetuación de su ser como menores de edad; como cautivos de la

eclessia, de su inocencia eterna, de su uso, de su persona como mano de obra, de su ser como persona humana, como *homo faber*, en su ser potencial como “hominodos economicus”.

Para la modernidad la única posibilidad de su existencia se da a partir, de su inclusión en el mundo de la exclusión; del absurdo del absurdo, negarse para ser, negarse para existir; olvidar su pasado y asumir un futuro incierto, un futuro trampeado, lleno de vericuetos y negaciones.

Negar su lengua, sus raíces, arrancarlas de tajo, porque en la modernidad ser indio, ser indígena, supone un problema, equivale coloquialmente a no ser humano, a no ser hombre, a no ser un ser un igual; a ser diferente, la ecuación es simple, indio igual a bestia; bestia igual a ser sin conciencia, ser sin conciencia igual a incauto, incauto significa ser cautivo de la mente, cautivos eternos.

Desde la Independencia, formalmente, el indígena fue incorporado a la Nación, pacto de sujeción que firmaron sin pactarlo, sin preguntar su parecer, mundo de las representaciones que nunca lo han representando. Asunto moral que niega la posibilidad ética.

Si la misión del Derecho es la realización de la justicia, todo precepto jurídico debe tener contenido moral, en cuanto a valor social, en cuanto pertenece al campo de la ética.

Es aquí precisamente, donde la formalidad tuerce la regla, ya que el indígena, es moralmente igual al no indígena, es un ciudadano común, con igualdad de derechos y obligaciones, sin embargo, la igualdad en la desigualdad equivale a desigualdad, ya que este derecho, pertenece a aquellos que le niegan sus derechos.

Ciertamente los criterios entre Derecho y Moral suponen estatutos epistemológicos diferenciales, que distinguen su campo de competencia, así entonces:

La Moral supone:

Interioridad
Incoercibilidad
Unilateralidad
Autonomía

El Derecho supone:

Exterioridad
Coercibilidad
Bilateralidad
Heteronomía

El Derecho basa su cumplimiento en la norma jurídica, en el orden social, en la intención; pero se olvida de la realidad concreta, donde la norma aparenta ser una ley muerta, constitución de papel.

En los cambios efectuados por la historia de la humanidad, dichos cambios los ha provocado el hombre mismo, cambio cultural, cambio de civilización, cambio de época, influidos por el respeto al derecho del otro. Sin embargo, no ha sido así, con los vencidos; los vencedores han impuesto su punto de vista, la historia ha sido la historia de los vencedores.

En el caso de los indígenas, de los marginados, éstos han sufrido las consecuencias de los factores ideológicos, de la influencia cultural de los países vencedores, de los proyectos de aculturación, del desfase tecnológico, de los factores económicos del grupo social en el poder, etc.

Aunque históricamente los indígenas han gozado de derechos igualitarios, en la práctica, éstos se han convertido en nada. Lo que le ha ofrecido occidente por vía de los Estado-Nación es la nada como proyecto vida, una nada xenofóbica.

Formalmente la Constitución de 1857, incluía un capítulo relativo a los derechos del hombre y, estructuraba a la nación como República, federal, democrática y representativa. Constitución de carácter individualista bajo la divisa de profundas desigualdades, que no se subsanaron, sino por el contrario aumentaron. La fórmula era el individuo solo frente al Estado.

La transformación constitucional del siglo XX, expresada en la Carta Magna de 1917, obedeció al descontento, la miseria y la desesperación del pueblo; recogiendo sus *derechos individuales* y añadiendo los *derechos sociales*.

Los derechos individuales, protegen al hombre en cuanto es persona y frente al poder público, los derechos sociales, lo protegen al formar parte del núcleo débil frente a quienes son más poderosos.

Pero a pesar de ello, pareciera que en el caso de los indígenas, las constituciones son letra muerta, letra escrita pero muy bien guardada.

La otra conquista, se refiere a deudas históricas que en caso particular de México, han quedado pendientes; acaso, reconocer ontológicamente al indio como un igual; legislar en términos de inclusión y no de

exclusión, como se viene haciendo; reconocer los derechos a sus territorios, a sus usos y a costumbres, a sus culturas, que ancestralmente les han heredado sus antepasados; trabajar en el terreno ético-moral de la “persona humana”, como herencia cultural en la diversidad de la Nación, en esto que se ha dado por llamar México.

Capítulo II

De la Ecología a la Educación Ambiental

“La tierra para las comunidades indígenas no sólo es un asunto de productividad y competitividad : es la razón esencial de su conocimiento de vida, es el suelo que las ata a la vida, que las une al mundo invisible y al mundo visible, que los une con la comunidad ancestral de hombres y dioses, que contiene la raíz de los valores éticos, económicos, familiares ; que es el soporte de su cultura.”

Carlos Montemayor

Capítulo II

De la Ecología a la Educación Ambiental

La historiogénesis del ambientalismo tiene, sin lugar a dudas, una constitución sumamente interesante, va de la conciencia sobre el medio ambiente en razón a su agotamiento; hasta la crisis del modelo que la ha llevado a una situación límite. Es por ello, que en este apartado abordaremos su devenir, iniciando con el estudio de la ecología, su relación con otras ciencias hasta la construcción de la Educación Ambiental en sus diferentes ámbitos.

2.1 De la Ecología

La palabra *ecología* tiene su origen en los términos griegos *oikos* que significa casa y *logos*, que se refiere al tratamiento o estudio de algo. De hecho, cuando se emite una reflexión sobre la casa, la morada, la vivienda, el medio ambiente en el que se vive, se apuesta inevitablemente a dar cuenta de aquello de que nos damos cuenta; interpretar el lugar en donde vivimos, pasar de un plano del ser en su estar, a un plano del ser en sus existir; hacer conciencia de aquello en donde nos encontramos.

Así el estudio de la casa ambiental comprende todos los organismos que en ella viven con todos los procesos funcionales que la hacen habitable. Luego entonces, la *ecología* es el estudio de la “vida en casa”, con particular hincapié en “*la totalidad o patrón de relaciones entre los organismos y su ambiente*”

En el mismo sentido se afirma que “... la ecología tuvo importancia práctica desde el origen de la humanidad... para sobrevivir en la sociedad primitiva, todos los individuos necesitaron conocer su ambiente; [...] las fuerzas de la naturaleza, las plantas y los animales que nos rodean...” (Gallopín. 1998:1)

De hecho, el *mito* aparece como una conciencia del hombre como un hacer pre-científico del medio, en calidad de interpretación sobre su ambiente; a este respecto, los filósofos han contribuido para entender la relación hombre-mundo; misma que ha caminado desde cosmogonías hasta cosmologías. Ya los presocráticos afirmaban que el principio del mundo se hallaba en un *arge* o *arche*, base fundamental de la vida, del ser y del no ser, elemento esencial del medio y de su sentido.

Pues bien, la ecología tiene que ver con los esfuerzos civilizatorios por modificar el medio, y de hecho, sólo el hombre es capaz conscientemente de perfilar el tipo de casa, transformando el entorno de acuerdo a sus necesidades; logros tecnológicos que en el afán de subsistir han ocasionado una continua degradación del mismo, llevándolo hasta el extremo de ponerlo en crisis.

Desde esta óptica, la humanidad ha colocado al medio ambiente como a un instrumento para saciar necesidades, cultura antropocéntrica que ha vaciado de valor al mundo, contemplándolo exclusivamente como mercancía, como “cosa” que atiende a nuestras necesidades; “...los sistemas económicos de todas las ideologías políticas fomentan la apreciación de las cosas que construye el hombre para satisfacer principalmente al individuo, pero conceden poca importancia a los bienes y servicios de la naturaleza que benefician a todos como sociedad...” (Ibidem.:2)

La gran paradoja es que las naciones industrializadas han tenido éxito gracias al desacoplamiento temporal de la humanidad y la naturaleza, lo que se logró a través de la explotación de los combustibles fósiles, que se están agotando con rapidez. Sin embargo, la civilización sigue dependiendo del medio natural, no sólo por su necesidad de energía y materiales, sino por ciertos procesos vitales, como los del aire y el agua.

La ciencia ecológica ha tenido un desarrollo gradual, espasmódico quizá, ya desde la antigua Grecia, Hipócrates y Aristóteles se refieren a ella. No obstante, se considera al biólogo Ernst Haeckel (1869) como al gran precursor del renacimiento biológico de esta disciplina, misma que reconoce su campo científico en 1900, pero sólo en las últimas tres décadas del siglo veinte, esta palabra se incorporó al vocabulario general, refiriendo en principio a una ecología animal y una ecología vegetal.

En la actualidad, la ecología representa una preocupación por la relación del hombre con la naturaleza, se refiere particularmente a la depredación irracional que el hombre hace del medio ambiente e incluso, que se registra como el impacto ambiental que el hombre, en calidad de daño, ejerce sobre la tierra. Pensando que el planeta puede ser visto como un organismo viviente que se encuentra enfermo a causa de una epidemia: el hombre.

Pero vayamos por partes, ciertamente el hombre se ha reproducido en forma exponencial en el último siglo, su presencia ha cambiado el rostro del planeta, aguas, tierras y aire entre otros, han sido víctimas de su presencia, de la idea por sentirse poseedor ante la natura, ante esto que ha sido puesto exactamente a su alcance, a su medida.

El medio ambiente, es sin lugar a dudas desde la óptica del hombre occidental una cosa manipulable, transformable, productor de satisfactores que le dan confort y le producen una vida más placentera; como si el fin último de la vida, de la humanidad se situase en el placer, postura hedónica que supone un tipo de conciencia de sí.

Lo que no se dice, es que este producir, este transformar permanente de la humanidad, ha llevado al mundo a un *equilibrio roto*, a una situación que al parecer la propia naturaleza ya no puede nivelar, subsanar, restituir; y hace falta, la intervención racional del hombre en pro de la naturaleza, del equilibrio ecológico, que ella demanda, medidas inteligentes para preservar y mejorar la calidad del ambiente, una relación tecnológica armónica con la naturaleza.

Todo esto contribuyó a un movimiento mundial de *concienciación ambiental* que estalló en la década de los setentas, misma que arrojó el comienzo de temas como la contaminación, crecimiento de poblaciones, consumo de alimentos, gasto indiscriminado de energía; en fin, la irrupción de los ecólogos en la vida cotidiana, en el sentir a flor de piel, la preocupación por los males de la tierra, en y en pro de una conciencia planetaria.

Ciertamente los ecólogos formaban parte de los departamentos de biología de diversas universidades, sin embargo, no debe perderse de vista que dicha disciplina se instrumenta como un quehacer integrador de los procesos físicos y biológicos, un quehacer que funciona como bisagra entre la conciencia natural y la conciencia social; un discurso puente entre las ciencias naturales y las ciencias sociales.

Este proceso es conceptualizado como un principio de propiedad emergente, organización jerárquica que permite realizar constructos epistémicos que van de un *isoformismo biológico* a una racionalidad alterna, a una *filosofía ambiental* o ética sobre el ambiente.

Discurso límite que nos lleva necesariamente a escalar conceptos, hacer de la idea básica de corte ecológico, una construcción de tipo filosófico, es decir, el campo disciplinario de la ecología se agota en un discurso biologicista, en tanto, esta nueva racionalidad ambiental, nos permite una mirada en horizonte, dando cumplimiento a un postulado axiomático filosófico; de visión en horizonte.

Si bien, es cierto, como afirma Gallopín, que los conceptos ecológicos nos ayudan a comprender el fenómeno, éstos no se reducen, ni se pueden reducir a una fragmentación teórica; el quehacer ecológico se presenta como una reflexión merológica, en tanto, el ambientalismo va surgiendo como una posición holológica.

Desde Kosik (1967) podríamos situar el debate entre un quehacer que se queda en la *pseudoconcreción* y una reflexión que apuesta a la *concreción* de la realidad ambiental; no a un materialismo mecánico, que suma fenómeno más nómeno, sino, a una versión de la realidad que tiene que ver con un modelo de mirada, una racionalidad alterna en permanente construcción y que apuesta a la totalidad.

De esta forma se abre una brecha alterna, que si bien se ha jugado como ética ecológica, supone un constructo más complejo, estamos pensando en una filosofía ambiental; entendiendo a la *filosofía como una racionalidad sobre la realidad, una mirada sobre el mundo*, vamos, una cosmovisión como afirma la tradición de la filosofía alemana, un quehacer ambientalista.

2.1.1. Historiogénesis de la ecología

La ecología como quehacer científico, de hecho, se mantuvo como un tema reservado a un pequeño número de especialistas, mismo, que pasó de ser una preocupación original sobre el contexto, a una reflexión sobre la modificación sustancial del estado natural de las cosas. Es decir, inició como un asunto estrictamente biológico, pero en su proceder, surgió la necesidad de alcanzar tintes éticos, políticos, filosóficos y teológicos.

Como ya mencionamos, la palabra *ecología* aparece por primera vez en el año de 1866, en una nota a pie de página en la obra *Generelle Morphologie del Organismen* de Ernst Haeckel, sustituyendo a la palabra *biología*. Este neologismo formado por dos raíces griegas *oikos* y *logos*, significa literalmente “ciencia del hábitat”, “ciencia de la casa”; y es definida por este autor, como *la ciencia de las relaciones del organismo con el medio*, que comprende, en sentido amplio todas las condiciones de su existencia.

En términos gnoseológicos Hackel dio nombre a una disciplina aún sin formar, pero cuyo objeto epistémico (las relaciones sobre el ser vivo con su medio) se trabajaban desde un enfoque naturalista:

- En 1885, el término aparece en el subtítulo de un tratado de geobotánica (H. Reiter, *Die Konsolidation de Physiognomik als Versuch einer Oekologie der Gewaechse*)
- En 1895 la palabra ecología aparece en un título de libro de geobotánica (Eugene Warming, *Plantensamfund, Gundtræk af Okologiske palntegeografie*)

Así la ecología ha nacido como una rama de la biología, pero sus preocupaciones son meramente descriptivas, su ámbito epistémico sólo aborda el fundamento distributivo de las especies vegetales; tratamiento que aborda cómo los organismos vivos se insertan en el mundo real.

De hecho el trabajo de Warming funciona como un criterio que va a provocar al interior de la biología una revisión de numerosos conceptos de base y la búsqueda de nuevos métodos, contribuyendo a la articulación de ecología y de unidades de enseñanza de esta nueva disciplina.

- En 1898 A.F.W. Schimper en su obra *Pflanzengeographie auf physiologischer Grundlage* estudia la influencia del medio, en el plano fisiológico sobre los órganos de las plantas.
- Conway MacMillan en 1897 en su obra *Observations on the distribution of plants alongshore of Lake of the Woods* logra pasar de una ecología clásica a lo que él denomina “ecología económica”, es decir, las adaptaciones en relación con el estudio de los intereses humanos.
- En 1899 H.Ch. Cowles en *The ecological relations of the vegetation on the sand dunes of Lake Michigan* insiste en el factor de humedad como agente modificador en la vegetación.

- En 1905 F.E.Clements en la obra *Research methods in ecology* elabora un compendio teórico de la historia de la ecología y la repercusión de los factores en el medio sobre la vegetación, los animales y sobre el conjunto de los seres vivos.

Hasta este momento, se ha trabajado de una *ecología vegetal* a una *ecología animal*, ambas abordan las sucesiones bióticas, reflexión gnoseológica que toma como objeto de estudio el campo de *ecología aplicada*, pero con la mirada puesta en la necesidad urgente por la constitución de una *ecología descriptiva*.

- En 1935 A. G. Tansley crea el concepto de *ecosistema* en el que integra en un sistema único los factores abióticos del medio y la biocenosis; así como la palabra *sistema* referida a un conjunto de elementos diversos que actúan unos sobre otros.
- En 1941, R Linderman introduce la noción de organismo autótrofo que describe los diferentes niveles tróficos; concepto fundamental en ecología ya que da la explicación de la dinámica de la energía en transferencia y transformación de ésta.
- En 1950 en París se da el Primer Encuentro Internacional consagrado al estudio de la ecología, centrado en la *biocenótica*
- En 1953, E. P. Odum y H. T. Odum en su libro *Fundamentals of Ecology*, utilizaron por primera vez el lenguaje de la termodinámica para describir las características de los ecosistemas, afirmando que los organismos vivos, los ecosistemas y la biosfera entera poseen la propiedad termodinámica esencial de ser capaces de crear y mantener un estado de orden interno o de baja entropía, lo que los acerca a una postura de modelización de la ecología.

Nos encontramos ante la convergencia, de un enfoque que intenta integrar dos lógicas gnoseológicas:

- Por un lado, el desarrollo de una disciplina que intenta *integrar a la totalidad*.

- Por otro, un objeto de estudio que, en el transcurso de la historia, llevará a los ecólogos a dejar la naturaleza como medio del que el ser humano está ausente.

Es aquí, donde la conjunción naturaleza y sociedad se presentan como punto de unión para el surgimiento de la *ecología humana*, pero baste decir, que dicho tratamiento enfrentará una serie de cuestionamientos:

- ❑ Todo pensamiento que englobe la totalidad de las interrelaciones de la naturaleza y la sociedad está enmarcado por la huella de las tradiciones filosóficas, científicas, políticas y religiosas.
- ❑ Parafraseando a C. Marx; los ecólogos, se ha conformado con interpretar al mundo y lo que se requiere es transformarlo.
- ❑ La acción del hombre sobre el medio ambiente exige una ética ecológica, misma que dé testimonio de su capacidad técnica y moral, rubro que funda y fundamenta una Filosofía de la Ciencia, una Filosofía de la Praxis y/o una Filosofía Ambiental
- ❑ Los paradigmas explicativos sobre el hombre hasta este momento construyen un dilema donde: O el ser humano se destruye transformado al medio o el ser humano se construye transformando al medio.
- ❑ El quehacer humano por medio de la ciencia y la técnica ha modificado en grado extremo al medio ambiente, de tal suerte que las bondades de la tecnología han llevado a un quiebre al equilibrio ecológico; donde la categoría *trabajo* ha enajenado a la naturaleza, pero también al propio hombre.
- ❑ Una identidad ontológica entre los objetos que se ponen en relación y el deslizamiento epistemológico de los mismos, suponen la necesidad de una ecología humana, que en su quehacer funden, un ecologismo social de la preocupación por la naturaleza, así como una reflexión sobre la naturaleza del ser humano en, con y para su ambiente.
- ❑ La nostalgia por la alianza mítica con la naturaleza, conlleva prácticamente a la sacralización del orden natural; mismo, que se ve reflejado en un anti - productivismo.
- ❑ Se hace necesaria una gestión racional e inteligente ante los problemas que el progreso ha implantado en el todo.

2.2. Hacia el ambientalismo

El ecologismo nace ante la necesidad de conservar el mundo, cuidar la casa que ya apuntamos en el apartado próximo pasado; sin embargo, esta urgencia límite, nos lleva necesariamente a la consideración de que el quehacer del hombre, el hacer humano daña o ha dañado irresponsablemente al ambiente.

En tal sentido, la consideración del hombre como el ser de la racionalidad, describe una acción irresponsable; irracionalidad de sus actos al destruir el entorno. Estamos afirmando en forma lateral, que este ser del hombre, el ser de la conciencia, realiza actos que destruyen el ser del mundo, el ser de la naturaleza; pero vayamos paso a paso, a explicar cómo se da tal acción, cuáles son los vínculos que el hombre en su hacer no planea, no anticipa, no calcula.

El hombre ha sido descrito como el ser de la razón (baste recordar el capítulo precedente, en particular la idea del *zón politikon*), pero qué encierra tal afirmación; en términos filosóficos nos estamos refiriendo a una forma del ser; ser de la acción, un ser de la posibilidad, un ser que en su hacer se hace (siguiendo la vieja ruta aristotélica) pero que al mismo tiempo hace al mundo, lo crea a imagen y semejanza de como fue creado, de cómo la naturaleza se materializó en su ser, en el ser más evolucionado o acaso en el ser arrojado, lanzado a este mundo; mundo puesto a su alcance, a su medida y, que con su logos, con su palabra, con su razón organiza paso a paso, porque con su lenguaje ordena este caos, llamado mundo.

Pues bien, en la acción del lenguaje organiza este desorden, desacraliza a este ente-naturaleza y se coloca como el ser de la acción, ejercicio óntico que da a su ser, la calidad de ser y a lo otro, lo que está allende, le llama ente; le designa un lugar en el mundo; pero un lugar descentrado, ya que el mundo esta puesto y es a nuestra medida (*rezaban los sofistas*). En esta acción de nombrar, lo otro, el otro, se convierte en una cosa; la cosa, y la naturaleza se presenta como un hallazgo en este sentido.

La naturaleza no es, sino a partir de mí, de mi ser, de mi acción humana; en tal sentido, es un satisfactor para nuestras necesidades como grupo, para mis urgencias como individuo. De esta forma la naturaleza, el medio ambiente, es sólo un medio para cumplir mis metas; visión egocéntrica de la naturaleza.

La manipulación humana del ambiente, propone entonces un proceder que da sentido y calidad a sus producciones (léase como *areté*), en tanto, lo dado por sí mismo, no tiene criterio de calidad; el goce estético de la naturaleza es creado por el observador y no por la cosa en sí, que estamos observando; de hecho la lectura de la naturaleza es vista como algo que ha de transformarse, ya sea en término poiéticos o praxeológicos, ya sea por razón o por acción.

Estamos ante una construcción del mundo artificial; misma, que pasa por un proceso de reflexión filosófica o teorización sobre el ambiente natural y el ambiente artificial; a este último, le llamamos cultura y descarna la valía de lo otro, la naturaleza virgen; acaso bajo la idea de darle un sentido a eso que tiene en sí mismo un sin-sentido. Vista así, la naturaleza esta ahí para ser usada, para darle sentido óntico, para con ella, hacer la casa del hombre.

En este recorrido, la ecología se presenta como un quehacer de conciencia, destruir el medio en el nombre de la civilización; apostar el esfuerzo humano a través de la técnica y, con ello hacer un mundo habitable; como si el mundo, en sí mismo no fuese habitable; donde la categoría confort día a día se hace más y más necesaria.

Pero qué camino toma la reflexión ecológica para convertirse en el ojo del huracán en las últimas décadas del siglo XX. De hecho, el proceder humano con respecto al ambiente, requiere de una postura ética; eticidad sobre los valores que asumimos en el camino, devenir axiológico que exige niveles de responsabilidad situados en un *ethos*.

A este respecto Kai Curry-Lindhat nos dice "...El hombre ha ocasionado una crisis de la Tierra al destruir los ambientes vivos. Esta crisis no sólo afecta al aire, al agua, al suelo, a las plantas y a los animales, sino también al hombre mismo. Resulta una paradoja que la especie más inteligente del mundo se comporte a menudo como la más necia. Ninguna especie, excepto el hombre y sus animales domésticos, destruye el ambiente del que depende." (Conservación for survival, 1972, :5)

Dicho de otro modo, el asunto ecológico va más allá de una consecuencia biologicista, el debate rebasa con mucho la visión unidimensional de la biología o de la economía; el estatuto epistemológico nos lleva a la necesidad de trabajar en forma multidisciplinaria las consecuencias del proceder humano, ya que como afirma "...la manipulación humana de los ambientes casi siempre

ocasiona empobrecimiento de los habitats y de las especies. Esto a su vez, hace empeorar la calidad ambiental.” (Curry-Linhat 1972:5), luego entonces, la conservación de la naturaleza rebasa una doctrina o una ideología y exige un tratamiento más complejo, al interior del cual la ética ecológica funda un proceder ambiental, caracterizado por ser un conjunto más o menos armonizado de disciplinas que atienden el proceder del hombre con respecto al medio ambiente.

Como ya se ha mencionado, la relación del hombre con el medio no puede seguir escapando a la resistencia ambiental, sin recibir reacciones ecológicas imprevistas, sean éstas en forma de enfermedades, virus, hambre, catástrofes naturales, destrucción de la sociedad o simplemente manifestaciones biológicas de salud ambiental.

La explotación excesiva y ciega y el saqueo de los recursos naturales manifiestan de entrada un analfabetismo ecológico, dando señales de una paradoja, en el sentido de que como especie –el hombre- ejerce un grado alto de dominio en otras especies, pero hasta ahora ha sido incapaz de controlar su propia población, a reserva de su total dependencia con respecto al medio natural (Curry-Linhat 1972 : 324) expresión que a juicio de Malthus llevará a la humanidad a un *quiebre ecológico*, que se resume en una explosión demográfica y falta de recursos alimenticios para mantenerla.

El criterio de desarrollo de los países no está asociado necesariamente a la calidad de vida, como satisfactor último y, sí en cambio, a la idea mecánica, de un consumismo que degrada los recursos naturales y que ha alcanzado tales proporciones que amenaza con convertirse en peligro público.

De hecho, ante esta posibilidad el hombre ha ido aumentando sus conocimientos ecológicos, de los recursos naturales, dando cuenta al mismo tiempo de una obligación moral profunda de aceptar la responsabilidad de las consecuencias de sus acciones; lo que interpretamos como *ética ecológica* y que a su vez demanda un estudio totalizante u holológico, reverso de la medalla de un aspecto estrictamente unidimensional o disciplinario, como apuntara Marcuse.

Es aquí, cuando el *ambientalismo* aparece, una visión multidisciplinaria sobre los problemas del medio, “...inquietudes (que) fueron planteando problemas epistemológicos sobre la articulación de las ciencias

biológicas y las ciencias sociales, cuyo tratamiento era necesario para construir estudios...” (Leff 1986, :9). Problema que va involucrando al hombre en su *irracionalidad productiva* que en su afán de explotación del medio ha llevado al hombre a prácticas productivas sobre la depleción de los recursos naturales.

Desde Leff, el tratamiento ecológico se reduce a un asunto merológico de la realidad, asunto que se ve limitado y exige un tratamiento más amplio, en horizonte; ya que en esta actitud de la relación hombre-medio se inscriben un sin fin de objetos disciplinarios (ética, economía, tecnología, sociología, política, etc.) mismos que intervienen en la fundación del *ambientalismo*.

De entrada, logramos reconocer una racionalidad cultural o cultura hegemónica, misma que desde occidente se ha impuesto hacia el resto del mundo; visión occidental sobre la productividad y/o producción de la naturaleza.

Recordemos, que ya desde los griegos la relación hombre-naturaleza significó el nacimiento de *arte o areté*, en la búsqueda por la virtud de la forma, del límite de expresión espiritual del hombre sobre la naturaleza; pero también significó *trabajo*, técnica aplicada en la modificación del medio para hacer más habitable esto en donde habitamos.

A este respecto Leff, identifica una postura económica o economicista en una racionalidad ecotecnológica para el desarrollo de las fuerzas productivas y los procesos de trabajo, que postula la integración de tres niveles de productividad:

- *Productividad ecológica* fundada en las estructuras del ecosistema, a partir de la conversión de energía solar en biomasa.
- *Productividad tecnológica* fundada en la transformación ecológicamente racional de los ecosistemas, orientada hacia un proceso de regeneración selectiva de comunidades bióticas.
- *Productividad cultural* proveniente de la innovación de formas de organización productiva y de los procesos de trabajo concretos de cada comunidad. (Leff. Ob. Cit. :10)

Procesos que en el desarrollo de las fuerzas productivas sirven como estrategia ante la crisis ambiental y de los recursos en un proceso ideológico del pensamiento dialéctico bajo el primado de la praxis humana. Idea que recupera la acción del hombre y su responsabilidad ante su acción, ya sea como:

- *Ponos*
- *Poiesis*
- *Praxis*

No es la intención de este apartado, proceder a una definición específica sobre el ambientalismo, baste mencionar que lo que resulta sumamente interesante, es el carácter peculiar de este proceder, “referencia científica” central que nos lleva a una reflexión filosófica al estilo de Nicolás Sosa (Sosa. 1990)

“Es sorprendente como [...] se pasa, con frecuencia, de definir conceptos como ‘nicho ecológico’, ‘ecosistema’, etc., a afirmaciones que rozan, cuando no tocan de lleno, presupuestos filosóficos sobre el hombre” (Sosa 1990,:23) dando con ello elementos para escalar el concepto de ecología a un concepto ambientalista; de un quehacer biológico a una ética ecológica, que se materializa en una filosofía ambiental

En este mismo sentido Kormondy afirma:

“...El hombre no tiene más privilegio al ‘dominio sobre la tierra’ que cualquier otro ser; el medio ambiente no sólo sirve al hombre, sino que también a otras especies. El ser humano más bien tiene una responsabilidad sobre el medio ambiente muy superior a la de las demás especies, si se puede hablar en tales términos. La responsabilidad del hombre es la de administrador y guardián, basada únicamente en su capacidad de conocimiento, reflexión y predicción” (Kormordy 1975,:237)

De hecho, la ética ecológica y el mismo ambientalismo ponen el acento en el quehacer del hombre, en la posibilidad de dar cuenta de sus actos ante eso que llamamos conciencia; lo verdaderamente interesante del asunto es que desde la mirada cosmogónica, el hombre guarda un lugar central en la reflexión y flexión sobre el universo, sobre el mundo. Siguiendo la tradición cristiana por ejemplo, Adam o el primer hombre, fue dando nombre a los otros, a los seres (actividad poiética) y con ello les fue dando su lugar; asignándoles un sentido en el todo.

Este devenir óntico le dio la posibilidad de ser, el ser de la palabra, el ser de la acción, actitud volitiva que gracias a su libre albedrío sufre y goza de la categoría libertad, pero también como afirma Ortega y Gasset, el hombre es ante todo “su yo y la circunstancia”; y el mundo, es su circunstancia. De hecho, el hombre es un ‘ser-en-sí’ y un ‘ser-para-sí’, en tanto, el mundo es un ‘ser-en-sí’ y un ‘ser-para-otro’ y ese otro, es el hombre. Ni dioses, ni nadie pueden intervenir en el proceso de apropiación del mundo, de su mundo.

Este devenir ontogenético le da al hombre la libertad de hacer, pero en todo acto con libertad, existe irremisiblemente una responsabilidad, y es aquí donde nos situamos, ante la ética ecológica; ante una posibilidad de cosmovisión ambiental, filosofía ambiental “...porque el hombre, en contratarse con el resto de las especies, puede controlar voluntariamente su ambiente, su población, así como su comportamiento, herencia genética y evolución...” (Ibidem.:238)

A este respecto, la *Teología de la Ecología Occidental* afirma:

“La única utopía posible es recordar en principio, aquel tiempo en el que Dios, el hombre y la naturaleza constituían una unidad indisoluble: eran la Trinidad... El hombre [era] la segunda persona de la trinidad, entendía todo este misterio... y tenía opción a la palabra... todo era claro; pero la claridad no separaba la unidad... [...] Fue un salto unidimensional de la conciencia lo que abrió esos boquetes de nada en el ser” (Chacón, 1995,:5)

De lo que estamos hablando es de la *era de la roturación*, de ese momento en que se anuló la Trinidad; “... el diálogo se interrumpió... [...] la técnica desterró la racionalidad humana del misterio” (Ibidem.:6) se trata de la desacralización de la naturaleza.

En el mismo sentido Vladimir Serrano nos advierte, “...El hombre se apartó de Dios por el pecado, lo que a su vez significó la enajenación de la matriz en la que fue formada la naturaleza... [...] aquel ser nacido de polvo y misericordia, vigía y administrador de la naturaleza, pasó a convertirse en opresor y destructor, puesto que sin crecer éticamente en cambio multiplicó los instrumentos para controlar la creación...” (Serrano, 1995,:13)

El equilibrio se rompió, la Trinidad formada por *Dios-Naturaleza- Hombre* se escindió, todo ello, desde la perspectiva del alejamiento; *El Ethos y el Tecnos* no fueron producidos como almas gemelas, sino diametralmente

separados; "... mientras el primero, no solamente no avanzaba y por lo tanto, la comprensión, el amor y la piedad hacia sí mismo, el prójimo y las criaturas, se manifestaban apenas en muy pocas personas, por el contrario los grandes instrumentos de dominación alcanzaba divulgación frenética [...] Así fue como la técnica, cuya traducción al castellano es arte, dejó de constituirlo, para llegar a la aceptación de una palabra de que por sí se nos antoja lo mecánico..." (Ibidem.:13)

Adán significa hombre en hebreo, misma idea que proviene de *Adamadh* que significa *tierra roja arable, suelo fecundo*. Lo que esto nos dice, es que Adán es parte de la misma tierra, del mismo origen, pero si y solo sí, se comporta como hijo del mismo padre, de la misma madre [la tierra, la creación]. Serrano en este acercamiento a una teología -señala- para la conservación de la creación, que "...cual hijo mal agradecido con su madre, como quien desconoce la bondad progenitora, él avasalla, destruye sus propia fuente de sustento, ignora la integralidad que debe existir en la Creación y poseído del más encarnizado egoísmo, asume hedónicamente que el confort y no la calidad de vida es la meta adecuada para su humanidad" (Serrano, 1995, :14)

El debate teológico sobre la ecología en la tradición occidental considera algunos principios básicos:

1.- La Trinidad como equilibrio entre Dios-creación- hombre; donde creación y naturaleza son sinónimos. Y el hombre es contemplado como el administrador de ésta.

2.- Al romper el plan de Dios, el hombre pierde su filiación divina, convierte a la naturaleza en instrumento de dominación y no en espacio de encuentro; destruyendo la fraternidad, desequilibrando su propia armonía interior.

3.- El prójimo no sólo son los seres humanos, sino todo lo que está próximo al hombre, a lo cual, llamamos medio ambiente.

4.- La decisión de Dios en su propia creación en permitir acciones de amor, de convivencia; lejos del egoísmo.

5.- La palabra *Domine* que proviene del latín, como un control de las cosas, misma que aparece en el Génesis referida al hombre, en le sentido de

administración, cuidado, y no como se ha asumido en calidad despótica, en la cultura occidental como propietario o explotador.

En tal sentido, el hombre se ha colocado en el centro del mundo, antropocentrismo que lo ha alejado de la naturaleza; *porque el hombre es en, con y para la naturaleza*, intención que modifica el viejo principio de Protágoras, sobre la idea de que, ' el hombre es la medida de todas las cosas '. Pareciera como si culturalmente el hombre fuese algo externo al medio, y no parte del mismo medio; de tal suerte que es necesario que el hombre mismo revise sus actitudes hacia el medio ambiente y desarrolle una nueva ética de la *tierra*.

Las raíces de la crisis en las que el hombre se encuentra hoy atrapado - nos dice Kormondy- están en la visión del hombre occidental, en particular acerca de la tierra: la tierra como adversario que tiene que ser conquistado y puesto a su servicio a fin de ser explotado para sus propios fines (Kormondy :276). Visión utilitaria de la naturaleza.

El modelo tecnológico-industrial es sin lugar a dudas un referente inmediato en esta especie de tratamiento hacia el medio; una racionalidad que responde más a criterios de producción, que a la idea de un uso ético, donde las relaciones que el hombre establece con el todo, están matizadas por un satisfactor económico; relaciones de producción distribución, valor de uso y valor de cambio.

A este respecto Enrique Leff apunta, "...Para deslindar la problemática teórica de la articulación entre procesos sociales y naturales del proceso práctico de planificación que incorpora la dimensión ambiental en la resolución de problemas concretos de desarrollo, formulé la bio-sociología. y en segundo lugar el ecodesarrollo... Esto me llevo a plantear el conocimiento de los procesos de transformación de la naturaleza bajo el dominio del capital como una sobredeterminación de su proceso de producción y de reproducción..." (Leff 1986:12)

Haciendo por supuesto, una teorización de cómo el hombre establece racionalmente nexos con la naturaleza, especialmente a partir de la 'revolución industrial' y bajo el criterio, de producción en masa; criterio que sigue la lógica mercantilista de la producción.

Todo ello, nos da pie para la construcción de una conciencia ecológica; una ética que asegure la supervivencia de la especie humana, con calidad y dignidad como lo apunta Kormondy (1995: 276)

En este mismo sentido, Margalef (1981,245) afirma que el hombre, debe abogar por una actitud de conciliación entre la naturaleza y el desarrollo tecnológico.

La llamada a considerar que la naturaleza no es algo puesto a nuestro servicio y dilapidación, sino que se rige por unas reglas cuyo conocimiento es imprescindible para predecir los resultados de las acciones humanas, se hace insistentemente en los textos científicos y reflexiones de grupos ecologistas, afirma Sosa (Sosa 1990 :25).

Urge una nueva solidaridad humana, pues la crisis ecológica pone en evidencia la necesidad ético - moral de ella, especialmente en las relaciones de producción distribución entre países en vías de desarrollo y altamente industrializados. Los Estados deben mostrarse cada vez más solidarios y complementarios entre sí, para promover el desarrollo del ambiente natural y social pacífico y saludable. Así lo muestra la Academia Nacional de las Ciencias de Estados Unidos y Real Sociedad de Londres en su informe de 1992 que afirmaba "... que si las actuales predicciones sobre el crecimiento de la población resultan acertadas y si los modelos de la actividad humana no cambian, la ciencia y la tecnología podrían verse incapacitadas para evitar una irreversible degradación del medio ambiente y la pobreza definitiva para buena parte de la población mundial ..." (Amor 1999, :15) .

La crisis ecológica, refleja la profunda preocupación sobre el futuro del planeta que existe entre la comunidad científica, abandonando el optimismo tecnológico y denunciando las consecuencias del modelo tecnológico-industrial moderno, ya que éste prosperó en algunos países, en detrimento de las masas, sembrando en el mundo, un sinnúmero de desigualdades, provocando particularmente un desarrollo atípico entre norteamericanos.

Aunque existe un acuerdo generalizado sobre los problemas medio ambientales, a la hora de aplicar políticas a este respecto, éstas se han visto envueltas en graves polémicas, tales como:

- Políticas cada vez son más costosas,
- Provocan enfrentamientos entre los países del Norte y los países del Sur en torno a la definición de desarrollo sostenible.
- Las políticas están estrechamente ligadas a las prácticas comerciales y pueden servir de pretexto tanto para limitar la importación de aquellos que tengan una supuesta naturaleza verde;
- Finalmente, porque el debate se mueve muchas veces en el terreno de las conjeturas, ya que, a nivel de conocimiento, el medio ambiente es todavía relativamente bajo y el grado de incertidumbre científico, alto. (Amor 1999, :16)

Todo está enmarcado en que los actores poseen intereses enfrentados y a menudo, irreconciliables. Organizaciones internacionales, gobiernos, multinacionales, asociaciones industriales, grupos ecologistas, agricultores, sindicatos, consumidores, ONGs y ciudadanos, mediante estrategias dispares, disputándose protagonismos en una política en la que no existe acuerdo acerca de cómo evaluar y afrontar el deterioro ecológico.

En el mismo sentido, se afirma que "...la protección ambiental no es una moda, sino una urgencia vital. Se puede entender como el conjunto de actividades públicas y privadas que persiguen corregir y prevenir la contaminación, restaurar y preservar el equilibrio de los ecosistemas, proteger la flora y la fauna y promover el uso equilibrado de los recursos naturales ..." (Amor 1999,:18)

De esta forma la ecología va a exigir una revisión radical de nuestros presupuestos económicos, sociales y éticos: los dilemas ecológicos son el epicentro de un profundo cambio de valores.

Bajo esta óptica, se da el primer congreso internacional del Fondo Mundial de la Flora y la Fauna Silvestres 1967, que llevaba el nombre de "*El hombre y la naturaleza*" del cual se publicó una declaración:

"... El mundo natural con su infinita variedad de paisajes, animales y plantas y su infinita capacidad para elevar el espíritu humano, es esencial para el

bienestar de todo el mundo y es una parte de la herencia de todos, que merece el respeto de todo...”

Por estas razones, los individuos de cada generación, en todo el mundo, tienen la responsabilidad como depositarios, de defender y fomentar estos recursos naturales insustituibles y entregarlos en buen estado a la siguiente generación (Cfr. Kai Curry-Linhat 1974,:345)

De ésta forma, la naturaleza o medio ambiente representa para la humanidad algo más que una cosa-en-sí, no es simplemente el medio para satisfacer necesidades materiales, sino que ubica la posibilidad de ser, un ente que eleva la naturaleza humana, factor recreativo que se vincula con el goce espiritual y con la posibilidad de abrir diversas dimensiones que ya en la Novena Conferencia Técnica de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y de los Recursos Naturaleza (UICN 1963) se refería a los siguientes ámbitos:

- *Éticos*: percatarse de la responsabilidad del hombre en la conservación de la naturaleza en todas sus manifestaciones.
- *Estéticos*: Para la inspiración y el reposo.
- *Científicos*: Para conocer la naturaleza y los procesos dinámicos.
- *Educativos*: Para entender el ambiente en que vivimos.
- *Recreativos*: para cambio de actividades y diversión.
- *Económicos*: Para los beneficios materiales derivados de los recursos naturales.

Los valores éticos y estéticos –nos dice Curry-Lindhat- constituyen en el fondo el argumento de los valores recreativos, mismos que en la *conservación de la naturaleza* dan pie a la organización de diversos foros internacionales conservacionistas en todos los continentes; dando la necesidad de crear zonas de conservación con el objeto de:

1.- Proteger los ecosistemas más representativos y especialmente los que sean peculiares dentro de su territorio.

2.- Asegurar la conservación de todas las especies. (Cfr. Curry-Lindhat: 347)

En este tenor, se descubren diversos tipos de valores con respecto al medio ambiente:

- Valores éticos y estéticos
- Valores educativos
- Valores científicos
- Valores económicos
- Otros

El planteamiento global de la conservación, es sin lugar a dudas, una necesidad de supervivencia del hombre, iniciando acaso por una toma de conciencia que será trabajada a nivel local, regional, nacional e internacional en diversos foros, mismo que desde 1922 con el Consejo Internacional para la Conservación de las Aves (ICBP), como asociación ornitológica pionera en el sesgo conservacionista. (Ibidem: 358)

Desde la creación de la UNESCO (1946), se tomó la iniciativa de generar una iniciativa para la conservación; misma que se concretó en 1948 con la *Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y de los Recursos Naturales* (UICN) que desde entonces ha sido la organización conservacionista principal del mundo. Su objetivo principal es:

“...promover o apoyar actos que aseguren la perpetuación de la naturaleza salvaje y los recursos naturales a nivel mundial, tanto por su valor intrínseco cultural o científico como por el bienestar económico y social, a largo plazo, de la humanidad, logrando con ello la más alta calidad de vida para la humanidad...” (Cfr. Curry-Lindhat p.359)

Desde Odum (1980) la ecología se convierte en el gozne epistémico que permite el vínculo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales (Terradas 1971, p. 189), en el mismo sentido, Jean Piaget

hace un ensamblaje desde la *biología, la teoría de sistemas y la cibernética*; hecho que llevará a un replanteamiento epistemológico, ya que se accede a un tratamiento *interdisciplinario* de las cuestiones ambientales, mismo, que nos llevará a una doble dimensión del discurso y del hacer ecológico y ecologista acerca de la crisis (Dreux 1975, p. 270). A este último, nos referiremos como al *ambientalismo*, tema subsidiario de múltiples convenciones y encuentros.

Para Morin la ciencia ecológica se convirtió en la base de una visión interdisciplinar, porque presentaba como idóneo para aumentar el tratamiento de los problemas de la naturaleza, de las sociedades y de la humanidad (Cfr. Morin 1997 :33), en su trabajo identifica el problema ecológico como un problema sociológico clave, y la introducción del concepto ecosistema en el medio social, por cuanto en éste se dan las relaciones de interdependencia que son características de la visión ecológica.

La década de 1960-70 ha sido definitiva en orden a relevar que el desarrollo no estaba dominado, que la racionalidad técnica había olvidado la complejidad biológica y la hipercomplejidad psico-afectiva, que la expansión y el exacerbamiento de un determinado concepto de bienestar no sólo se desplegaba en insolidaridad con el medio sino que creaba nuevos ámbitos de la anomia social (Sosa 1990:35)

2.2.1 Los Informes Globales

La racionalidad científico-técnica, auténtico eje de la modernidad, basada en la idea de un progreso irreversible e ilimitado, vivió su momento de máximo esplendor y optimismo en la década de 1960, cuando existió una mayor esperanza que en cualquier otra época de alumbrar un mundo nuevo y feliz (la utopía del capitalismo), sin embargo en la realidad, las contradicciones Norte-Sur se acentuaban cada vez más; el beneficio de la tecnología sólo se podía ver en la cima de la pirámide, en tanto las masas sufrían las consecuencias de la cosificación de la naturaleza y el hombre mismo entre ésta.

El papel de las religiones fue sustituido por la ciencia (véase Comte), así como la economía, alterando radicalmente la relación del ser humano con su ambiente. La ciencia se convirtió en el instrumento que haría de los seres humanos los dueños de su propio destino, baste mencionar en este sentido, la expectativa de vida y la reducción de las tasas de mortalidad. Sin embargo, en

los años 1970 hubo un lento deslizamiento hacia posiciones contrarias, caracterizadas por sentimientos de reacción y pesimismo (la llamada Posmodernidad), básicamente por la crisis de o escasez de los combustibles fósiles, dando con esto el principio de la degradación planetaria.

Las industrias y el avance de las tecnologías hasta este momento, han sufrido un desarrollo fantástico, la ciencia, los métodos de genotécnica y agronomía modernos, han llevado a mucha gente, a la creencia de que la tecnología y la ciencia, lograrán vencer todo obstáculo opuesto al desarrollo de la humanidad.

De hecho, sin agricultura moderna altamente sofisticada, no se podrían mantener las grandes aglomeraciones de los países industrializados. Problemas de hambre, de miseria y pobreza, son básicamente, un problema social y tecnológico, que involucra necesariamente una reflexión filosófica, donde no se aprecia, en el modelo tecnológico-industrial, una la relación racional con los problemas ecológicos, específicamente, bajo la idea de responsabilidad del ser humano.

Todo lo cual, demanda la urgente necesidad de educarnos y educar al hombre, a nivel de responsabilidad ecológica. Educación que conlleva, una conversión auténtica en la manera de pensar y de comportarnos con el medio ambiente. Una nueva cosmovisión con respecto al ambiente.

Estas condiciones llevan a la humanidad a la eclosión de la conciencia ecológica. Fue en 1966 cuando Aurelio Peccie, fundo el *Club de Roma*, formado por economistas, especialistas en planificación, biólogos, sociólogos y empresarios, y se propuso auspiciar una serie de estudios globales sobre los problemas mundiales.

Las conclusiones resumidas de ese informe son las siguientes:

- Si las actuales tendencias de crecimiento en la población mundial, industrialización, contaminación, producción de alimentos y explotación de recursos continúa sin modificaciones, los límites del crecimiento en nuestro planeta se alcanzarán en algún momento dentro de los próximos cien años. El resultado más probable será la declinación súbita e incontrolable tanto de la población como de la capacidad industrial.

- Es posible alterar esas tendencias de crecimiento y establecer unas condiciones de estabilidad económica y ecológica capaces de ser sostenidas en el futuro. El estado del equilibrio global puede ser diseñado de tal forma que las necesidades materiales básicas de cada persona sobre la Tierra sean satisfechas y que cada persona, mujer u hombre, tenga igualdad de oportunidades para realizar su potencial humano individual.

En 1971 se publica el primer modelo de Jay W. Forrester (Cfr. Forrester, J. 1971) el “ *World-2* ”, relacionando los cinco sectores básicos (población, inversión de capital, espacio geográfico, recursos naturales, contaminación y producción de alimentos) de los que surge la dinámica de cambio en el sistema mundial, como variables en evolución y su posible desarrollo, así como esa misma evolución una vez introducidas las políticas correctoras propuesta.

Los años 70, significan el “*estallido de la conciencia ecológica*”; a lo largo de esta década van a producirse los más importantes documentos, fruto de trabajos colectivos, auspiciados por una u otra de las grandes potencias mundiales, celebrándose encuentros y conferencias de alcance internacional.

Desde entonces, el grupo ha patrocinado una serie de informes que llevan el título general de “*El predicamento de la humanidad*”. **El Primer Informe de El Club de Roma**, *Los límites del crecimiento* (1968), fue elaborado por un grupo de científicos del Massachusetts Institute of Tchnology, encabezado por Deennis y Donella Meadows. El grupo construyó modelos globales basados en las técnicas de análisis de sistemas del pionero en ese campo Forrester.

Dichos modelos se diseñaron para predecir cómo será el futuro si el hombre continúa haciendo las cosas como hasta ahora; es decir, con los métodos económicos y políticos actuales. Los resultados de los modelos demostraron que en muchos casos o en conexión de muchos recursos vitales, son de esperar ciclos de abundancia y escasez. El crecimiento y el consumo de recursos seguirán aumentando con rapidez junto con la población y el uso de la energía hasta que se llegue al límite; entonces sobrevendrá una profunda depresión o desplome. En este informe se denunció la obsesión de la sociedad por el crecimiento, cuyo objetivo, en todos los niveles –individual, familiar, corporativo y nacional-, es incrementar la riqueza y el poder sin consideración alguna por el costo a largo plazo del crecimiento exponencial.

Considerando el primer informe como predicción del fin de la civilización, éste fue tomado como un documento de carácter alarmista (Cfr. El Club de Roma, 1968), idea por el cual sufrió un sinnúmero de rechazos. Sin embargo se logró con él un inventario de problemas que enumeramos enseguida:

- Deterioro del medio físico,
- Crisis de las instituciones,
- Burocratización,
- Enajenación en la juventud,
- Violencia,
- Educación inadecuada,
- Brecha creciente entre países pobres e industrializados,
- Crecimiento urbano incontrolado,
- Inseguridad en el empleo
- Satisfacción decreciente obtenida en el trabajo,
- Impugnación de los valores de la sociedad,
- Inflación y disrupción monetaria,
- Indiferencia ante la ley y el orden y
- Brecha creciente entre países ricos y pobres

En el **Segundo Informe de El Club de Roma (1972) *La humanidad en su momento crucial***, elaborado por Mihajlo Meesarovic y Eduard Pestel, en respuesta a las críticas que se hicieron contra *Los límites del crecimiento*, se dividió el planeta en diez regiones interdependientes, misma que atiende a varios factores:

1. Las tradiciones, historia y modo de vida comunes
2. El grado de desarrollo económico.
3. El tipo de sistema sociopolítico.
4. La problemática específica con se enfrentarán a la larga

Es necesario desarrollar una cultura de la paz y de la tolerancia, así como una gestión regional de la crisis, que supere el ámbito de los Estados nacionales. El “gobierno de la aldea global” representa uno de los desafíos decisivos que enfrenta la humanidad, que ha provocado muchas discusiones.

Las regiones *macro-regionales* del sistema mundial son:

1. América del Norte
2. Europa Occidental
3. Japón
4. Australia, Sudáfrica y otros países desarrollaos capitalistas
5. Europa Oriental y la antigua Unión Soviética
6. América Latina
7. África del Norte y Oriente Medio

8. África Tropical
9. India y Sueste de Asia
10. China

Dichas macro-regiones se agrupan, para determinados problemas, en conglomerados más amplios.

El primero, que ha perdido vigencia desde el hundimiento del “socialismo real” distinguía entre:

Primer mundo: mundo desarrollado capitalista (macro-regiones 1-2-3-4).

Segundo mundo: mundo socialista (macro-regiones 5 y 10)

Tercer mundo: mundo subdesarrollado (macro-regiones 6-7-8-9).

Actualmente se impone cada vez más la oposición entre dos mundos:

Hemisferio Norte o mundo rico (macro-regiones 1-5)

Hemisferio Sur o mundo pobre (macro-regiones 6-10)

Los autores concluyen que las distintas regiones del planeta y el mundo entero en última instancia, deben pasar con rapidez de su etapa actual de “*crecimiento indiferenciado*” a lo que ellos llaman “*crecimiento orgánico*”. En otras palabras, el mundo ya no puede tolerar un patrón de crecimiento desordenado, ya que ese camino pasivo lleva tan sólo al desastre. Así mismo, se pone en relieve dos brechas:

- El ser humano y la naturaleza
- Ricos y pobres

Estas brechas, son las mismas que los ecólogos han estado señalando durante muchos años; cerrarlas supone, evitar el abismo. Para ello, es necesario que el concepto de crecimiento orgánico y sostenible del sistema mundial no se considere como un concepto simplista, único o monolítico.

El concepto de globalización es un proceso que, de forma urgente y sin falta, debe ser configurado positivamente. Para conseguirlo consecuentemente, la población mundial deberá asumir un alto grado de responsabilidad por el porvenir común. Ello presupone que, además del reconocimiento y del respeto de los derechos humanos, se formule una declaración vinculante y efectiva sobre las obligaciones humanas.

El modelo del mundo se contempla como un instrumento flexible de planificación basado en computadora, que contiene un modelo regional de varios niveles para cada sistema del planeta. Una vez que el mundo se conciba como un sistema, es decir, un conjunto de partes que mutuamente interactuantes e interdependientes. Los compartiremos en ese modelo son las regiones cultural y geográficamente distintas, dicho modelo serviría como un instrumento global de planificación en el que podrían apoyarse quienes toman decisiones en las diversas partes del orbe.

El género humano podrá, por tanto, sobrevivir únicamente si en todo el mundo la explotación de la naturaleza se guía por criterios de un desarrollo sostenible, que no la perjudique tanto; implantando estilos de vida sostenibles, que conlleven austeridad, conciencia ecológica.

El Tercer Informe de El club de Roma *El RIO: reordenamiento del orden internacional (1977)* coordinado por Jan Tinbergen, presta especial atención a las naciones subdesarrolladas, en el sentido de convencer a los ciudadanos y líderes de cada nación de coordinar sus propios objetivos en beneficio de la humanidad, reduciendo la carrera armamentista y limitando el crecimiento demográfico.

El Cuarto Informe de El Club de Roma (1977 a) coordinado por Ervin Laszlo se titula *Los objetivos de la humanidad*, se dedica a dos cuestiones básicas que son el fundamento de todos los esfuerzos y análisis de los precedentes:

1. ¿Cuáles son en realidad los objetivos de la humanidad?
2. ¿Está el hombre dispuesto a dar mayor importancia al desarrollo humano que al crecimiento material?

De hecho, lo que se discute tiene que ver con el esfuerzo tecnocientífico en beneficio de la humanidad sin dañar al planeta. Los

objetivos de la humanidad se basan en un *atlas* o inventario de los objetivos nacionales y regionales (seguridad, energía, alimentos, recursos, etc.).

La conclusión del documento, afirma que es factible lograr la realización de los objetivos globales y alcanzar una solidaridad mundial en última instancia, y de hecho ya se están dando los primeros pasos.

Los informes subsecuentes de El Club de Roma, publicados entre 1978 y 1980, se enfocan hacia los componentes importantes de los dilemas globales, por ejemplo *desperdicios* (Gabor y col., 1978) *energía* (de Montbrial, 1979), *organización social* (Hawrylyshyn, 1980) *riqueza y bienestar* (Giardini, 1980 a).

Señala José Ramón Amor, que la Asamblea General de las Naciones Unidas pidió en 1983 a la Comisión Mundial de Medio Ambiente y del Desarrollo que elaborará “un programa global para el cambio”. La idea central del documento presentando hasta 1987 plantea las cuestiones vitales con que la humanidad tiene que hacer frente en términos globales, por encima de las divisiones de soberanía nacional, de estrategias limitadas para conseguir ganancias económicas y de la división disciplinar de la ciencia. Se trata, de alcanzar conjuntamente objetivos comunes, de salvaguardar los intereses de las generaciones venideras, de conseguir una mayor voluntad política para hacer frente al *futuro común*.

Debemos concientizarnos del riesgo de poner en peligro la continuación de la vida sobre la Tierra (Amor 1999:41). Entre los objetivos que señala este documento cabe señalar:

- revitalizar el crecimiento
- cambiar la calidad del crecimiento
- satisfacer las necesidades esenciales de trabajo
- satisfacer las necesidades de alimentos,
- de energía, agua, higiene;
- asegurar un nivel de población sostenible,
- conservar y acrecentar la base de recursos ,
- reorientar la tecnología y controlar los riesgos;
- tener en cuenta el medio ambiente y la economía en la adaptación de decisiones.

Su atención está centrada en las áreas de población, seguridad alimentaria, desaparición de especies y recursos genéticos, energía, industria y asentamientos humanos, sobre los que proporciona abundantes e interesantes datos, advirtiendo que todos ellos están interconectados y no pueden tratarse aisladamente. El documento insiste, sobre todo, en la tarea de cambio institucional y jurídico, lo cual supondrá, la creación de órganos nacionales e internacionales de protección del medio ambiente y de gestión de los recursos naturales.

Paralelamente al Club de Roma, desde la ONU se genera el *Programa de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente*, PNUMA, en temas como medio ambiente a nivel mundial tras la Conferencia de las Naciones Unidas de Estocolmo, en 1972, sobre medio humano (denominación ésta luego discutida al no referirse a todas las especies vivas) foro de discusión del deterioro medioambiental en el planeta.

Por su parte - nos dice Javier Morillas- el *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*, PNUD (1987), con sede en Nueva York, constituye el organismo central de ayuda al desarrollo en el seno de la ONU en lo referido a coordinación, financiación y cooperación técnica. Única institución de estas características a la que pertenece casi la totalidad de los países miembros de las Naciones Unidas.

La necesidad de cambiar desarrollo económico y equilibrio medioambiental global planteada en 1987 por la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo presidida por Bruntland llevó a convocar en 1988, la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, que se celebraría en Río de Janeiro en 1992 (Cfr. Morillas 1999:261)

En ella se reunieron 172 países de los 178 que formaban parte de la ONU; el objetivo declarado era:

“establecer una alianza mundial nueva y equitativa mediante la creación de nuevos niveles de cooperación entre los Estados, los sectores clave de las sociedades y las personas para alcanzar un desarrollo sostenible que satisfaga las necesidades básicas, eleve el nivel de vida de todos los seres humanos, consiga una mejor protección y gestión de los ecosistemas,

reconociendo la naturaleza integral e interdependiente de la Tierra...” (Amor 1999:44)

En la Conferencia se produjo, en conjunto, un enfrentamiento entre el Norte y el Sur: se pretendía imponer a los países en desarrollo una limitación a la explotación de sus recursos, sin las correspondientes contrapartidas económicas que garantizaran un desarrollo económico y humano en estos países.

Quizá lo más importante de ella, fue la nueva comprensión de los problemas del medio ambiente y de la estrecha relación con el desarrollo, desde una postura más universal, aunque no de orden práctico.

El primer documento es la *Declaración de Río sobre Medio Ambiente y el Desarrollo*, también llamada “*Carta de los Derechos de la Tierra*” lo que representa una Carta Magna medio ambiental que conjunta 27 principios.

Plantear y alentar la necesidad del desarrollo sostenible ha sido un importante reto lanzado en el decenio de los 90s. Gracias a la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD) de 1992, se logró que el mundo tomara más conciencia de la urgencia de esta tarea.

El principal documento operativo de la CNUMAD es el llamado *Programa o Agenda 21*. Es un plan de actuación de gran envergadura que abarca más de cien temas, en los que se integran el medio ambiente y el desarrollo. Este plan se respalda con recursos financieros propios con mayor acceso a condiciones favorables de tecnología ecológicamente racional y con el fortalecimiento de la capacidad institucional en los países de desarrollo.

Al interior de la Agenda 21, los programas llamados “*marrones*” se refieren a cuestiones medioambientales inmediatas y más críticas que tienen las ciudades. Comprenden tres esferas principales:

- uso eficiente de la energía
- reducción de la contaminación urbana e industrial
- ordenación del medio urbano

Los programas “verdes” consisten en la promoción de una ordenación sostenible de los recursos naturales y en la aminoración de la degradación de los recursos. Comprende la ordenación agrícola y de tierras, los bosques, los recursos hídricos y las cuencas hidrográficas, las zonas costeras y los mares, junto con la conservación de la diversidad biológica.

En 1991 en Suiza se publica el informe *Cuidar la Tierra*, promovido por la Unión Mundial para la Conservación de la Naturaleza (UICN), el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF).

Su estructura en tres apartados generales que se contemplan entre sí. La primera parte analiza los principios para conseguir una sociedad sostenible, bajo los siguientes principios:

- Respetar y cuidar la comunidad de seres vivos
- Mejorar la calidad de vida humana,
- Conservar la vitalidad y la diversidad de la Tierra,
- Reducir al mínimo el agotamiento de los recursos renovables,
- Mantenerse dentro de la capacidad de carga de la Tierra,
- Modificar las actitudes y prácticas personales.
- Facultar a las comunidades para que cuiden su propio medio.
- Proporcionar un marco geográfico para la integración del desarrollo y la conservación.
- Forjar una alianza mundial.

La segunda parte aborda acciones concretas a favor de la vida sostenible; describe acciones de la actividad humana y componentes fundamentales (energía, sectores industriales, comerciales, tierras agrícolas y ganaderas; tierras forestales, aguas dulces, océanos y áreas costeras).

La última parte aborda la aplicación y el seguimiento. Contiene una serie de acciones prioritarias y metas recomendadas, como la inclusión de costes ambientales en los indicadores de la actividad económica,

fomentar los movimientos de “consumidores verdes”, *revisar el estado de educación ambiental e integrarla en programas oficiales a todos los niveles, fomentar la información concientización a través de medios de comunicación.*

2.3 El papel central de la educación.

El deterioro ambiental es un problema eminentemente social. Los actuales ritmos de apropiación de los recursos (derivados del modelo de crecimiento económico, con el objetivo de lucro y ganancia), se presentan en la biosfera, sin respeto de los tiempos biológicos de recarga de los ecosistemas, nos han llevado a un punto en el que se hace necesario pensar un estilo de desarrollo alternativo. En este sentido el paradigma del desarrollo sustentable, contempla:

“... el manejo de y conservación de la base de los recursos naturales y la orientación del cambio tecnológico e institucional de tal manera que asegure la continua satisfacción de las necesidades presentes y futuras. Este desarrollo viable (sectores agrícola y pesquero) conserva la tierra, el agua y los recursos genéticos vegetales y animales, no degrada al medio ambiente y es técnicamente apropiado, económicamente viable y socialmente aceptable...” (UN/FAO, 1992:26)

La educación es la llave maestra para ello, ya que permite incidir conjuntamente sobre equidad, desarrollo y ciudadanía; además, permite concientiar a los sujetos sobre la necesidad de modificar el modelo de sociedad, en torno al impacto de la tecnociencia sobre al medio ambiente, a reserva de ser un medio accesible para toda la población.

En este tenor, la educación juega un papel esencial para desarrollar habilidades de “aprender a aprender”, de manera que las personas adquieran conciencia sobre el impacto de su hacer en la naturaleza. Esta propuesta de conciencia ecológica conlleva un replanteamiento no sólo de las relaciones del hombre con su medio natural y físico, sino con el *medio humano*, es decir, también del hombre con el hombre, lo cual, recibe el nombre de política.

Ya hemos mencionado, que desde la perspectiva idealista, el hombre se ha contemplado como el ser de la posesión; el hombre hace cosas y al hacer se hace, dicen los ontólogos; pues bien, en este hacer, determina su haber y, sin lugar a dudas, los *haberes* son la propiedad de los sujetos; sin embargo vivenciamos una inversión de valores; mientras en hombre se hace en su hacer; construye su ser haciendo cosas, la racionalidad tecno-industrial nos ha vendido la idea, de que somos lo que tenemos “*dime cuánto tienes te diré canto vales*”, la valía o el valor, se da por la acumulación irracional de objetos, mismos que en un afán de lucro, dañan a la naturaleza, al medio ambiente; cuando lo interesante es que en la construcción del medio, del ambientalismo el hombre rebasa una posición mecanicista e instrumental de su ser. Evitando la confusión de valores y bienes, rescatando una reflexión gnoseológica y ontológica sobre el tema.

La premisa de que el hombre debe dominar a la naturaleza, nos dice en forma paralela, que el hombre está distanciado de su medio ambiente; juega entonces a desplazar el medio natural por el medio social, no sin antes, en este hacer, instrumentar una ecología social que a juicio de Morin (1977) aporta una crítica a la brecha entre la humanidad y naturaleza.

Este señalamiento, nos lleva irremisiblemente a la conformación de un cuerpo de conocimientos más comprensivos que nos permitan relacionarnos con el mundo natural; al respecto Morin apunta “...la sociología ha desdibujado, borrado al hombre biológico... han sido cortados todos los puentes entre *bios*, *polis* y *antropos*, han quedado dividido en dos...” (Morin 1997 Cfr. Diario de California). A partir de esta convicción, la ciencia ecológica se convirtió en la base de la visión interdisciplinaria, misma que accede a una Ecología Social que identifica el problema ecológico como un problema sociológico clave, introduciendo el concepto *ecosistema* en el medio social, por cuanto supone relaciones de interdependencia.

Visto desde esta óptica, la autonomía y determinación del medio ambiente desde el hombre, no significan emancipación del medio natural, sino que permiten la sustentación de una *ética ecológica* o *filosofía ambiental*, la cual, demanda responsabilidad moral tanto del medio natural, como del medio social.

El reto medioambiental reconoce una idea de fondo o reflexión filosófica en torno al tema, que en su discusión gira en torno a ciertos temas centrales que podrían reducirse en última instancia, al debate entre la concepción antropocéntrica del mundo y una concepción biocéntrica o enfoque holista de

la realidad. En este sentido, surge la necesidad de una *epistemología ambiental* elemento paradigmático para el nuevo siglo.

El cambio sustancial de este hacer filosófico se ubica en el tratamiento interdisciplinar, mismo que vincula a las áreas humanísticas como la historia, la antropología, la pedagogía, la economía, la política, la religión, entre otras, con el quehacer ecologista; mismo que hemos denominado medio-ambientalismo.

2.3.1 Elementos teóricos para pensar la Educación Ambiental

La educación ha estado presente en todos los procesos de desarrollo humano, de hecho, una preocupación del hombre en sociedad, ha sido mantener el estado de las cosas, más aún, cuando un sinnúmero de testimonios alarmantes sobre el entorno, han puesto en tela de juicio la permanencia de la humanidad en la faz de la tierra.

“... la problemática generada por el deterioro ambiental obliga no sólo a buscar soluciones de corte económico, tecno-científico y político, sino a interrogar sobre el origen, las causas y los efectos en otros órdenes... (Jiménez Silva 1997:27)

Como ya hemos afirmado, el tema “medio-ambiental” compromete al todo, sus implicaciones tienen ver con la articulación del hombre con la naturaleza, del hombre con el hombre, en una análisis complejo que exige la revisión de determinantes de carácter social, ético-moral, económicas, ideológicas, así como psicológicas; enfoque holológico de corte interdisciplinario.

Octavio Chamizo afirma, que la *razón técnica y comunicativa* estudiadas por Habermans “...ponen el acento en el desplazamiento que se opera en las sociedades industrializadas, donde el predominio de la acción de legitimación del poder ya no es lo cultural-moral (acción comunicativa), sino por lo científico-técnico (acción técnica). Este desplazamiento conlleva inevitablemente una modificación en la relación del hombre-naturaleza, ya que a partir de la revolución industrial el hombre no dependerá tanto de la naturaleza sino de la técnica que le permite explotarla. Este cambio de valoraciones quitando la significación que se le daba a la naturaleza y poniendo el acento en la forma de relación, ya que es la técnica, derivada del

desarrollo de las fuerzas productivas, la que adquiere mayor valor...” (Chamizo 1992:109)

Así entonces, la técnica es el fin y no el medio, lo cual conlleva, a un cambio mirada humana, a un cambio de lectura, “el hombre ya no se ve reflejado en la naturaleza, sino en la técnica” de ahí, la irracionalidad en la explotación de los recursos naturales, ya que la lógica tecno-científica alcanza para todo. Originándose un problema, concebido acaso como desacralización de la naturaleza, mutado en una lógica económica (explotación-producción-mercado), afectando su relación con el medio, reduciéndolo a un simple de objeto más.

La mediación cultural, se ha reducido a una razón técnica lo que nos lleva a la dicotomía naturaleza-cultura, bajo la precisión de una escisión que no permite pensar alguna articulación posible entre lo cultural y lo natural. “...des-humanizando a la naturaleza y des-naturalizando al hombre...” (Chamizo 1999:113) impidiendo que el código ético-moral de la cultura reaparezca.

Todo ello, provoca que la naturaleza pierda significación para el hombre, sin embargo, ante el quiebre de la ilusión tecnológica, ante el equilibrio roto, la filosofía ambiental, nos da testimonio de que no ha existido una ética ecológica, de hecho no existe un historia ambiental que testimonie los eventos sufridos por *Gaia*; en el imaginario de que ésta puede ser contemplada como ser viviente. La razón técnica encubrió los males de la tierra y nos ofertó públicamente un estado permanente de bienestar, olvidando valores radicales ya enunciados por Agnes Heller.

Lo que subyace en este discurso, es una crítica a la modernidad, a la apuesta a un *Mundo feliz*, vía la ciencia y la tecnología; un crítica que se sitúa en las condiciones reales de la naturaleza consumible; un antropocentrismo que vació de significación a la naturaleza y que ahora ante una situación límite; a lo que hemos llamado medio-ambientalismo, se hace necesaria la transmutación de este hombre egoísta, en un ser social; proceso de ontologización que sólo puede ofrecer un proceso educativo. Parodiando a Staples (cfr. Colección FCE) “*la educación es la panacea para el tratamiento del problema ambiental en los albores del nuevo milenio*”.

La idea básica de la Educación Ambiental parte del reclamo de la naturaleza como un recurso educativo, bajo el principio de una condición ética o de valor,

que recupere al hombre *en, con y para* la naturaleza. Es decir, si se siguen considerando a los bienes naturales como recurso para ser explotado; explotar la naturaleza supone mirarla como una fuente de primer orden, medio al fin. Sin embargo en las últimas décadas de la historia, la humanidad ha tenido un nuevo despertar; quizá las alteraciones ecológicas de graves consecuencias le han impactado; el agotamiento de recursos naturales, el calentamiento global, fenómenos como “el niño” en enfocados sus baterías al replanteamiento del futuro.

Los problemas ambientales se encuentran a flor de piel, baste una mirada a los residuos sólidos, a la escasez de agua, en fin la problemática ambiental está en la calle, en el agotamiento del campo. Esta problematización provoca una nueva mirada filosófica del tema ambiental. El hombre de hoy ya no puede ni debe percibirse como el centro del planeta que gobierna. Está ahora en juego la larga tradición antropocéntrica que ha marcado la historia. Esa del hombre dominador, del hombre explotador de recursos, del hombre explotador del propio hombre, del hombre depredador de la naturaleza.

El siglo XXI se anuncia con un cambio filosófico consistente en un reajuste global de las conciencias, en una nueva percepción del hombre en el escenario ecológico, no como centro del medio, sino como parte del ambiente. De hecho, en esta precisión óptica se da un paso adelante; la naturaleza no sólo implica un medio, sino que compromete al hombre en términos de participación o medio ambiente.

De entrada, hacemos un ajuste ontológico al ser del hombre, posibilitamos el salto gnoseológico con respecto al entorno natural y a la relación que guardamos con respecto a éste; vamos de una visión merológica en calidad del concepto *medio* a una apreciación holística que lo denomina *medio-ambiente* y que vuelve participe al hombre del todo, en el todo y para el todo.

Estamos trabajando en una nueva cosmovisión, novedosa en la medida que es fundacional en tres dimensiones:

- Como asunto legendario
- Como ámbito histórico
- Como dimensión alegórica

Legendaria porque tiene que ver con el mito, en particular con el mito antropocéntrico, un mito producto de la lectura *civilizatoria* donde el hombre es propietario del medio, en negación a una acepción *cultural*. Legendaria porque se apunta desde una serie de apreciaciones que desde Villoro (') tienen que ver más con una relación apostada en el creer, que en el saber o conocer.

Histórica porque las acciones que el hombre ha emprendido, han lesionado la naturaleza, su equilibrio y la ecósfera las ha devuelto multiplicadas, como un espejo cóncavo. Histórica porque la depredación, el consumismo, la cosificación de la naturaleza tienen fecha y lugar, acta de nacimiento y posee de suyo una crítica lanzada desde diversos lugares y disciplinas.

Alegórica porque es simbólica, de hecho da origen a un nuevo despertar de la filosofía, que en nuestra hipótesis adjetivamos como ambiental e inicia un salto a la concienciación. Parte evidentemente de una filosofía política y aterriza en una filosofía ambiental o ética ecológica.

La filosofía ambiental recupera al hombre onto-genéticamente, es decir, lo convierte en parte del todo y no en propietario o cosificador del medio; no es un simple asunto retórico, es un asunto ontológico y gnoseológico; de ahí una epistemología ambiental, un filosofar que responde a la necesidad de dar cuenta del hombre en relación, del hombre en circunstancia que José Gaos denunció, del hombre concreto desde el marxismo, del hombre posmoderno, del hombre que inicia el nuevo siglo ante la incertidumbre del ya no más, de la alegoría del barco salvavidas y no estar en él.

A esto respecto, apunta D. Vidart (1978:43) "el medio ambiente situado en un marco significativo definido por tres categorías: naturales, sociales y culturales" fuente de recursos que nutren a la humanidad y forma cultural que el hombre elabora:

- Como fuente de recursos el medio ambiente provee al hombre de materias primas y energía necesarias para el desenvolvimiento del planeta.
- Como ámbito cultural del hombre se manifiesta por proporcionar las claves para la lectura y comprensión de nuestra propia historia
- Como acción humana el medio ambiente es el interlocutor de nuestros proyectos desarrollistas, receptor de nuestro impulso de transformación y legado histórico-social.

De hecho el medio ambiente no puede, ni debe reducirse a un puñado de objetos, sino a un mundo de valores, racionalidad ambiental que supone círculos concéntricos que apuntan al entrono inmediato y dinamizan lo cotidiano. Se impone entonces un nuevo planteamiento en las relaciones con su medioambiente, al cual vislumbramos como racionalidad ambiental o filosofía ambiental que realice:

- Una revisión los principios éticos que sustentan nuestra relación con la tierra.
- Una revisión de las premisas político-económicas que sustentan el aprovechamiento de recursos.
- Una revisión de la calidad de vida con respecto al equilibrio con el medio ambiente
- Una revisión a la necesidad de crecimiento de la problemática medioambiental.

El cambio filosófico al que aludimos consiste precisamente en ese reajuste global de las conciencias, en esa nueva percepción que el hombre hace de su propio rol en el escenario ambiental; una nueva cosmovisión que redimensiona las relaciones hombre-naturaleza y que provoca necesariamente una nueva visión pedagógica, donde el medio es enriquecido semánticamente por un quehacer óptico clarificador.

La naturaleza es entonces, a la vez medio y ambiente, aquello que nos rodea y aquello que condiciona nuestra supervivencia.

Las respuestas educacionales con respecto a la Educación Ambiental han sido las siguientes:

- En Reino Unido (1968) el **Council for Environmental Educación** (*Consejo de Educación Ambiental*) organismo que surgió ante la necesidad de precisar el trabajo de la educación ambiental, pero que no considera a ésta como prerrogativa de una determinada disciplina, sino que estima el tratamiento interdisciplinario como derrotero para los proyectos educativos ambientales.
- En Francia la tradición del medio como escenario de instrucción (Rousseau) se precisa en la **Circular Ministerial** del 17 de octubre en la cual se explicita la “pedagogía del medio ambiente” misma que plantea la integración de la dimensión ambiental al currículum escolar (BOEN 1971).
- La UNESCO en 1968 gira entorno a un **Estudio comparativo sobre el medio ambiente en la escuela**, encargo que se hace a la Oficina Internacional de Educación de Ginebra. En este documento se establecen algunos criterios tales como; que el medio ambiente no debe constituirse en

una nueva disciplina, sino debe verificarse paulatinamente como un proceso integrador de la cuestión ambiental con el currículum escolar; el medio ambiente no sólo está compuesto por nuestro entorno físico, sino que comprende aspectos sociales, culturales, económicos, etc. Fuertemente interrelacionados.

- **Programa MAB (1971)** por parte del Consejo Internacional de Coordinación del Programa sobre el Hombre y la Biosfera, donde se perfila la necesidad un programa interdisciplinario de investigación que atribuya especial importancia al método ecológico en las relaciones entre el hombre y el medio. Con el objetivo general de “proporcionar los conocimientos fundamentales de ciencias naturales y ciencias sociales necesarios para la utilización racional y la conservación de los recursos de la biosfera y para el mejoramiento de la relación global entre hombre y medio (UNESCO 1971:7) fomentando la educación mesológica (mesos= medio).
- **Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano (1971)** “*Informe Founex*” en este documento se plantea el rápido crecimiento de la humanidad, no siempre equiparable al progreso, basado en indicadores de tipo cuantitativo, pero sobre todo cualitativo. Los temas centrales del trabajo son : a) el agotamiento de los recursos; b) la contaminación biológica; c) la contaminación química; d) la perturbación del medio físico; e) el deterioro social . La hipótesis central es sin lugar a dudas el carácter diferencial de los problemas ambientales, mientras que el tercer mundo tiene su raíz en la pobreza, en el primer mundo se ubica en el desperdicio; de ahí la importancia de superar el egoísmo, y el desarrollo individual y colectivo. El orden educativo se perfila como espacio solidario en cuatro sentidos: a) solidaridad frente a la generaciones futuras; b) solidaridad entre ciudadanos de un mismo país; c) solidaridad entre países y d) solidaridad para proteger el patrimonio común, natural e histórico de la humanidad
- **Conferencia de Estocolmo (1972)** Conferencia de las Naciones Unidas sobre medio Humano donde se inicia la reflexión sistemática sobre la problemática ambiental y sus propuestas de solución y alternativas con alcance planetario. Haciéndose un primer reconocimiento expreso en dos aspectos sobre el medio humano natural y modificado) buscando la atención de esta doble dimensión; examinado problemas de contaminación, alteraciones ecológicas y explosión demográfica. Es aquí donde el recurso educativo aparece en la base de la política ambiental “... es indispensable una labor de educación en cuestiones ambientales, dirigida tanto a jóvenes como adultos...” (Naciones Unidas 1972:50)
- **Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) 1973.** La principal razón de ser del PNUMA es la de favorecer la coordinación entre organizaciones nacionales e internacionales para contribuir a reforzar la dimensión medioambiental en todas las actividades ejercidas por las Naciones Unidas. Entre los objetivos centrales, se encuentra el de apoyar los programas educativos sobre medio ambiente,

considerando a la educación ambiental como “aquella que de cara al gran público, se mueve tanto en el campo escolar, como extraescolar, para proporcionar, en todos los niveles y a cualquier edad, unas bases de información y toma de conciencia que desemboquen en conductas activas de uso correcto del medio” (NACIONES UNIDAS 1971:61). Todo esto es recogido de la Conferencia de Estocolmo.

- **Programa Internacional de Educación Ambiental (PIEA) 1975** producto de las recomendaciones de la Conferencia de Estocolmo, como un programa amplio que atendiera la promoción de la educación ambiental bajo un enfoque interdisciplinario, escolar y extraescolar que abarque todos los niveles.
- **Seminario Internacional de Educación Ambiental de Belgrado (1975)** cuyo objetivo es “examinar y discutir las tendencias y nuevas cuestiones que se plantean en educación ambiental; así como formular y discutir sobre esta base, directrices y recomendaciones para promover la educación ambiental internacionalmente (UNESCO 1977:5)
- **Carta de Belgrado (1975)**, en la cual se insta a la humanidad a replantearse el concepto de desarrollo y a los individuos en particular a reajustar sus propios esquemas de prioridades, dando cabida en ellos al compromiso con el medio ambiente y con el resto de la población mundial; en ella se fijan algunos conceptos fundamentales tales como: conciencia, conocimientos, actitudes, aptitudes, capacidad de evaluación y participación. (UNESCO 1977:15)
- **Conferencia Intergubernamental de Educación Ambiental de Tbilisi (1980)** que giró en torno a la necesidad de establecer una reflexión conjunta sobre los principales problemas ambientales cometidos de la educación para resolver los problemas por medio de la cooperación regional e internacional con miras a fomentar la educación ambiental (UNESCO 1978:5). La educación ambiental cumple la función de aproximar a los individuos a la comprensión de las interdependencias económicas, políticas y ecológicas del mundo moderno, la intención no sólo es de información sino de toma de conciencia, considerando al medio ambiente en su totalidad (aspectos naturales y aspectos económicos, políticos, estéticos, etc., aplicando un enfoque interdisciplinario. (UNESCO 1980:28-55)

Sin lugar a dudas ha habido un sin fin de encuentros sobre educación ambiental (EA:), sin embargo, las bases de éstos se hallan en los que hemos citado; faltaría ahora trabajar los principios básicos en los que se sustenta la Educación Ambiental, misma que recoge las reflexiones filosófico-políticas y político-educativas a nivel global.

- ❖ Sin lugar a dudas la EA. es un movimiento ético, fruto de una dimensión filosófica fundacional, en donde, se releva ontológicamente el ser del hombre de una racionalidad antropocéntrica hacia una lectura cultural en términos globales.
- ❖ En el mismo sentido la E.A. responde a una renovación semántica y conceptual, así como metodológica que trasmuta al *medio en medioambiente*, y funda una filosofía neo-humanista que coloca al ser y a la responsabilidad del ser del hombre en el centro del debate, no en el centro del mundo.

La visión antropocéntrica situó al hombre occidental como poseedor de la naturaleza; hombre dominador y explotador del medio. Sujeto transformador que con base a la técnica y la tecnología se supo pronto autosuficiente; pero en el viaje, se creyó la falacia tecno-científica. De tal suerte que a lo largo de la historia se hizo necesario fundar, alumbrar un nuevo ser con su respectivo hacer; ética nueva de carácter global enfrentada a una ética que confundió valores con bienes, sujetos con objetos.

Al comprender que el ser del hombre es producto dialectizado de la relación hombre-medio se inauguró un nuevo plano óptico; redefinición conceptual que semánticamente amplía el sentido de *medio a ambiente*, de *ambiente a medioambiente*, donde la educación cobra sin lugar a dudas un papel de indagación, intervención y transformación en esta racionalidad.

Establecer un plano indagatorio sobre el entorno, supone darnos cuenta de que nos damos cuenta, plano de conciencia que nuestro ser construye; hilo conductor que es un quehacer educacional donde la manipulación de objetos es pieza clave para el aprendizaje.

La Educación Ambiental es entonces la respuesta a este quehacer filosófico donde el principio básico de este movimiento implica revisar de modo radical la postura del hombre con relación a su entorno, es decir, comprender la realidad del sentido global de nuestra relación, así como comprender que toda nuestra actividad está implicada en la dialéctica hombre-medio, misma que es la génesis de los problemas ambientales.

La actitud filosófica estriba en la revisión del quehacer humano sobre el entorno, trascendiendo lo inmanente y buscando por supuesto la situación

ambiental como sentido de aquello que llamamos trascendente, misma que se halla en la ética ambiental bajo el rubro *solidaridad*.

De hecho Pelt señala que convendría que los programas educativos estimulasen la *mentalidad planetaria de los alumnos* (Pelt, 1980:236) concibiendo lo conciencia social como espacio suyo de vida.

Todo esto conlleva a una clave ética que nos vincula con el entorno, vía progresiva para que los individuos puedan desarrollar su propio sistema de valores con relación al medio ambiente.

Metodológicamente, el medio ambiente es en sí mismo un potencial de información, una realidad estructurada que el alumno tiene posibilidades de leer en un proceso de decodificación sobre su realidad ambiental –según afirma Frabboni- (1980:85).

En tal sentido, el desarrollo decodificador y recodificador de la realidad se enriquece a medida que el niño evoluciona y va adquiriendo la capacidad de análisis, la perspectiva histórica y la prospección, dando lugar a:

- Una lectura “temporal” del medio ambiente (estudio evolutivo de una realidad ambiental desde su génesis hasta el presente).
- Un análisis “lógico” del medio ambiente (comprensión de los elementos presentes en una unidad de organización y de los mecanismos que mantienen su nivel de cohesión interna).
- Una visión “espacial” del medio ambiente (considerar la ubicación de los sistemas y el modo en que interaccionan con otros adyacentes).
- Un planteamiento “prospectivo” del medio ambiente (estimación de las posibilidades de éxito, supervivencia o cambio de los sistemas naturales o culturales, y elaboración de alternativas a los mismos).

Otra característica de la Educación Ambiental es su carácter *interdisciplinario* como paradigma metodológico:

- Interdisciplina como síntesis de dos o más disciplinas con aparición de un nuevo nivel de discurso (metanivel) síntesis dialéctica de los lenguajes que implica una dinámica epistémica.

Al respecto Moroni (1978) nos dice; “la aproximación interdisciplinaria aparece cada vez más como metodología apropiada para la investigación fundamental y aplicada al medio ambiente y, sobre todo, para una concepción fructífera de la educación medio ambiental”(Moroni 1978:149) esto no exenta la complejidad de alcanzar un cuerpo conceptual común, mismo que desde cierta perspectiva filosófica se concibe como holístico.

2.3.2 Hacia la Conceptualización de la Educación Ambiental

Fruto de reuniones internacionales sobre medio ambiente surgen algunas acepciones sobre Educación Ambiental, que a juicio de Edgar González Gaudiano (2000:64) conforman un Nuevo Paradigma Educativo que se cuenta con dos campos semánticos de por sí conflictivos; identificándose en ella perspectivas distintas o sesgos que se identifican: ecologistas, ambientalistas, conservacionistas y holistas entre otros.

“Si en un principio el concepto ambiente se escindía en físico, biológico y humano, era porque identificaba plenamente su relación ecológica de dependencia que el hombre ha guardado con su medio; hoy en día no es aceptable, dado que este medio ha transitado hacia una creciente socialización, provocada por una creciente humanización de los ámbitos. El ambiente se encuentra vinculado a los grandes problemas mundiales de crecimiento y desarrollo, de generación de riquezas y pobreza; su explotación, uso y posesión son motivo de esperanza y desesperanza, de genocidios y etnocidios” (GONZALEZ GAUDIANO, 2000,65) como en el caso del sureste mexicano

En tal sentido, la Educación Ambiental (E.A.) se presenta como:

- El proceso que consiste en reconocer valores y aclarar conceptos con objeto de fomentar aptitudes y actitudes necesarias para comprender y apreciar las interrelaciones entre el hombre, su cultura y medio físico. La educación ambiental entrena también la práctica en la toma de decisiones y en la propia elaboración de un código de comportamiento con respecto a cuestiones relacionadas con la calidad del ambiente (UNESCO 1970)
- La E.A. implica una enseñanza de juicios de valor y que capacite para razonar claramente sobre problemas complejos del medio, que son tanto políticos, económicos y filosóficos como técnicos. (OEA 1971)
- La E.A. es una manera de alcanzar los objetivos de la protección del medio. La educación ambiental no es una rama de la ciencia o una materia de estudio separada. Debería llevarse a cabo de acuerdo con el principio de una educación integral permanente. (UNESCO 1974)
- La E.A. es un elemento esencial de todo proceso de ecodesarrollo y como tal, debe de proveer a los individuos y comunidades destinatarias, de las bases intelectuales, morales técnicas, que les permitan percibir, comprender y resolver eficazmente los problemas generados en el proceso de interacción dinámica entre el medio ambiente natural y el creado por el hombre. (UNESCO 1976)
- La E.A. es la acción educativa permanente por la cual la comunidad educativa tiende a la toma de conciencia de su realidad global, del tipo de relaciones que los hombres establecen entre sí y con la naturaleza, de los problemas derivados de dichas relaciones y sus causas profundas. Ella desarrolla, mediante una práctica que vincula al educando con la comunidad, valores y actitudes que promueven un comportamiento dirigido hacia la transformación superadora de esa realidad, tanto en aspectos naturales como sociales, desarrollando en los educandos las aptitudes y habilidades necesarias para dicha transformación. (CHOSICA PERÚ 1976)
- La E.A. no puede resolver por sí sola todos los problemas ambientales, que son imputables a una serie de factores físicos, biológicos y ecológicos, económicos, cosibles y culturales pero con la ayuda de la ciencia y la tecnología, puede contribuir a formular otras soluciones posibles, basadas en la equidad y la solidaridad. (TBILISI 1977)
- La E.A. es una educación para el desarrollo sustentable (GUADALAJARA, MEXICO 1992)
- La E.A. es un saber emergente que atraviesa a todas las disciplinas y a todos los niveles del sistema educativo, demandando la articulación de diferentes ciencias, saberes y disciplinas. (LEFF 1995)

- La E.A. es una propuesta que pretende brindar a los individuos, elementos necesarios para realizar un análisis crítico de las condiciones del ambiente, permitiendo identificar los principales problemas ambientales y buscar su participación en la solución de los mismos. (MEZA 1992)
- La E.A. es un proceso educativo consistente en acercar a las personas y grupos sociales a una comprensión global del ambiente, para poner en claro sus valores y desarrollar actitudes y capacidades que les permitan adoptar una posición crítica y participativa en la gestión de los recursos naturales. (CAÑAL 1991)

De esta manera la Educación Ambiental debe jugar un papel muy importante tanto en la adquisición de conocimientos de las culturas autóctonas y mestiza, así como el conocimiento de los recursos naturales de las regiones donde se encuentran asentadas las culturas, con la finalidad de elaborar propuestas de productividad, conservación y uso responsable de los recursos biofísicos de estos ambientes.

Como se puede observar la E.A. no puede desligarse de su contexto social, ya que éste articula la orientación misma y su perspectiva valoral e incorpora pendientes sociales como equidad y solidaridad, elementos que responden a características culturales específicas, en particular en los países del tercer mundo.

Pero hagamos un paso atrás, ya que el curso o devenir de la Educación Ambiental prevalece una concepción o fuerza filosófica; cosmovisión que concreta un tipo de hombre, un modelo de sociedad, una forma de construir y validar conocimiento, en fin una reflexión ética que implica la construcción de una nueva racionalidad.

La Educación Ambiental, por tanto, “establece rupturas, se convierte en un nuevo paradigma que exige un currículum que se relacione más con el diario vivir, que reconsidere los problemas sociales como los ejes de desarrollo del mismo; la educación ambiental es por tanto de origen social y para su desarrollo requiere de revalorar su historia y relación con la naturaleza (dimensión ambiental) como premisa para escoger el camino más adecuado” (GAUDIANO 2000:66)

Al respecto Enrique Leff señala “ el saber ambiental va más allá de la incorporación de una materia adicional de la ecología en los contenidos curriculares [...] se trata de generar un saber emergente que atraviesa y

problematiza a los paradigmas actuales del conocimiento y a la estructura académica del sistema educativo” (LEFF 1994:71)

A modo de conclusión en este sentido, podemos afirmar que la *Educación Ambiental*, se presenta como una *racionalidad alterna*, misma que es producto de un quehacer filosófico que ha puesto el acento en el hombre y ha cuajado una *ética ecológica*, misma que en términos de filosofía política han llevado al equilibrio roto en la relación hombre-naturaleza y que pretendemos acuñar como Filosofía Ambiental.

Así mismo se puede afirmar que la Educación Ambiental se vincula estrechamente con la significatividad del medio ambiente y se presenta, en tal sentido, como una filosofía ambiental o utopía posible; racionalidad que impone la necesidad de un quehacer educacional novedoso que atraviesa el modelo sociocultural dominante con el propósito de una hacer praxológico o transformador.

Capítulo III

Racionalidad Ambiental en los Acuerdos y Comunicados de San Andrés: Hacia un Proyecto de Educación Ambiental

“Más que como portador de una verdad única, el EZLN se define como participante diverso que apenas está logrando plantear con claridad las grandes preguntas de nuestro tiempo”.

Enrique Semo

Capítulo III

Racionalidad Ambiental de los Acuerdos de San Andrés: Hacia un Proyecto de la Educación Ambiental desde EZLN

3.1 Los vientos del Sur

Una palabra se repite en las declaraciones y documentos de los zapatistas: *dignidad*, reza Adolfo Gilly (1996) en su texto *México: el poder, el dinero y la sangre*.

Dignidad que se conquista en tres dimensiones

- *Ética*
- *Mítica y*
- *Política*

Tres dimensiones que conjugan la fascinación de una sociedad harta de trampas, cansada de las mentiras de una élite politocrática; donde un movimiento guerrillero reivindica la posibilidad posibilitante, una posibilidad apostada en la resistencia, en la deuda ética, en el mito de la cultura ancestral y en una construcción permanente de la sociedad civil, una sociedad concreta que en el nombre de la cultura, de la diversidad se levanta existencialmente.

Dimensión ética, que ya ha enunciado Miguel León Portilla en sus obras *Discurso desde la marginalidad y la barbarie* (1987) y *Filosofía Americana como filosofía sin más* (1978); un filosofar que ansiaba llegar a la construcción de un mundo nuevo, novedoso, donde el indio, donde el mestizo, donde el hombre común, pudieran actuar por el bien común; bajo el lema filosófico de construir una realidad alterna al quehacer filosófico de occidente.

Donde la filosofía aplicada o filosofía política, impacte bajo el viejo precepto de *mandar obedeciendo*, frase que la tradición filosófica de occidente atribuye a Dewey y la tradición cosmogónica oral indígena lo asume como pensamiento maya.

Ya la historia se ha encargado de consignar los pesares, los múltiples despojos e injusticias hacia estos hombres, poseedores originarios de estas

tierras que hoy forman México; de éstos que somos México y que el nuevo intento del capitalismo pretende arrebatarnos en el nombre de la *globalización*.

La rebelión chiapaneca restableció la dimensión del mito cosmogónico, esa que abre horizontes de movilización civil, donde es imprescindible abocarnos hacia la transición democrática, educación cívica que propone la posibilidad del sueño, de la utopía, de una utopía posible o posibilitante, aquélla que José Carlos Mariategui escribió :

La civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza, [...] Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo. [...] No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. [...] El hombre contemporáneo siente la parentoria necesidad del mito. (Gilly 1996:62)

En México, ese mito cobró rostro en los sin rostro, en un movimiento que demandó *todo para todos, para nosotros nada*; mito violento y encorajinado bajo un pasamontañas, en una especie de máscara misteriosa convertida en peligro, en amenaza y en muerte. En una apuesta que desde la Selva Lacandona del sureste mexicano lanzó un grito semejante a las mujeres nicaragüenses *Del Cua*, gritos lastimeros que decían algo simple y complicado al mismo tiempo: *¡Ya basta!*

Los mas pequeños de estas tierras, los sin rostro y sin historia, los armados de verdad y fuego, los que venimos de la noche y de la montaña, los hombres y mujeres verdaderos, los muertos ayer, hoy y siempre. (EZLN 1994)

Un *¡Ya basta!* Insurrecto, con ese valor del individuo, del ser que se obsequia en actos de vida con sabor a Mito o utopía;

En nuestra voz irá la voz de lo más, de los que nada tienen, de los condenados al silencio y a la ignorancia, de los arrojados de sus tierras y su historia por la soberbia de los poderosos, de todos los hombres y mujeres buenos que caminan estos mundos de dolor y rabia, de los niños y los ancianos muertos de soledad y abandono, de las mujeres humilladas, de los hombres pequeños. Por nuestra voz hablarán los

muestrados, nuestros muertos, tan solos y olvidados, tan muertos y sin embargo tan vivos en nuestra voz y en nuestros pasos. [...] Iremos a exigir lo que es nuestro derecho y razón de las gentes todas: libertad, justicia, democracia. Para todos, todo, nada para nosotros.[...]Reciban nuestra sangre hermanos, que tanta muerte no sea inútil, que vuelva la verdad a nuestras tierras. (EZLN 1994)

La rebelión de Chiapas cambió el escenario político nacional desatando en lo inmediato una crisis de funcionamiento y reproducción de la élite gobernante, es decir de las reglas vinculadas con el acceso, permanencia y sucesión del mando.

En la república las relaciones de mando-obediencia se rigen por un ordenamiento jurídico universal, impersonal y abstracto fijado por la Constitución de 1917; sin embargo el poder estatal en México se ha fundado en la realidad en tres piezas de carácter metaconstitucional: el *partido de Estado*, el *corporativismo* y el *presidencialismo*.

Apunta Gilly "...el Estado nació en 1917 [...] con un empate de fuerza en una guerra revolucionaria. La imposibilidad de terminar la revolución sin haber solucionado el problema agrario –*no como problema de mercado sino de restitución de los derechos conculcados*- fue algo que no lograron comprender ni el maderismo ni el carrancismo. La imposibilidad del retorno a antiguas sociabilidades agrarias en un mundo dominado por la forma-mercancía y la forma-dinero fue algo que no podían resolver los ejércitos campesinos..." (1996, p. 116)

Solucionar el problema de la tierra sin que con ello se alteraran los fundamentos mismos del capital, supuso como única salida la mediación estatal; incorporar el derecho a la tierra como elemento constitutivo del nuevo orden jurídico. *Proyecto carrancista* versus *proyecto zapatista*, de donde emergió el proyecto agrario. La tierra se convirtió en un elemento constitutivo de orden público: *El ejido*.

La rebeldía legítima del EZLN como insurrección indígena, surge como consecuencia de la contrarreforma del artículo 27 Constitucional y la ruptura desde arriba del viejo pacto que aún deteriorado les permitía esperar al menos un pedazo de tierra, a reserva de la cosmovisión indígena, que aceptaba a la tierra no como elemento patrimonialista, sino como nexo o elemento de cohesión social. De hecho, desde la Convención de Aguascalientes el asunto de la tierra, se dirimía entre finqueros y comuneros: desde luego, los finqueros norteros (representados por el Villa), en tanto, que la visión comunal respondía a criterios sureños, de identidad cultural (lectura de Zapata).

Pero hagamos un paso atrás, desde la *filosofía política* un régimen es justo cuando responde a las necesidades del pueblo; el soberano se convierte en tirano cuando su apetito está por encima de las necesidades reales del pueblo. La democracia reconoce que *el poder del gobernante se da en el pueblo y para el pueblo*; contractualismo que ya en Locke y en Rousseau reconocían, lo injusto como el desprecio al bien común.

Para los filósofos del contractualismo antiguo, la obediencia y la existencia del Estado tenía su fundamento ético en la justicia o razón de la comunidad, misma que permitía el respeto mutuo (véase Capítulo I)

Cuando el Estado realiza pactos corporativos, la figura presidencial es la pieza articuladora, siempre y cuando se garantice con ello los derechos individuales; cuando éstos se desvanecen dicha figura articuladora ya no nos representa, por tanto es legítima la rebeldía, es ilegítima su investidura.

A este respecto Yvon Le Blot (1997:..21) afirma “ No puede comprenderse el movimiento zapatista, su especificidad, su originalidad, si en el centro del análisis no se pone al actor central: el indígena”. La naturaleza y sentido del zapatismo provienen de un actor social y cultural (étnico) que se lanza a un levantamiento proyectándose en la escena política (mismo que propone la diversidad como divisa). El impacto planetario y la universalidad de este movimiento no pueden comprenderse si se le reduce a la resistencia de algunas comunidades de Chiapas, o a otro sobresalto de la historia mexicana reciente.

El actor zapatista es **étnico, nacional y universal** -afirma Le Blot- se quiere mexicano pero sin dejar de ser indígena, quiere un México donde pueda ser reconocido y escuchado. Es universal, no *a pesar* de su propia identidad indígena, sino *a causa de ésta*.

La *dimensión universal* es precisamente el contenido indígena que lo lleva a elaborar un lenguaje simbólico particular en el escenario internacional. Dicha universalidad debe darse en dos sentidos:

- Desde un **sentido ético** en la perspectiva de la filosofía de las luces y los derechos humanos (un sujeto discriminado reivindicador del ser humano) en la búsqueda de un *nuevo humanismo*.
- Un **sentido étnico** que encuentra lo universal en lo particular (génesis del zapatismo que afirma su identidad individual y colectiva con el reconocimiento del otro) la *diversidad cultural*

El zapatismo por tanto, es el portador de una triple exigencia *-política, ética y de afirmación de sujeto-* que se resume en la fórmula: **democracia, justicia, libertad, y más aún: dignidad.**

“Los insurgentes zapatistas son a la vez producto, agentes y actores, víctimas y beneficiarios de una revolución silenciosa, de un movimiento de modernización, de desarrollo y democratización de la sociedad indígena de Chiapas que ha pasado inadvertido para el resto de la sociedad mexicana, y muchas veces también para el resto de la sociedad chiapaneca [...] Tiene su origen y su impulso en las conversiones, las disidencias y las divisiones en el seno de las comunidades. Al mismo tiempo, se ha traducido en migraciones geográficas, luchas sociales, mejoras económicas y mutaciones culturales [...] germinó y se desarrolló en el seno de los sectores de la población indígena que se habían enfrentado a la tradición y los tradicionalistas y que, por esa razón, tuvieron que romper con sus comunidades o incluso abandonarlas. En su separación –o, en el caso de algunos miles, su expulsión- se confunden motivos religiosos, económicos y políticos [...] los disidentes han construido sus propias comunidades transformadas, aculturadas. Han creado expresiones culturales e identidades nuevas. También inventaron una nueva identidad genérica, abierta y modernizada” (Le Blot 1997:.40).

Desde 1972 con el decreto del Presidente Echeverría, en torno a la propiedad de las tierras en el sureste mexicano, ya se vislumbraba la intención del despojo; las ‘razones’ que se argumentaban *-devolver la selva a sus propietarios legítimos, descendientes directos de los antiguos mayas y establecer una reserva ecológica-* escondían motivos económicos: el control de los recursos forestales y petrolíferos, así como el potencial hidroeléctrico.

La creación en 1977 de una “reserva de la biosfera” que abarca parte del territorio de la “comunidad lacandona” y que amenaza también con la expulsión a varias comunidades de colonos indígenas, suscita la lucha por la tierra, moviliza numerosas familias en torno a la formación de nuevas comunidades, evento que agrega al caldo de cultivo una *dimensión intercomunitaria* (misma que fusiona dimensiones económicas, sociales, culturales y religiosas).

A principios del noventa en Chiapas se concentra el 25% de las demandas de tierra insatisfechas de todo el país. Con la revisión del artículo 27 la reforma agraria parecía condenada a quedar siempre inconclusa, lo cual derrumba

contundentemente el sueño de crear comunidades autónomas en la Selva, emancipadas de los terratenientes, los intermediarios, los representantes del poder.

Arturo Warman señala que el levantamiento zapatista como “una rebelión contra el olvido”, insurrección como resultado de un movimiento profundo que no podía ser contenido por vías cosméticas (Warman 1994.:151). La crisis y represión empujaron a importantes sectores de la población indígena a unirse al movimiento armado: La reforma al artículo 27 los hizo decidirse por el alzamiento. La cereza del pastel en términos simbólicos fue la entrada en vigor del TLC: 1º. De Enero de 1994.

El EZLN inventa el camino hacia una democracia que abre paso a la exigencia ética (la justicia) y al deseo de ser reconocidos (*libertad, la dignidad*).

Esta invención pone en el centro la política, la cuestión del poder, la cuestión de la política nacional; la deuda moral con los poseedores originarios de la tierra; del sentido mismo de la tierra; de la recuperación de la relación del hombre con el hombre y del hombre con la tierra. Abre de hecho el camino, para todo aquello que desde nuestro foco de interés funda una mirada ética, ética-ambiental; discursos ambos que desde la filosofía política cobran atención en las postrimerías del siglo veinte.

3.1.1 *Hacia una racionalidad ambiental*

Durante las últimas décadas del siglo veinte se ha venido gestando al interior de la filosofía académica un fuerte crecimiento de los estudios y discusiones sobre la relación del hombre con su entorno. De hecho, el grito de la Selva Lacandona permite transitar por un sendero que involucra aportaciones de la filosofía ambiental (particularmente en la dimensión ética), de la filosofía política y de la tradición filosófica occidental.

El debate de la filosofía política o filosofía aplicada, tiene que ver con la reforma del artículo 27 constitucional y el movimiento chiapaneco, que centró en la tierra la base material del discurso; por un lado, se consideró a la tierra como fuente patrimonial, por otro, como elemento comunitario, elemento de identidad cultural de la indianidad.

Cuando el artículo 27 es reformado, se cancela la posibilidad del desarrollo del ejido como elemento jurídico, es decir, la tierra deja de ser percibida como

elemento de identidad, *valor filosófico*, se convierte ahora en un *bien* económico.

El problema en cuestión, tiene que ver con el tipo de racionalidad que justifica la relación hombre-hombre; hombre-naturaleza; hombre-tecnología; hombre-ciencia. De tal suerte que se funda un discurso ambiental; discurso que va más allá de la simple lectura ecológica e instrumenta la necesidad de un acercamiento más amplio, quizá holológico, donde el hombre se descentra a favor de la comunidad (ambientalismo existencial).

Este crecimiento e interés filosófico por la naturaleza en sus diversas manifestaciones y dimensiones, es paralelo al esfuerzo de múltiples disciplinas científicas para la resolución de los problemas ambientales, y por supuesto, no es ajeno a la creciente preocupación social sobre el presente y el futuro de la tierra y de la vida en ella.

La apuesta que se hace en principio, se refiere al tipo de mirada que legitima las relaciones del hombre; ya expuestas en capítulo próximo pasado donde se aborda el problema de una racionalidad antropocéntrica.

Pareciera desde esta óptica que el asunto se dirime por vía dualista, donde se enfrentan: la razón antropocéntrica *versus* razón ecológica; naturaleza *versus* economía; naturaleza independiente *versus* construcción social; descripción científica *versus* experiencia subjetiva; primacía de la toma de decisiones experta *versus* reivindicación de la sociedad civil.

Se requiere tomar en serio la noción de filosofía aplicada para que los integrantes de la comunidad puedan estar en condiciones de construir una racionalidad ambiental que de soluciones a los problemas reales.

De hecho el vínculo tierra-comunidad, adquiere sentido ante la imposibilidad de acceder a la tierra (reforma del artículo 27), negando con ello, la identidad de los sujetos; la negación que el Estado le impone al indígena de la tierra, cancela el ejido por un lado, pero lo lleva irremisiblemente a una rebelión ontológica, epistémica y ético-política.

Rebelión ontológica porque destruye su ser, su estar, su identidad con la cultura, con la comunidad. Rebelión *epistémica* porque niega su saber, su darse cuenta, su conocimiento ancestral. **Rebelión ético-política** porque demanda de su participación como sociedad civil para emanciparse de aquél que siendo su gobernante sólo ve para su beneficio y no para el de la comunidad.

El levantamiento indígena, en enero de 1994, confronta e impugna una dimensión ético-política: la implantación del neoliberalismo expresado en el propósito globalizador de tintes economicistas.

La pretendida inevitabilidad de la “globalización neoliberal” exige una emergencia exorcizante, que por vía colectiva transforme las herramientas constructoras del mundo indígena, del mundo social, del mundo cultural, del mundo.

La concepción zapatista de la política, el poder y los caminos de la emancipación, las voces de ‘mandar obedeciendo’, son aspiraciones de formas colectivas democráticas, racionalidad alterna ante un mundo apostado en la razón técnica, en la razón económica.

Esta visión reformadora que intenta “*cambiar el mundo sin tomar el poder*” invita en términos ético-políticos a la participación de la sociedad civil; al empoderamiento de la sociedad civil desprendida del Estado.

El poder vira su rumbo, ya no como poder elitista y se plantea ahora como un esfuerzo de construcción política, que teóricamente conviene que sea limitado, divisible y resistible.

El Estado debe tener un *límite*, que desde la construcción contractualista es *la ley* (Montesquieu entre nosotros) , ya que un Estado de derecho garantiza el límite a quien ostenta el poder: Las prerrogativas del gobernante se anulan en el poder de los ciudadanos, coparticipes de la construcción del Estado.

La racionalidad de la que hablamos tiene que ver con la sociedad civil en el ámbito de la acción ciudadana, empoderamiento de la sociedad civil, quien a su vez codifica los intereses generales, todo ello funda la dimensión sociopolítica y por supuesto ambiental.

La resignificación de la ciudadanización de los sujetos exige del plano de la conciencia, pero no sólo social, sino también natural, del entorno en el que vive, de la posibilidad de situarse en el mundo, con el mundo, al interior del mundo, cambiando en fin el paradigma antropocéntrico que coloca al hombre como poseedor de la naturaleza e incluso de los hombres mismos.

La apuesta es una racionalidad alterna que apunta al sentido de la cultura, de los espacios socioculturales y de las posibles miradas que el ser del conocimiento tiene. De hecho, la insurrección zapatista propone la generación

sí, de un movimiento regional, local, que en su quehacer funda y fundamenta una visión nacional e internacional, primera revolución posmoderna.

La voz del zapatismo, es la voz de los sin voz; es la afirmación de lo diverso, diversidad cultural y étnica en un mundo que apuesta a la homogeneización en todos los sentidos; apuesta que reconoce el valor de la naturaleza, como valor socio-cultural y no sólo como valor económico.

3.1.2 Declaración de la Selva Lacandona o de la frontera entre dos milenios

El ideal zapatista pretende ante todo la democratización del poder, poner fin a la dictadura ejercida por la simbiosis entre el Estado y el PRI. La transición democrática es una condición mínima para ceder el paso a otros actores.

De entrada el movimiento desató la toma de conciencia de una gran cantidad de indígenas y no indígenas; aspiración que demanda el replanteamiento de la cultura política en el sentido de la inversión de la pirámide social.

Alain Tourein define al zapatismo como 'revolucionarios demócratas', soñadores realistas o radicales pragmáticos que preconizan ante todas las cosas la *identidad nacional*. Identidad manifiesta en el respeto al ideario político de la Revolución Mexicana expuesta en la Constitución de 1917.

El alzamiento zapatista tiene que ver con un movimiento pendular producido por la frontera Norte enmarcado en el Tratado de Libre Comercio (TLC) y el abandono de la frontera Sur; mismo que Yvon Le Blot (1996: 92) concibe a partir de las siguientes interrogantes: ¿ qué significa ser mexicano hoy en día?, ¿ cuál es el porvenir de la mexicanidad en el mercado global?, ¿ cómo reinventar la nación cuando ya está en marcha la globalización?.

El zapatismo, si bien surge como un movimiento étnico, reivindica la mexicanidad, se asume como un movimiento indígena mexicano; en ningún momento, se pronuncian por un separatismo o una nación sobre base étnica.

La lucha se ubica ante la subordinación de las comunidades ante el Estado, un Estado que no nos representa, sólo se representa a sí mismo o a la clase politocrática.

“No tendrá solución si no hay una transformación radical del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías mas humilladas y olvidadas en el México contemporáneo” (EZLN 1995: 190)

Los zapatistas buscan combinar lo comunitario y lo nacional, la identidad étnica y la identidad nacional, la indignidad y la mexicanidad. Su objetivo es el reconocimiento del carácter multicultural de la nación.

Marta Durán de Huerta (1994) denomina a esto, como “la rebelión de los excluidos” que quiere reanimar el proyecto nacional, un renacimiento de la nación, una nación plural, cuyas bases sean la diversidad cultural y la voluntad de vivir juntos.

El zapatismo afirma Luis Hernández Navarro (1996), exige ante todo ser reconocido en su identidad y su subjetividad. No piden ser tratados como ‘ciudadanos iguales a los demás’ (ideal de la democracia) ni como ciudadanos diferentes de los demás, sino como ciudadanos con sus diferencias.

Diferencias que los han llevado al levantamiento del ‘México profundo’, indígena y rural, según Guillermo Bonfil Batalla (1987) que propone la pluralidad como apertura programática:

“Nuestra forma de lucha no es la única, tal vez para muchos ni siquiera sea la adecuada. Existen y tienen gran valor otras formas de lucha. Nuestra organización no es la única, tal vez para muchos ni siquiera se la deseable. Existen y tienen gran valor otras organizaciones honestas, progresistas e independientes, [...] Nosotros no pretendemos aglutinar bajo nuestra bandera zapatista a todos los mexicanos honestos. Nosotros ofrecemos nuestra bandera. Pero hay una bandera más grande y poderosa bajo la cual podemos cobijarnos todos. La bandera de un movimiento nacional revolucionario donde cupieran las más diversas tendencias, los más diferentes pensamientos, las distintas formas de lucha, pero sólo existiera un anhelo y una meta: la libertad, la democracia y la justicia” (EZLN 1994: 149)

El factor que desencadena este giro programático es la reforma del artículo 27 constitucional, con la cual el régimen de Carlos Salinas legaliza la parcelación,

enajenación y privatización de todo terreno agrícola, ganadero y forestal, sea de titularidad comunal o ejidal (Moguel 1992: 261).

En muchas regiones, esta “contrarreforma agraria” se percibe como un ataque frontal dirigido contra la comunidad indígena, amenazada ahora en su existencia física y territorial por la aparición repentina de ‘unidades de certificación y parcelación’ de la Secretaría de Agricultura; provocando en las comunidades la reacción reivindicando sus derechos consuetudinarios de soberanía y autonomía:

“Con fundamento en el derecho histórico que nos asiste, en el derecho de ejercer nuestra soberanía y nuestra libre determinación para decidir nuestro presente y nuestro futuro y con fundamento en que somos los legítimos herederos y dueños de estas tierras, nosotros, miembros y comunidades de la Nación Purhépecha, hemos acordado emitir el siguiente DECRETO: primero: Se desconocen las reformas al artículo 27 constitucional y las modificaciones posteriores que se realicen a la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos en los artículos y fracciones que benefician a las comunidades indígenas, a los trabajadores y al pueblo en general, tales como los artículos 3º., 123 y 130 constitucionales. Segundo: Reivindicamos el carácter imprescriptible, inalienable e inembargable de las tierras comunales y ejidales y su concepción de propiedad social. Tercero: Se expulsarán a todos los comuneros y ejidatarios que en lo personal vendan parcelas o tierras. Cuarto: Se desconocen a todos los líderes, dirigentes que sin consultar con sus bases, firmaron la reforma al artículo 27 constitucional” (Nación Purhépecha 1991: 3)

La liberalización repentina de los mercados agrícolas –conocida como el fenómeno de las carteras vencidas- arroja una crisis existencial (Concheiro Bóquez 1993) mismo que desemboca en alianzas regionales de comunidades y en el ¡Ya basta! zapatista.

El punto de partida –afirma Gunther Dietz (1995,: 20)- lo conforma la defensa de la integridad territorial de la comunidad indígena, la coalición de comunidades se transforma paulatinamente no sólo en una importante instancia de intermediación, sino también en un nuevo nivel de articulación política que se va insertando entre las comunidades y el Estado.

La búsqueda de autonomía es desde este momento un interés comunitario:

“Autonomía no es secesión...autonomía es por el contrario la primera oportunidad de que los pueblos indígenas tendríamos para poder ser, por primera vez, verdaderos Mexicanos. Los pueblos indios de México queremos, deseamos, integrarnos plenamente a México, pero sin que implique asimilación o integracionismo. El reconocimiento jurídico a la autonomía es la garantía para que esto no suceda. El reconocimiento a la Autonomía indígena constituye la única vía para sentar bases democráticas de relación entre los pueblos indígenas y el Estado, pero también de la relación entre indios y mestizos” (CNI 1994: 3)

El zapatismo existe en la medida en que se disuelven las viejas categorías y esquemas arcaicos del pensamiento político mexicano; su lectura se articula entre la dimensión local, nacional e internacional como una guerrilla posmoderna, que se resuelve por un movimiento virtual y que adquiere calidad moral en la medida que se universaliza su sentido.

La irrupción del zapatismo coincide con la proclamada llegada de México al primer mundo, con la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con un simulacro de globalización donde no son incluidas todas las capas sociales; bajo una lógica económica con estándares de compra-venta con la cual quedan fuera del juego diez millones de indígenas, como si no fueran mexicanos, porque nunca habían sido tratados como tales. Es el neoliberalismo el que lleva a los indígenas a la revuelta, desde que empieza a instalarse con toda su crudeza en 1982. No es el zapatismo, sino el neoliberalismo el que lleva a la opción: o permanencia y lucha o desaparición y muerte.

De hecho el movimiento zapatista tiene que ver con el sentido ético de la política que inició con una propuesta autonómica indígena; la base se halla en la realización de un nuevo orden internacional que propone liquidar o excluir a una parte de la humanidad; *liquidando su historia, liquidando los Estados nacionales* , para que no se opongan a los designios economicistas.

Entonces, el problema se instala en la lucha por la *soberanía*, expresión de angustia ante el vacío de la globalización, tema central que Florescano trabaja en su texto '*Etnia, Estado y Nación*' acercando al indio como parte o no de la nación; bajo la tesis *del salvaje ante el espejo*.

Enrique Florescano se pregunta por las causas del rechazo histórico hacia el indígena y lo descansa en la construcción de la falacia que sólo hay una

identidad común, la que se identifica con el sector que ha conseguido la hegemonía y el derecho a la interpretación de la identidad mexicana. De lo que resulta que la pregunta, al final del un siglo veinte tiene que ver más con procesos autonómicos, que con reinvocaciones sociales.

El problema, es que no hay democracia, ni libertad, ni justicia para que las propuestas del *buen salvaje* responda el EZLN:

“Nosotros planteamos, primero, que la democracia no sólo es democracia electoral, pero no excluye la democracia electoral. Entonces, decimos: la democracia electoral implica a una serie de actores y es necesaria y hay que luchar por ella. La democracia en un país democrático no se limita a tener elecciones democráticas. Tiene que ver con algo más profundo que es la relación entre gobernantes y gobernados. Nosotros ahí hacemos nuestra mayor apuesta, no la llegada a la ciudad de México, no a la invasión de Europa por Durito en una lata de sardinas. El desafío más grande del zapatismo es proclamar que es posible hacer política sin plantearse la toma del poder. Nosotros decimos que sí. Y apostamos: qué tipo de política se va a producir si no está el referente de la toma del poder, qué es el referente electoral, [...] Nosotros no nos alzamos para entrar en ese juego de relaciones políticas sin calificar si son buenas o malas, [...] El problema está más acá, en el sector de los gobernados, sin referencia social”. (EZLN 1995)

Según Enrique Dussel los *tres criterios de validez ética* de la proclama neozapatista se encuentran en:

- La reivindicación de la *dignidad indígena* y un reconocimiento de su condición y calidad de persona.
- *El cumplimiento de las exigencias de la reproducción de la vida* dado que la existencia humana es la de un ser corporal. Todo el tema de la pobreza, de la miseria, es una manera de nombrar la no posibilidad, la imposibilidad, de reproducir la vida indígena.
- El tercer criterio de validez ética fundamental es *la comunidad*, porque todo acto que pretenda esa validez ha de ser solidario y la comunidad es la piedra angular de la democracia indígena donde el nosotros pasa por encima del yo, supuesta la dignidad personal de cada individuo.

Como se observa, se parte del **memorialismo** indígena para darle sentido en el presente a las demandas de libertad, justicia y democracia con las que los indígenas dan su sentido a la llamada modernidad.

De hecho asistimos al primer *holocausto de la modernidad*, que proclama un movimiento político-militar que expresa articuladamente una etnia, un pueblo, una nación originaria de este continente. En términos filosóficos se vincula cultura y conciencia, ingredientes que producen una revolución cultural incluyente.

El antecedente necesario, para ello, se refiere a la consideración que sobre el gobierno mexicano se tiene, ya que hoy, se pone a la vanguardia de las estrategias etnógrafas que van aparejadas con los aires neoliberales.

El gobierno neoliberal se autocalifica como innovador y reformador, pero contempla a las comunidades como opuestas al cambio. Los prejuicios contra la comunidad, y la identidad cultural se agudizan vía la contraposición entre etnicidad y atributos jurídico-políticos de la sociedad nacional; en particular, los conflictos que a menudo se presentan entre derechos y garantías individuales; tradición nacional-estatal versus usos y costumbres consuetudinarios que dan sentido al propio derecho de las etnias.

Lo que ocurre en México – nos dice Díaz Polanco - podría anticipar el sentido de las nuevas políticas que tendrán que enfrentar los pueblos indios de otros países. De entrada colocan la problemática étnico-nacional y el tema de la autonomía en el centro de la agenda nacional.

“A mitad de los años noventa, la sociedad mexicana se hallaba en una importante coyuntura jurídico-política, de posibles consecuencias trascendentales para el futuro próximo de millones de indígenas. Por un lado, se encontraba el ofrecimiento del gobierno de reglamentar el primer párrafo del artículo 4º. De la Constitución Política, para dar respuesta de esa manera a las demandas de los pueblos; por otro, la exigencia de las organizaciones indias de que se ampliaran los derechos reconocidos en la Carta Magna y, luego se procediera a definir la ley adjetiva. El párrafo adicionado en 1992, por iniciativa del poder ejecutivo, se refería casi exclusivamente a los derechos culturales de la población indígena. En la reforma, la formulación que recibieron tales derechos ciertamente planteó restricciones a la aspiración autonomista que ya venían manifestando los pueblos indios. Pero tal circunstancia se vio complicada a partir de las adiciones y cambios que sufrió al artículo 27 constitucional a principios de 1992, y de

lo contenido en la correspondiente ley reglamentaria que fue aprobada a toda prisa” (Díaz Polanco 1998:129)

La cancelación de tajo de los fundamentos básicos del pacto agrario, produjo un viraje radical, sobre todo a partir de las modificaciones del artículo 27 en 1992, bajo la perorata de dismantelar el estatismo rural y las prácticas populistas. La nueva legislación agraria liberalizó los controles de grupo y creó los mecanismos jurídicos para que, bajo determinadas condiciones, los ejidatarios pudieran ceder sus derechos de usufructo sobre sus recursos; *poner las tierras en manos de terceros para su explotación y enajenación. Todo lo cual, contribuye a la desintegración de los pueblos indígenas, en la medida en que debilita la cohesión interna y se pierde su sustentación de base.*

Al parecer, el problema se reduce a un asunto agrario, pero en el fondo subyace un conflicto cultural, ya que lo que está en juego es la sobrevivencia en términos culturales y socioeconómicos de la cuestión étnico-cultural en busca de la democracia, amplía la participación de los sectores sociales y políticos del país.

Recordemos que ningún fenómeno social resulta de una causa única; intervienen diversos factores, con peso distinto. Así –nos dice Díaz Polanco- el presidente Salinas recordó lo obvio en su último informe de gobierno: que la pobreza no era suficiente para explicar el levantamiento neozapatista. No citó la acción gubernamental misma que dio origen a la pobreza, la desigualdad, la opresión, la discriminación sociocultural. En fin la política salinista incluyó reformas que tuvieron impacto en la vida y en el ánimo de las comunidades; su remate fue la firma del TLC, considerado en su momento por EZLN como el “acta de defunción de las etnias indígenas en México, que son prescindibles para el gobierno”. (ibidem: 155).

“El alzamiento había puesto la autonomía, junto a los reclamos de democracia, libertad y justicia, en el centro de las demandas enarboladas por los pueblos indios, y este programa encontró eco en amplios y diversos sectores de la sociedad nacional; se podía o no estar de acuerdo con la propuesta autonómica, pero lo que no podía ponerse en duda era que constituía una auténtica demanda indígena, voz que repercutió en *Sacanch'en de los Pobres o San Andrés Larráinzar*.

3.2 Acuerdos de San Andrés Larráinzar o la Utopía posible

La fórmula restrictiva que estableció el artículo 4º., de la Constitución por lo que se refiere a los pueblos indios y, después, con las modificaciones del

pacto agrario trazadas por la reforma del artículo 27 constitucional y la Ley Agraria, plantearon la idea de abrir el camino legal a la autonomía como un camino realista y prudente.

La idea de autonomía no surgió por generación espontánea en 1994, ni fue una invención del EZLN. Los planteamientos autonómicos, en su formulación contemporánea, estuvieron presentes durante mucho tiempo en el discurso de diversas organizaciones indígenas antes de la sublevación.

El verdadero mérito de los zapatistas radicó en dos cosas:

- Su capacidad para enlazar la democracia, justicia y libertad con la demanda indígena de autonomía y
- Colocar dichas demandas en la tribuna nacional

3.2.1 Arqueología de autonomía

“Como indígenas creemos y sentimos que tenemos la capacidad para dirigir nuestro destino [...] Cada pueblo indígena, cada etnia, tenga su propio gobierno. Pero que gobierne con propia autonomía [...] como indígenas necesitamos autonomía propia, necesitamos esa identidad, esa dignidad, pues. Dignidad de vivir y respetar” (EZLN 1994:7)

En términos de Filosofía Política *autonomía* no significa *separatismo*, sino autogobierno, posibilidad de ser; ejercicio de una ética política alterna y un nuevo pacto que acabe con el centralismo tanto político, económico y cultural.

Henry Fairchild (1979) nos dice:

“Autónomo señala, órgano político, de una institución social o de un grupo que posee el derecho y el poder de determinar su propia línea de conducta”

Salustiano Del Campo (1988) apunta:

Separatismo significa “Acción y efecto de promover la secesión, con carácter más o menos declaradamente nacionalista, de un país o una región natural o histórica, o histórica natural a la vez, respecto de una unidad política anteriormente constituida, incluso en forma nacional” o “separación del centro “

El proceso autonómico, tiene lugar durante un lapso relativamente prolongado, que varía de acuerdo con las tradiciones político-democráticas, las características de la población étnico-nacional a la que busca reconocer el derecho de autonomía, la diversidad de intereses nacionales a considerar y la complejidad de los problemas técnicos o prácticos que deban resolverse.

En México, este periodo de debate nacional, intensificado después del levantamiento de Chiapas, ha elevado la autonomía al rango de uno de los grandes temas nacionales. Todo indica que se va conformando una opinión favorable a la instauración de las autonomías en el país. Tal vez ahora se está en condiciones de dar un paso adelante: iniciar esfuerzos para definir los proyectos específicos, con propuestas precisas sobre territorios, forma de gobierno, competencias posibles.

Díaz Polanco, lo acuña como “el Necronomicón Indígena” donde la autonomía haría posible el florecimiento de las culturas indígenas. Pero esto no podrá alcanzarse mientras el paisaje de las etnias autóctonas de Latinoamérica sea el de una desoladora pobreza que invade como un cáncer a los pueblos y comunidades [...] En lugar de enriquecer sus modos de vida, el trance que contrae el drama de la integración hunde cada vez más a los indígenas en la miseria. Son ya incontables los pueblos indios que han perecido bajo el yugo de los “intereses nacionales”. Terminar con este ciclo de empobrecimiento y condenas que no ha parado desde hace cinco siglos e iniciar una nueva era de oportunidades, es la otra meta de la autonomía en la época contemporánea. (Ob. Cit. Cap. IV: 73)

La cultura de la resistencia ha llegado a nuestros días –apunta Bonfil- y no desde la inmovilidad, sino adoptando los cambios necesarios para permanecer, porque junto a esa cultura del resistir, el indígena ha asumido la de innovar y la de apropiar aquellos elementos culturales del antagonista que no eran contraproducentes.

El neoliberalismo como expresión mas acabada del capitalismo salvaje, con su deuda externa de carácter eterno; el crecimiento sin respeto ecológico; son evidencias de la necesidad de una nueva esperanza, un nuevo modelo de progreso que en México habrá de respetar las diferencias para encontrar un sentido de la unidad, de lo nacional. Que piense en el hombre concreto, en el sujeto existencial de esta nación.

Los caminos de la desesperanza, de la negación, del sinsentido, hicieron que Jacinto Canek, príncipe maya reflexionara:

“Los blancos hicieron que estas tierras fueran
extranjeras para el indio, hicieron que el indio

comprara con sangre el viento que respira. Por eso va el indio, por los caminos que no tienen fin, seguro que la meta, la única meta posible, la que libra y le permite encontrar la huella perdida , está donde está la muerte” (Le Blot 1999: 25)

De las Manos de Marcos brotan los espejos y en cada uno de ellos un fragmento de la rotura de la utopía del paraíso neoliberal y el proyecto social-liberal que sólo sirve para mantener la cohabitación social de las sociedades más ricas y con más capacidad de acumulación. La Lacandonía se muestra como un espejo más, pero un espejo que grita, que blasfema, que lastima en su reflejo de miseria permanente diciéndonos ¡YA BASTA!

“... Nosotros no podemos voltear hacia atrás la historia, ni con la nostalgia, ni con el arrepentimiento. La derecha vuelve la vista hacia atrás con nostalgia: antes éramos más grandes, más poderosos, antes podíamos hacer todo esto. Y en el caso de la izquierda, con el arrepentimiento. Hicimos esto, no, no volvamos a hacerlo. Nosotros pensamos que hay que volver atrás para retomar lo que fuimos, sin golpes de pecho, pero tampoco sin entusiasmo. Ver realmente qué fuimos, y poder construir pues hacia delante. O sea sólo vamos a poder alcanzar el futuro que queramos...” (ibidem: 45)

En marzo de 1995, las fuerzas políticas representadas en el Congreso de la Unión impulsaron la aprobación una *Ley para el diálogo, la conciliación y la paz digan en Chiapas*, en cuyo artículo primero se definió al EZLN “como una organización de *ciudadanos mexicanos*, mayoritariamente indígenas, que se inconformó por diversas causas y se involucró en el conflicto”. De este modo, se eliminaba la connotación puramente policiaca que el gobierno había querido dar al conflicto, según la cual los zapatistas eran caracterizados como delincuentes comunes; pero al mismo tiempo, los alzados quedaban atados a una ley que los amparaba sólo mientras mantuvieran el diálogo y la negociación. (Díaz Polanco 1998:186)

Con esta plataforma legal y política, a mediados de 1995 se reiniciaron los contactos y en septiembre se acordó celebrar cuatro mesas sucesivas de diálogo:

- I. Derechos y cultura indígena.
- II. Democracia y justicia.

III. Bienestar y desarrollo.

IV. Derechos de la mujer.

Los temas se desagregaban en grupos de trabajo y en subtemas, mismos que agotarían su temática en tres fases, con sede fue San Andrés el 17 octubre de 1995.

En el marco de la primera mesa *Derechos y cultura indígena* correspondieron los siguientes subtemas:

1. Comunidad y autonomía: derechos indígenas
2. Garantías de justicia indígenas
3. Participación y representación política de los indígenas
4. Situación, derechos y cultura de la mujer indígena
5. Acceso a los medios de comunicación y
6. Promoción y desarrollo de la cultura indígena

El primer colectivo discutió la autonomía con particular ahínco; las voces indias de autonomía estaban presentes y se demandaba un diagnóstico preciso sobre los problemas de las regiones y propuestas concretas de solución.

La crítica que hacía el zapatismo iba encaminada contra “el sistema político y social prevaleciente, en especial al sistema de partido de Estado, así como a la política económica neoliberal aplicada por el gobierno, que marginaba a grandes sectores de la población y ponía en peligro la existencia misma de los pueblos indios” (EZLN 1995: Grupo 1)

La autonomía se identificó como “un derecho” para la necesaria transición democrática a condición de que ella implique una profunda reforma del Estado [y se asegure] en la Constitución como un derecho pleno, para luego reglamentarlo, tomando en cuenta las distintas particularidades” (EZLN-Gobierno Federal 1995 Octubre 19)

En la *Síntesis de la segunda sesión* se plantea que “sin una reforma profunda y concensada en el marco constitucional y político en su conjunto, la autonomía carece de sustento” (Ibidem. Octubre: 20)

En el documento final se observan ciertas divergencias mientras el gobierno ponía el énfasis en el derecho a la asociación de comunidades y municipios, sólo para efectos de su desarrollo o para optimizar esfuerzos y recursos, el EZLN –procurando esos y otros fines- podían hacerlo para conformar entidades autónomas.

Asimismo, “mientras el gobierno pugnaba por instituir la figura de ‘municipios indígenas’, el EZLN proponía la creación de regiones y ‘municipios autónomos’” (ibidem: .22-33)

En el documento intitulado “Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviaran a las instancias de debate y decisión nacional”, del 16 de enero de 1996, se sintetizan las propuestas para fundar “una nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado”. Se trata de establecer los principios de un nuevo pacto social”.donde el Gobierno Federal asume varios compromisos:

1. Promover “el reconocimiento, como garantía constitucional del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas” definidos éstos según el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).
2. Impulsar las reformas legales y constitucionales para ampliar la participación y representación políticas local y nacional de los pueblos indígenas.
3. Garantizar el acceso pleno de los pueblos a la jurisdicción del Estado, “con reconocimiento y respeto a las especificidades culturales y a sus sistemas internos”
4. El gobierno se obliga al combate a toda forma de discriminación y la conformación de un “orden jurídico nutrido de pluriculturalidad”.

3.2.2 El silogismo filosófico- jurídico

La articulación de las demandas indígenas en el escenario de la globalización, trajo consigo la necesidad de reconocimiento de éstos como sujetos históricos, mismos, que buscan la regeneración de sus derechos basados en su esencia de colectividades culturales diferenciadas y, no simplemente como sujetos de derecho individual, perspectiva liberal del siglo XIX; así como en una nueva concepción de derechos humanos en interdependencia mutua.

Los derechos fundamentales en torno a los cuales giran las demandas del EZLN se pueden sintetizar en cinco conceptos o enunciados:

1. Derecho al reconocimiento como pueblos o el derecho a la diferencia.
2. Derecho a la libre determinación mediante la autonomía.
3. Derecho a las tierras y territorios indígenas;
4. derecho al reconocimiento de los sistemas jurídicos propios
5. Derecho al desarrollo desde su propia óptica.

Regino Montés (1998) apunta en este sentido, “si insistimos tanto en el hecho de que somos pueblo es porque, de la misma manera que cuando hablamos de Derechos Humanos Individuales hemos remontarnos a la noción de “individuo”, el reconocimiento de que somos *pueblos* es para nosotros fundamental, pues constituye el punto de partida para que se admita que tenemos *derechos colectivos*”

El ‘*quid*’ del asunto radica en el concepto de *identidad* en tanto miembros de una familia y una *comunidad*. “los derechos y obligaciones individuales de los pueblos indios, derivan de los derechos y obligaciones de una colectividad, misma que reúne tanto características *objetivas* (idioma, historia y cultura común distintiva), como *subjetivas* (identidad, voluntad de seguir unidos).

Autonomía por consiguiente, no debe confundirse con *soberanía*, pues esta última, tal como la define el Derecho, es la facultad que únicamente poseen los Estados “potestad suprema [...] de decidir en última instancia de todo lo que corresponde al bien público, con el monopolio de la coacción física” (Diccionario Jurídico 1991) de ello se deriva que la Autonomía es el campo de intersección entre el derecho a la libre determinación interna de los pueblos y el derecho constitucional soberano del Estado.

“La Autonomía es la forma de ejercicio colectivo de la libre determinación que los pueblos indígenas de México la estamos reivindicando desde hace años. No deseamos por tanto la separación respecto del Estado Mexicano, sino que únicamente estamos demandando mayores espacios de libertad para poseer, controlar y gestionar territorios, para normar nuestra vida política, económica, social y cultural, así como para intervenir en las decisiones nacionales que nos afectan [...] Autonomía es la capacidad de decidir no sólo sobre nuestro destino, sino también sobre cuestiones y acciones más inmediatas y diarias en las comunidades, con una identidad y conciencia propia, y con la suficiente capacidad de apertura para comunicarse con los demás ciudadanos del país y del mundo.” (Regino Montes 1998: 9)

El reclamo de autonomía planteado por los indígenas se enmarca en un contexto global que se da en nuestro país a condición de una demanda de descentralización política, pero que se asocia a los conceptos de *territorio, nación, estado y soberanía*.

Para el caso de las comunidades y los grupos indígenas, la Ley no utiliza el concepto de territorio sino de *tierras*. Se reivindica la utilización de *territorios* pues éste implica la totalidad del hábitat de las regiones que ocupan el pueblo, recogiendo el Convenio 169 de la OIT.

El territorio también se refiere al espacio en donde se desarrolla la cultura y el lugar de donde se obtienen los alimentos; necesarios para la subsistencia. A reserva de que la Tierra - nos dice Regino Montes- está revestida de un fuerte significado espiritual. La Tierra es nuestra Madre, y por ello es sagrada y le debemos una actitud de profundo respeto. Sabemos que no somos los únicos hijos de esta Madre, sino que igualmente lo son los animales, las plantas y los demás seres de la creación, y por eso a ellos les debemos la misma consideración.

“Para los pueblos indígenas es básico seguir conservando íntegramente nuestros territorios y continuar manteniendo la tenencia comunal de nuestras tierras, pues sólo así es posible preservar nuestra cohesión social, conservar las formas de trabajo gratuito y colectivo en beneficio de toda la comunidad y asegurar el patrimonio y el futuro de las próximas generaciones [...] por ello urge el reconocimiento constitucional de este derecho indígena fundamental, retomando en lo esencial lo que estipula el Convenio 169 y que contradice el espíritu de las reformas del Art. 27 constitucional que se hicieron en nuestro país en 1992 [...] condición para acceder a dicho desarrollo nacional, sin dejar nuestra cultura, nuestra cosmovisión ” (Ibidem: 18)

La propuesta se orienta en un profundo crecimiento de la cultura indígena que legitima conceptos de *desarrollo, cultura y naturaleza*, en un trinomio de la vida presente y futura.

Otros rasgos fundamentales para este propósito son:

- “El Derecho indígena, en tanto sistema normativo propio para la regulación de la convivencia interna.
- La lengua indígena, que sería uno de los elementos fundamentales que sustentan la identidad.

- La Educación indígena, entendida como formación integral propia para la recreación de la vida y la naturaleza.
- La religiosidad indígena, que podríamos definir como la forma autóctona de concebir, entender y relacionarse con el Creador y Dador de vida.
- La Cosmovisión indígena, que sería el conjunto de experiencias, conocimientos y creencias que le dan sustento explicativo y de justificación a todos los aspectos de la vida comunal.
- La identidad indígena, como elemento que hace sentir las diferencias y alimentadores de la diversidad humana mundial” (Rendón 1997)

3.3 De la Democracia a la Educación Ambiental

La *agenda de la esperanza* planteada por el EZLN en los Acuerdos de San Andrés contra el capitalismo salvaje, en su versión más acabada que se define así misma como *globalización*, atenta contra el hombre mismo; hombre reivindicado por Eduardo Galeano en *Los invisibles*; donde plantea que estamos todos en guerra contra el terrorismo internacional, pero... ¿ y qué hacemos con el terrorismo de mercado, que está castigando a la inmensa mayoría de la humanidad [...] ¿ O no son terroristas los métodos de los organismos internacionales que a escala planetaria dirigen las finanzas, el comercio y todo lo demás ? ¿Acaso no practican la extorsión y el crimen aunque maten por asfixia y hambre y con bombas? ¿No están haciendo saltar en pedazos los derechos de los trabajadores y trabajadoras? (Galeano 2002: 8).

San Andrés se esboza como una propuesta alternativa que intenta desarrollar una *filosofía humanista* que integra a los hombres y mujeres del mundo, en y con sus diferencias, a sus respectivas culturas, a sus respectivas naciones, a sus respectivos países; una propuesta que apostada en *el derecho a la diferencia*, desarrolla criterios de ciudadanía , que responde a necesidades reales y no sólo a criterios de comercio internacional; porque antes de ser ‘mano de obra’ o ‘posibles votantes’ en la lógica democrática formal, somos hombres, hombres concretos.

En tal sentido, la necesidad de una *educación* que nos permita desarrollar estructuras productivas y sostenibles, donde la sociedad civil sea la auténtica protagonista. Donde la *democracia* esté íntima y directamente unida al ejercicio efectivo de la ciudadanía, ya que no puede haber democracia real sin la participación ciudadana activa de todos.

La denuncia política del EZLN, es contra las democracias formales, donde la participación de los ciudadanos se reduce a un ejercicio de votantes, ya que el auténtico poder es el capital, y el poder político es totalmente insuficiente, porque el poder económico supera la capacidad del poder político, de ahí que los ciudadanos sean sujetos imaginarios.

Las libertades individuales se construyen sobre la participación responsables de los individuos, de los pueblos y de las naciones; la democracia planteada por el EZLN es entonces, radicalmente diferente de aquella, ya que no se reduce a la emisión del voto, sino a la ciudadanía del sujeto, a la toma de conciencia, al empoderamiento de hombres y mujeres, de individuos y pueblos, de naciones y países.

En el modelo globalizador, “mientras vamos ‘aumentando nuestras libertades’, vamos perdiendo prestaciones sociales y derechos colectivos [...] disfrazado en una libertad de mercado que nos permitirá poder escoger este u otro servicio médico, este u otro colegio; pasamos de tener sanidad pública, una educación pública, unos servicios sociales públicos de calidad, a tener los mismos servicios, pero ahora privados [...] Es necesario darle la vuelta a la tortilla, y esto tiene un nombre que es democracia, pero democracia real, la de los pueblos y personas” (Pons i Llabrés 2002: 13) .

Desde la perspectiva emergente, la democracia nos impone dos tareas:

- Fortalecer la democracia actual, la democracia de los pueblos y las personas.
- Trabajar por la participación de la gente e proyectos de diferentes sociedades.

“Hay un elemento clave en esta posibilidad de cambio y es la educación. La relación de la educación con los procesos de globalización apuesta a las fuerzas productivas de privatización [...] lo que hace que cada vez sea mayor la posibilidad de no escolarización con lo que el derecho fundamental a la educación se queda de nuevo en una simple declaración de intenciones; (pero hay otra vertiente) lo que la educación debe aportar, educación y cultura son dos argumentos de peso porque con la educación debemos lograr que la sociedad se involucre en el proceso de lucha contra las desigualdades sociales, por una mejor distribución de la riqueza, por un acceso universal a los servicios básicos, por la justicia y la paz, por la utilización racional de los recursos naturales” (ibidem.:15)

La base para ello, es la comunidad, desde una concepción humana, dentro de una realidad más ancha de armonía con el entorno, con el medio que nos rodea.

Pero hagamos un paso atrás, Portella Coll (2002) nos dice, que el problema de la globalización es algo más que la simple imposición de una lógica manufacturera, tiene que ver con valores culturales (ideológicos) en una parte del mundo en relación con todo el planeta; la apuesta se conecta con un asunto paradigmático de índole económica pero que involucra a su vez al aparato educativo, que desde la lógica de la escuela reproduce el mundo:

“La escuela, no sólo ha de explicar y convencer sobre los valores del mundo que construimos, sino que también los tiene que soportar. La escuela, tiene que hacer entender al mundo, a los nuevos habitantes del mundo, que es la víctima principal de las políticas neoliberales en educación pública y de la reducción de la responsabilidad del Estado como garantía del derecho a la educación integral y crítica. En el marco de estas políticas reaccionarias, la escuela pública tiene que ser juzgada (parece) según parámetros económicos de rendimiento y de resultados” (Portella 2002: 23)

El ¡Ya Basta! surge de un problema social que a juicio de Hugo Zemelman (2002) se refiere al proceso de homogeneización al cual estamos sometidos, tanto en las estrategias políticas como económicas. De hecho asistimos al desmantelamiento de las economías, con el argumento de las llamadas privatizaciones, que es simplemente la pérdida de capacidad de control de la propia economía de los gobiernos; esto ha puesto en crisis la noción de país; ha hecho crisis la noción de *proyecto*, ya que no se habla de proyecto de país, se habla de lógica de mercado. Esta lógica de mercado está cumpliendo una función muy clara, desde el punto de vista técnico, que es generar condiciones de reproducción de masas gigantescas de capital que requieren mercados gigantescos.

En este sentido, tenemos dos grandes rasgos fundamentales apunta Zemelman:

“1.- Un cuadro económico, el de la centralización, el de la globalización económica que está claramente beneficiando un 20% de la población. La pregunta es ¿Son sostenibles esos gobiernos con 20% de la población?

2.- La otra cara del análisis es preguntarnos ¿qué pasa con la democracia? Si hay un esquema económico antidemocrático es el actual. Porque es absolutamente ilógico pensar que un esquema económico que trabaja para el 20% de la población puede ser un sistema económico que robustezca la democracia, si por democracia entendemos un sistema de participación” (Zemelman 2002:28)

Una democracia que justifica la pobreza y la marginación, no es democracia, es simplemente una democracia que conforma los juegos electorales; pero no apuesta por los *proyectos de país*, menos aún *apuesta por utopías diferentes*. No concibe de hecho, la posibilidad de romper con el discurso dominante de la globalización, en su calidad de futuro único y del costo de desigualdades económicas, sociales y culturales que se deben pagar.

Las premisas planteadas nos llevan a una conclusión silogística de carácter *desintegrativo de la sociedad*, así como a la minimización del ser humano a mano de obra. El zapatismo en este sentido vendría a ser “una suerte de particularidad histórica [donde México] es un país donde todavía hay juego de ideas, donde todavía hay juego de proyectos, todavía hay actores políticos capaces de comprometerse con utopías diferentes” (Zemelman 2002: 39)

Si la democracia no lleva irremisiblemente al planteamiento de utopías posibles o en términos de Zemelman *utopías diferentes*; aparece en escena un tercer problema ¿que pasa con la educación?

“ Quizá una de las consecuencias más perversas de la globalización, y que es una tarea insoslayable de la educación , es que está deshaciendo al ser humano, lo está transformando en cosa, lo está minimizando, lo está reduciendo a su mínima expresión. Y esto tiene muchos indicadores, que hay que asumir. El principal de todos es que está tratando que la gente no piense. Pensar es peligroso [...] la educación tiene que formar capital humano, un capital que permita a ese país competir en un mercado que no existe, pero tiene la otra cara, un proceso formativo a través de la educación capaz de hacer gente eficiente, responsable de sus oficios, capaz de hacer cosas , pero incapaz de imaginarse nada, por lo tanto un sujeto que no tenga pensamiento, un sujeto que no tenga deseos, un sujeto que no tenga sueños, un sujeto

que carezca de voluntad , se transforma en ciudadano ideal. El ciudadano que se conforma simplemente con votar, aunque sepan que el voto no es respetado, un ciudadano que se limita a opinar, sin importar si su opinión es escuchada, un ciudadano que cree que participa en lo público, porque se queda en la sala de su casa escuchando los noticiarios que son todos iguales” (Zemelman 2002:41)

La concienciación evidentemente surge de un procesos de reacción, que en México los ha dado el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, bajo las demandas de democracia y dignidad; una democracia que puede ser punto de partida y que tenga consecuencias importantes en el sistema político de América Latina; de los marginados, de los prescindibles de la globalización; de los sin voz, de los sin rostro; una democracia que utilice a la educación como piedra de toque para incorporar y movilizar a esos sectores de la población que han sido aislados, inmovilizados, aculturizados, echados al olvido y que en el nombre de la sociedad civil busca construir una realidad alterna, una utopía posible.

“El zapatismo no es una ideología política, o un refrito de viejas ideologías. Sólo sirve como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro. Por tanto, en el zapatismo caben todos, todos los que quieran cruzar de un lado a otro lado. Cada quien tiene su uno y otro lado. No hay recetas, líneas, estrategias, leyes, reglamentos o consignas universales. Sólo hay un anhelo: construir un mundo mejor, es decir, nuevo” (EZLN 1994)

El zapatismo señala la necesidad de avanzar en la transición hacia la democracia como única vía para avanzar en la solución de 11 demandas básicas: techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, libertad, justicia, democracia y paz. Valores que aparecen en repetidas ocasiones en un quehacer doctrinario *democracia, justicia y dignidad* han encontrado terreno fecundo de vinculación de pasiones, sueños y deseos de transformación presentes en una amplia corriente de acción política civilista urbana, en el México profundo de las comunidades rurales e indígenas.

La sociedad civil es la portadora del cambio social; la apuesta del zapatismo por la sociedad como fuerza de la transformación social proviene de la idea de que la lucha ciudadana, implica la convicción de ser iguales a los demás y tener los mismos derechos y obligaciones. Es pues, de manera simultánea, una lucha por la dignidad y contra el racismo. Se trata de un proceso de construcción de

iguales, de rechazo a la exclusión, en el que la exigencia a demandas concretas rebasa el tradicional tono clientelar.

La firma de los Acuerdos de San Andrés plantea los contornos de la identidad nacional, las políticas de combate a la pobreza, la democratización del país, la naturaleza de un nuevo régimen, las relaciones entre moral y política que han adquirido nuevos contenidos.

San Andrés representa la fractura del ciclo de dominación y el rostro de la sociedad civil así como la guerra contra la globalización ya que destruye naciones y crea simultáneamente megalópolis bajo la lógica de destrucción/despoblación y reconstrucción/reordenamiento de regiones y naciones para abrir nuevos mercados y modernizar los existentes. Su lógica es la de destruir las bases materiales de la soberanía de los Estados Nacionales (incluida su historia y su cultura) y provocar el desplomamiento cualitativo de sus territorios, entendido como prescindir de todos aquellos que son inútiles para la nueva economía, pero simultáneamente presupone la reconstrucción de un mundo según la lógica del mercado mundial.

Con el EZLN los prescindibles se han rebelado, sabiéndose iguales y diferentes, los excluidos de la modernidad tejen resistencias al neoliberalismo. Ello implica el desarrollo de un *nuevo humanismo*. Si la humanidad parte del reconocimiento de uno mismo en el otro, el sometimiento, la humillación y el aniquilamiento del otro son la negación de la humanidad, son elementos sustantivos del neoliberalismo.

Lo nacional, el territorio, la soberanía, la diversidad cultural, la educación, son instrumentos de resistencia contra el neoliberalismo y anticipo de la democracia real que el neozapatismo plantea en la refundación de una ética política que rechaza lo injusto y que cuaja en lo que hemos aterrizado como filosofía ambiental.

3.3.1 Hacia la Educación Ambiental

La referencia más inmediata sobre el movimiento de Educación Ambiental (E.A.) tiene sus orígenes en el Consejo de Educación Ambiental en Inglaterra en el año de 1968, que pretendía aglutinar una serie de orientaciones conservacionistas en el ámbito de lo no formal.

Más tarde, en los setentas, el concepto de *medio ambiente* se amplió, ya que sólo involucraba una perspectiva de medio natural a la cual se integró una lectura social; se paso de aspectos ecologistas a una conceptualización de la

problemática ambiental como fenómeno global en la interrelación de problemas y fenómenos ambientales.

Fue la *Comisión Brundtland*, la que bajo el título de '*Nuestro Futuro Común*' vinculó los problemas ambientales con la economía internacional sobre todo con los *modelos de desarrollo*. Otra dimensión a destacar de esta comisión se refiere al *desarrollo sostenible*, ello supone tomar en cuenta el equilibrio social y ecológico como garantía de un planeta que se desenvuelve, sin poner en peligro la idea de una humanidad en armonía entre sí y con la naturaleza.

El énfasis de los trabajos de desarrollo sostenible vinculado a la E.A reconoce a juicio de María Novo (1995) dos ideas fundamentales:

- La primera es la idea de necesidades. La teoría de desarrollo sostenible habla de satisfacer necesidades, pero es preciso preguntarse ¿qué necesidades? ¿la necesidad de aire acondicionado del mundo desarrollado o las necesidades de alimentación de un individuo del África subsahariana? ... El informe Brundtland habla en particular de satisfacer las necesidades *esenciales de los más pobres*, es decir, hay que otorgar una cierta prioridad a *aquellos que todavía no tienen cubiertos los niveles básicos de calidad de vida*.
- La segunda idea es de límites. En el informe se afirma que no se pueden satisfacer todas las supuestas 'necesidades' que cualquier comunidad plantee, porque existen *limitaciones*, fundamentalmente impuestas por la *capacidad de carga de los ecosistemas*.

De hecho, de lo que se trata, es del contexto Norte-Sur; países ricos y países pobres. Bajo el supuesto de favorecer la descentralización en la toma de decisiones, en la gestión de recursos. Descentralización que va también vinculada a *la autonomía de las pequeñas comunidades*, pretensión que comparte el ¡Ya Basta! Zapatista.

En la década de los noventa, una nueva concepción de desarrollo sostenible propone el protagonismo de la mujer, así como el fortalecimiento de la sociedad civil. En esta misma década la crisis ambiental se profundiza, derivado de ello, se observa el cambio climático, el agotamiento de recursos, hambrunas enormes, incremento de la deuda externa que atenaza a los países del Tercer Mundo, aumento de migraciones y explosión demográfica.

El quehacer ambiental reconoce que hay grupos de personas que necesitan una atención prioritaria de la E.A.:

- “Los profesionales que toman decisiones sobre los recursos, los gestores, que pueden ser considerados ‘personas clave’ a quienes dirigir programas.
- Los adultos en general, personas que todos los días adoptan pequeñas decisiones a la hora de comer, de vestirse, de comprar, etc., decisiones que el papel de la población adulta es muy importante porque no sólo decide, sino también porque puede controlar decisiones. Nos referimos a la capacidad de *control democrático* de los adultos en las sociedades... donde se pueden exigir a los políticos determinadas actuaciones que favorezcan el desarrollo armónico del medio ambiente.
- Y un tercer grupo... es el de los *formadores*. Hay que crear muchos programas de E.A. para profesores y para educadores no formales (animadores socio-culturales, educadores de adultos, miembros de la ONG's) “ (Novo 1995: 8)

En la Declaración de Río (1992) que cuenta con 27 principios internacionales se fijan responsabilidades individuales y colectivas, se afirma *el Convenio de Biodiversidad* en el que la sociedad civil apuesta a criterios de creatividad para el cambio: al lado de aspectos ecológicos, como la defensa de la biodiversidad, o el énfasis por resaltar los fenómenos de independencia que se dan en los procesos naturales, se resaltan aspectos éticos y sociales, como desarrollar una conciencia ética sobre todas las formas de vida incluyendo la humana.

De hecho, se asume a la E.A. como un acto político basado en valores para la transformación social, quizá apostando al cambio de paradigma, en lugar de operar desde una perspectiva antropocéntrica, es el momento de trabajar en una dialéctica que cuestione tanto las relaciones hombre-naturaleza, como hombre-hombre; modelos de desarrollo, modelos sociales y económicos, ya que es en ellos donde se decide sobre los recursos y sobre las sociedades.

La E.A. cuestiona de principio el modelo cultural de occidente y plantea el respeto de todas las culturas, la interacción cultural (Novo 1995: 12) de ahí, el vínculo que establecemos con la racionalidad ambiental que subyace en los Documentos y Comunicados del EZLN, firmados por el Estado mexicano en términos de Acuerdos de San Andrés.

La racionalidad ambiental aducida por el EZLN transita de una E.A. centrada en lo escolar a una E.A. no formal, pero que rescata tradiciones, cultura, democracia y autodeterminación. En este contexto el papel de la Sociedad

Civil como ONG's y de los colectivos aparece como un ejército ciudadano dotado de dinamismo.

El cambio sustancial es que la E.A. subyacente en los Acuerdos de San Andrés, no está simplemente atenta a la pobreza, sino que se propone como un espacio de transformación social, apostada en valores ancestrales y en una concepción de la tierra como elemento articulador de los pueblos; articulación que se ejerce en la búsqueda por democracia y autonomía.

Un elemento adicional, que interpretamos desde el EZLN, se refiere a la perspectiva de considerar a la 'pobreza' como problema ambiental en la búsqueda por hacer una distribución más equitativa de la riqueza. En el sentido de conceder las mismas oportunidades a los pueblos, contribuyendo al cambio.

En este contexto, María Novo (1995:16) señala 3 ejes que vertebran la Educación Ambiental no formal y que a nuestro juicio concuerdan con la racionalidad ambiental zapatista:

I.- Diagnóstico:

- *Idea de responsabilidad global.*
- *Diferenciación entre crecimiento y desarrollo.*
- *Búsqueda de sociedades socialmente justas y ecológicamente equilibradas.*
- *Crítica al modelo de civilización dominante, basado en la superproducción y superconsumo para pocos y la escasez para la mayoría.*
- *Valoración del protagonismo de las comunidades en la definición de su propio modelo de desarrollo.*

II.- Consideraciones:

- *Idea de equidad, que viene a ser diferente de la simple 'justicia' ya que la equidad se basa en el principio de que 'no hay mayor injusticia que tratar a los iguales como desiguales'.*
- *Transformaciones humanas y sociales, bajo la idea de la necesidad de cambios profundos y no simples ajustes estructurales.*

- *Valor de interdependencia*, en el entendido de que el planeta es un sistema cerrado en interdependencia.
- *Valor de la diversidad*, no sólo del plano biológico, sino también cultural, como un elemento distintivo de la biodiversidad.
- *Educación como un derecho de todos los seres humanos*. No como una educación en general sino como una educación ambientalmente informada.

III.- Alternativas:

- *Armonía entre los seres humanos y entre éstos con las formas de vida.*
- *Profundización de la idea de “calidad de vida”.*
- *Mayor conciencia en la conducta personal y social sobre el uso de los recursos.*

3.3.2 Oteando el futuro

La Educación Ambiental de suyo, aparece como un discurso emergente con una prioridad efectiva; una educación cívico-ética que logra cambiar el mundo, una educación para la vida; una educación en valores.

El centro del discurso zapatista, posee sin lugar a dudas, en su centro una educación para la participación cívica y social, educación para la cultura que nace de la necesidad de un principio de igualdad que mediante un lenguaje alterno hace política, porque la política es “esa actividad cultural, que consiste en cultivar a los individuos de una comunidad humana, de una ciudad, de una totalidad social, para que lleguen a ser ciudadanos completos [...] que vivan en comunidad, en paz, con seguridad y con comodidad” (García Olieria 1997:26).

Ya que, como la filosofía política afirma “la cultura humana plena involucra dos culturas: la individual y la social” (ibidem.: 28), es obvio que la totalidad social, la cultura ciudadana ha de desarrollar al pueblo en términos de “cultura social” y busque combatir todo mal de la política o civilización, toda clase de males que se abaten sobre la nación.

Los males de la tierra, desde el movimiento zapatista fueron denunciados por el EZLN en el amanecer de 1994, vía sus *Documentos y Comunicados*, mismos que fueron mutando de un quehacer de guerra contra el mal gobierno, hasta una posibilidad de cultura ciudadana en la participación cívica y social manifiesta en los *Acuerdos de San Andrés* y que ha culminado en un movimiento de *democratización social* con las siguientes características:

- Prioridad de una Educación Efectiva
- Educación que responde a criterios de cultura
- Educación que busca mejores condiciones de vida
- Educación con orientación para la vida y no sólo para el mercado laboral.

La complejidad del discurso zapatista, adquiere singularidad en mundo donde como afirma Zemelman el hombre se ha reducido a una cosa, quizá un engrane más de la maquinaria económica del mundo globalizado. Complejidad misma que manifiesta el derecho a la diferencia y sin embargo a la igualdad; los símbolos son incontables; el pasamontañas, la imagen mítica de zapata, los valores de la comunidad indígena, la voz silente de los sin rostro, del color de la tierra, la historia misma de México.

“La niebla es el pasamontañas que usa la selva. Así ella oculta a sus hijos perseguidos. De la niebla salen, a la niebla vuelven: la gente de aquí viste ropas majestuosas, camina flotando, calla o habla de callada manera.

Estos príncipes, condenados a la servidumbre, fueron los primeros y son los últimos. Les han arrancado la tierra, les han negado la palabra, les han prohibido la memoria; pero ellos han sabido refugiarse en la niebla, en el misterio, y de allí han salido, enmascarados, para desenmascarar al poder que los huminilla.

Los mayas, hijos de los días, están hechos de tiempo:

-En el suelo del tiempo –dice Marcos- escribimos los garabatos que llamamos historia.

Marcos, el portavoz, llegó de afuera. Les habló, no le entendieron. Entonces se metió en la niebla, aprendió a escuchar y fue capaz de hablar. Ahora desde ellos, es voz de voces”
(Galeano 1996: 11)

Todo hombre sano sabe cual es el poder individual, porque conoce sus ser y conoce el hacer que sigue su ser. Pero cuando el hombre que vive en

comunidad ve la relación que hay entre el hacer de la comunidad que sigue de su ser, entonces ve su ser político.

Es entonces en sociedad como el hombre hace su ser; sociedad que requiere subsistir, pero cuando el otro, el gobernante traiciona el hacer social a favor de sus ser individual, su ser social, su ser en comunidad tiene derecho a inconformarse con el poder y a usar la palabra, la voz, para denunciar esos males.

“Cuando en el año 94 olía a bebé recién nacido, los zapatistas aguaron la fiesta del gobierno mexicano, que estaba loco de contento declarando la libertad del dinero. Por las bocas de sus fusiles resonaron las voces de los jamás escuchados, que así se hicieron oír. Pero los fusiles zapatistas quieren ser inútiles. Este no es un movimiento enamorado de la muerte, no siente menor placer en disparar tiros y ni siquiera consignas, y tampoco se propone tomar el poder. Viene de lo más lejos del tiempo y de lo más hondo de la tierra: tiene mucho que denunciar, pero también tiene mucho que celebrar. Al fin y al cabo, cinco siglos de horror no han sido capaces de exterminar a las comunidades, ni a su milenaria manera de trabajar y vivir en solidaridad humana y en comunión con la naturaleza. Los zapatistas quieren cumplir en paz su tarea, que en resumidas cuentas consiste en ayudar a que despierten los músculos secretos de la dignidad humana. Contra el horror, el humor: hay que reír mucho para hacer un nuevo mundo, dice Marcos, porque si no, el mundo nuevo nos va a salir cuadrado, y no va a girar” (Galeano 1996: 13)

La cultura individual del ser humano es el supuesto de la cultura social, lo que no significa que en el tiempo sea anterior. Esa cultura individual es la que se apropia el nombre de educación.

Educar antes que nada, es proteger al hombre, implica proteger su salud y alimento, propiciar desarrollo mediante la enseñanza, la instrucción y la formación, de acuerdo a estas acciones, la educación es una actividad que se da en relación; actividad que demanda principios, deseos, fines.

Educar supone desde Freire concienciar al sujeto, hacer al hombre conciente de su ser y de su entorno. De sus potencialidades, de sus compromisos con los otros, en suma socializarlo.

El zapatismo recupera el concepto de hombre; hombre-individual y hombre-social; hombre individuo y hombre pueblo; hombre del color de la tierra, con sus diferencias y con sus similitudes. Hombre que requiere defender su cultura, su patrimonio, su nación y para ello hace uso de la palabra, la trabaja, la amasa con responsabilidad, con curiosidad, con sentido del humor, sabedor de que su palabra no es la única sino una otra entre otras tantas; su palabra se propone, no se impone, su palabra que es silencio, un silencio a gritos que dice ¡Ya Basta!, y en su decir suma sueños.

“La fuerza aérea zapatista atacó hoy el campamento del Ejército Federal con aviones de papel.

Unos volaban bien y se internaron derechito en la parte de los dormitorios, oculta por la vegetación y los grandes plásticos negros. Otros fallaron su vuelo y cayeron apenas tras las mallas cortantes.

Las aeronaves, de color blanco y tamaño carta, llevaban escrito un mensaje escrito para las tropas federales que ocupan predios de la comunidad desde hace ya cinco meses. No sólo los alambres de valla son cortantes: “Soldados, nosotros sabemos que por pobreza vendieron su vida y sus almas. Soy pobre también, como millones somos pobres, pero están peor ustedes, porque están defendiendo al que nos explota [...] y a su grupito de ricachones”.

La protesta de los indígenas de la región contra la ocupación militar de sus tierras en las orillas de los Montes Azules, diaria, persiste, casi increíble, ha buscado de muchas maneras hacerse oír por las tropas, que parecen existir al otro lado de la barrera del sonido.

Esta tarde intentaron la vía aérea, en cuartillas escritas a máquina, originales y copias carbón, en la prehistoria de las técnicas de reproducción. Hicieron una y otra versión, con sus copias, para parapetar lo más posible su contingente de *kamikazes* por escrito. El avión es la bomba:

“Nosotros no vendemos nuestras vidas. Queremos liberar nuestras vidas y la de tus hijos, su vida de sus esposas, su vida de sus

hermanos, la vida de sus tíos, la vida de sus papás y mamás y la vida de millones de explotados pobres mexicanos, queremos liberar sus vidas también para que no haya soldados que repriman a sus pueblos por órdenes de unos ladrones” (Bellinghausen 2000 5 de enero)

El quehacer político del EZLN se esgrime como un quehacer virtual en contra del poder y de sus *razones* y sinrazones; razón del dinero y de la fuerza, sinrazón que ha olvidado a los *prescindibles del mundo*, a aquellos que no tienen posibilidad de insertarse en el mercado de consumo. Como si acaso la pobreza no fuese un problema educativo, un problema social, un problema ambiental; quehacer que deshila la madeja de la historia de la modernidad y se plantea como la sinrazón ante eso que Descartes anunció como lo mejor repartido en el ser humano.

La modernidad, ha seguido un modelo tecno-industrial y / o tecno-científico depredatorio; en él, se ha *cosificado* al mundo y a sus hombres, arrancándoles su ser genérico, su conciencia, su cultura, su capacidad de soñar, causa de la lucha zapatista, búsqueda por nuevos cielos, aspiración de utopías diferentes; utopías posibles:

“...La caprichosa moneda de la historia gira aún en el aire, retrasa su caída al suelo y por ende, su definición.

Pero aunque no se sepa el destino, algo está claro [...] el Poder *fracasó*. Que el triunfo del que se pavoneaba señalando una generación cuyas banderas eran sólo las del escepticismo y el conformismo, fue un espejismo, [...] porque en ellos y en ellas se intuye que es posible otro México, otra política, otro ser humano, no perfecto pero sí mejor “(EZLN 1999)

3.3.3 Abriendo surcos

Uno de los problemas a los que nos hemos referido tangencialmente en nuestra argumentación, se refiere a la fragua del concepto de Educación Ambiental subyacente en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar; racionalidad ambiental que implica una serie de supuestos axiológicos y teleológicos que es necesario rescatar.

En este tenor, nuestra metodología responde a una estructura de fondo y forma silogística, acercamiento gnoseológico que en forma argumentativa se expresa de la siguiente forma:

- Desde la Convención de Aguascalientes el concepto de la *tierra* se dirime en dos proyectos: el primero de los finqueros del Norte, que la ve como propiedad privada expresada por vía de la *Hacienda*; en tanto los comuneros del Sur, la observan como *criterio de identidad cultural*, véase en esta ruta al zapatismo.
- La relación del hombre con la tierra, de entrada marca ante todo una relación del hombre con su historia, con su cultura y por tanto con su sobrevivencia; de ahí que no acepten la idea de ser arrebatados a su pertenencia, a su suelo. El proceso de enajenación los ha llevado durante *su historia de resistencia* a la aculturación y hoy más que nunca a convertirse en sujetos prescindibles.
- La modificación del Artículo 27 por parte del Estado mexicano revela la necesidad de exigir el ¡*Ya Basta!* como criterio en defensa de la soberanía y la dignidad de la diferencia, derechos en y para la diferencia.
- La voz de la montaña accede a un criterio de participación política, mismo que exige que nos convirtamos en ciudadanos de tiempo completo, exigencia de un criterio moral, espacio que plantea una mirada o racionalidad crítica; empoderándose desde la razón, en un mundo caracterizado por la sin-razón.
- La palabra educación representa un quehacer polisémico, mismo que implica trabajo a favor de la cultura; siendo México un país pluricultural, la defensa de la tierra y de todo lo que de ella se derive, representa un quehacer educacional en sentido amplio. Esta idea sienta las bases para un concepto de hombre en relación a su entorno *antropología filosófica* que denota un modelo de sociedad, en respuesta a un modelo de país que los margina.
- La Educación Ambiental, no es entonces, simplemente un quehacer que se agote en la reflexión sobre los recursos para el futuro, sino que responde al cuestionamiento del empoderamiento de la razón; crisis de la modernidad o esbozo de la construcción de un sujeto en razón y con razones.
- La Educación Ambiental es la expresión de la afirmación de la diferencia en todos los sentidos; acaso como expresión de diversidad cultural dispuesta a coexistir con los otros, que no se resigna a ser asimilada bajo la idea global de un hombre cosmopolita en un mundo estándar, hecho por otros, decido desde el exterior.

- La Educación Ambiental no sólo se practica en la aula o en los planes programáticos de la política de Estado, también supone la acción de una lógica alterna, acción del hombre cotidiano en la transmisión de valores de generación en generación; recuperación de la herencia cultural o alteralidad del discurso oficial, vía instituciones, vía cultura del silencio o acaso producto del levantamiento por la dignidad indígena.
- Los Acuerdos de San Andrés son la expresión política de una mirada filosófica o racionalidad ambiental de los marginados de la tierra; de entrada en su discurso reconocen categorías base, como comunidad, autonomía, soberanía, pueblo, etc., para con ello, crear un espectro de posibilidades que los intelectuales llaman *Utopía posible (Zemelman)* y que demanda del hombre “*que se convierta en lo que es*” precepto axiológico que da sustento a la persona humana.
- La Educación Ambiental supone una serie de acciones por cumplir, tales como: derecho a la diferencia; derecho a la autonomía; constitución de espacios políticos participativos desde la base, democratización del quehacer social, en fin eventos en permanente construcción y desconstrucción que vayan más allá de simples reformas u ofrecimiento políticos.

En tal sentido, el discurso zapatista rompe con lógica tradicional de la política a la mexicana y del uso de recursos, de la explotación irracional; el zapatismo no permite el reduccionismo clásico de la naturaleza a una idea de *recurso económico*, ve en el horizonte la totalidad cultural, social, política, económica y asume su participación decidida; *prepara la tierra* y con ella, a su comunidad para la siembra.

Su devenir exige de la imaginación y la creatividad, eventos que posibilitan la dignidad de su historia, porque sobre todas las cosas el indígena-zapatistas son su historia. Sus tradiciones, su cultura, usos y costumbres que han resistido por más de quinientos años.

La idea central es no aceptarse como único camino, sino como un camino; de hecho el zapatismo expresado en los Acuerdos de San Andrés al igual de la Educación Ambiental representan un sendero en construcción, una vía para lograr con el ingenio de todos un país donde quepan todos.

La propuesta encierra en sí misma, la posibilidad de abrir brechas en la historia de este país, abrir caminos para transitar hacia una educación para la democracia; hacia una educación en valores, hacia una educación que mediante la recuperación de una mirada cosmogónica se caracterice por contar

con un equilibrio con la naturaleza en su aprovechamiento productivo, no lesionando a los ecosistemas.

La Educación Ambiental derivada de la racionalidad política de San Andrés recupera como ya se ha mencionada con antelación un concepto de hombre, como ser genérico, de hombre en relación con su comunidad. De hecho, la relación de hombre pueblo se ve permeada por el entorno cultural y por la oferta de sobrevivencia en igualdad.

Preparar la tierra, exige del conocimiento para lo que ella está dispuesta, el oficio natural para lo que ella y su pueblo en comunidad requieren. El aprovechamiento de los recursos naturales si bien representa una relación de subsistencia, también implica reconocer la oportunidad del hombre en sociedad, del hombre en su construcción, del hombre en su creación, en fin, del hombre en todas las dimensiones que lo hacen ser diferente.

Conclusiones

El discurso zapatista reconoce que la filosofía no es
“la pesquisa de la realidad y el valor absoluto inmutables...”.
Representa, en mucho, la esperanza de lo incierto.

Luis Hernández

Conclusiones

En el presente trabajo se ha intentado construir una racionalidad ambiental producto del análisis de los Acuerdos de San Andrés, Chiapas-México (EZLN 1996), levantamiento indígena que propone la inserción de una cosmovisión paralela al quehacer filosófico-político occidental, mismo que responde al reconocimiento de los derechos ancestrales de las culturas indígenas en el tenor de los Derechos Humanos, signados en el Acuerdo 169 de la OIT.

Merece particular atención la idea de considerar a la Educación Ambiental como un pensamiento crítico-social que propone una conciencia ambiental, misma que en su complejidad responde a aspectos políticos, culturales, económicos, jurídicos y sociales referidos a la relación que guarda el hombre con el medio, que parte a nuestro juicio de una ética ambiental hasta escalar en lo que acuñamos como implicaciones de la racionalidad ambiental o filosofía ambiental.

Cancelar para el indígena mexicano su relación con la tierra (expuesta en la reforma del Artículo 27 constitucional) supone privar a las comunidades indígenas de sentido cultural, negando al mismo tiempo la posibilidad de ser en y con una diversidad cultural, más aún, ante el embate del capitalismo salvaje que elegantemente los tecnócratas llaman globalización.

La apuesta por construir una filosofía ambiental a partir de la filosofía política, reconoce en un primer momento, la deuda de la filosofía con respecto al medio ambiente, asignatura pendiente que escasamente se ha trabajado en la historia de las ideas y aparece en el mejor de los casos al interior del quehacer filosófico en términos tangenciales.

La existencia del indígena como un hombre en circunstancia, víctima de la marginación, sujeto excluido sistemáticamente en el modelo científico-civilizatorio, nos propone la necesidad de rescatar a un hombre producto de su cultura, de su relación con la naturaleza; de su relación con la madre tierra. No en la dimensión del uso, o cosificación de la tierra, como recurso, asentada en la óptica económica, bajo un paradigma antropocéntrico que occidente ofrece.

La filosofía ambiental derivada de los Acuerdos de San Andrés, supone un ejercicio de libertad y soberanía; libertad en el reconocimiento de los derechos indígenas; soberanía bajo la idea de formar un todo llamado México, como país pluri-cultural, con rumbo y memoria, con sentido y forma, con posibilidad y proyecto, donde la divisa sea mandar obedeciendo.

Así entonces, el trabajo nos ofrece la posibilidad de hacer del pensamiento zapatista un ideario político ambiental, asegurando con ello, la concienciación de los valores ambientales que la cosmogonía indígena asume como criterios de acción, dando con ello pie, a cambiar el status de hombre mismo, accediendo al ser y no al tener en términos ontológicos.

En el mismo sentido, el quehacer gnoseológico – epistémico adquiere otra lógica en relación al manejo de los recursos y a las relaciones hombre – hombre, hombre-sociedad y hombre-naturaleza, acciones que se entienden por la dimensión praxeológica que la comunidad tiene a partir del sustrato cultural.

Finalmente debemos apuntar, que la propuesta político – cultural de los Acuerdos de San Andrés se halla en proceso, mismo afán que sufre el quehacer ambiental y lo que hemos llamado racionalidad o filosofía ambiental. De hecho, en los albores del siglo XXI la característica cultural de las minorías cobra sentido; la lógica consumista y económica de los países del primer mundo se colapsa ante la desigualdad extrema y a la falta real de oportunidades para un nuevo humanismo.

Si tuviésemos que hablar del quiebre de las ideologías y de un quehacer posibilante, no cabe duda que en esta transición, la utopía posible del nuevo humanismo zapatista, se convierte en elemento racional alterno y lección que las minorías nos ofrecen, voz de los sin voz, proyecto para un nuevo mundo. Aceptación del otro, de los otros, de la otredad, misión de la diversidad y en ella, el ámbito cultural y su relación con la circunstancia.

De hecho los valores ambientales que se fomentan responden a una racionalidad o cosmovisión cultural, que se sitúa al interior del zapatismo, por la necesidad de la tierra como elemento de cohesión social, que en términos comunitarios tiene que ver con; la solidaridad, el respeto, la dignidad.

La acción educacional se da tanto vivencialmente como existencialmente, educación informal y formal, proceso de formación humana que responde a los requerimientos del todo. Al mismo tiempo tiene que ver con la idea de permanecer, de conservar la lengua, la casa, la familia y fundamentalmente la comunidad, la diversidad de comunidades y sus propios valores, negando la homogenización o estandarización del hombre que el mundo globalizado nos impone, el salvaje ciudadano o ciudadano cosmopolita como centro, como consumista ilimitado apostado en el tener.

Bibliografía

Bibliografía

- Alamán,** Lucas (1971) Memorias de 1832 en Documentos Diversos. Porrúa
- Amor,** José Ramón (1999) Ecología. En 10 palabras clave. EVD. Estella.
- Aristóteles** (1967) Etica Nicomaquea. México. Porrúa “Sepan Cuantos...”
- Aristóteles** (1970) Mestafísica. Estudio introductoria, análisis de los libros y revisión. México. Porrúa Col “Sepan Cuantos...”
- Brundtland,** G.H. (1987) Nuestro Futuro Común: Un resumen. Oxford University Press.Fes.
- Carmona,** M. del C. (2001) Derechos en relación al medio ambiente. Cámara de Diputados LVII Legislatura- UNAM. México pp.18-52
- Chacón,** Gerardo (1995) Teología de la Ecología, Santa Fe Bogota.
- Chamizo,** G (1999) Implicaciones psicológicas en la relación hombre-naturaleza” en Teresa West (comp.) Ecología y educación: elementos para el análisis de la dimensión ambiental en el currículo escolar, México, CESU-UNAM.
- Chapiro L.** Harry (1975) Hombre, Cultura y Sociedad. FCE. México
- Comte,** A. (1971) Discurso de espíritu positivo. Aguilar México
- Curry-Lindhlat,** Kai. (1974) Conservation for survival. Willian Morow & Company New York. N.Y. U.S.A.
- Dreux,** P, (1975) Introducción a la Ecología , Alianza Madrid.
- Fanón,** Franz (1968) Los condenados de la tierra. SEP-UPN
- Faure,** Edgar et. al.(1977) Aprender a ser. Alianza Universidad –UNESCO.

Florescano, Enrique et. al. (1990) México hoy. Siglo XXI México

Follari, Roberto (1982) Interdisciplinareidad . Los avatares de la ideología . México UAM-Azcapotzalco.

Frabboni, G. (1980) El primer abecedario: el ambiente. Fontanella, Barcelona.

Forrester , J y Otros (1971) World Dynamics, Wrigh Allen Press, Cambirge/Masachussets.

Gallopín, Gilberto (1998) “Ecología y ambiente” en Antología I Educación ambiental: un objeto en construcción. México UPN

Gonzalez Gaudiano, Edgar (1991) “La dimensión ambiental, Convergencia o disyuntiva en el curriculum universitario”, en revista Formación Ambiental, ANUIES/SEDUE p.17

García, Rolando (1994) “Interdisciplinareidad y sistemas complejos” en Enrique Leff (comp.) Ciencias Sociales y formación ambiental. Barcelona Gedisa

Haekel (1886) Generelle Morphologie del Organismen . TEC.

Hegel, Federico. (1980) Fenomenología del Espíritu. Lozada

Hegel, Federico (1980) Filosofía del Derecho. Lozada

Hobbes, Tomas (1981) Leviatán, F.C.E. México

Ianinni, Octavio. (1998) Teorías de la globalización. México S. XXI

Jiménez Silva, Ma. (1997)Dimensión Ambiental y ciencia sociales en educación secundaria. CESU-UANM –PyV.

Kant, Emmanuel (1989) Prolegómenos a toda Metafísica del Porvenir. México. Porrúa col. “Sepan Cuantos...”

Kant, Emmanuel (1989) Crítica de la Razón pura. México, Porrúa.

Kormondy, E (1975) Conceptos de Ecología, Alianza, Madrid.

Kosik, K (1967) Dialéctica de lo concreto: estudio sobre problemas del hombre y el mundo, México, Grijalbo.

Leff, Enrique (1986) Sobre la articulación de las ciencias en la relación naturaleza-sociedad, en Enrique Leff (coord...) Biosociología y articulación de las ciencias, México, UNAM.

Leff, Enrique (1994) comp. Ciencias sociales y formación ambiental, España, Gedisa.

Leff, Enrique (1998) Ecología y Capital. México Siglo XXI

Leff, Enrique (1998) Saber ambiental. México, Siglo XXI.

Leff, E. (1999) Saber ambiental, sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder. Ed. S XXI-PNUMA México.

León Portilla, Miguel (1986) Tiempo y realidad en el pensamiento Maya. México, UNAM

León Portilla, Miguel (1989) Filosofía Nahuatl. UNAM

Locke, J. (1971) Ensayo del entendimiento Humano. Aguilar

López Cámara, Francisco (1980) La estructura económica y social de México en la época de la reforma. S. XXI.

López Cámara, Francisco (1977) La génesis de la conciencia liberal en México. UNAM Serie Estudios 9.

Margalef, R (1981, 1995), Ecología, Planeta, Barcelona

Marx, Karl Tesis sobre Feuerbach en Ideología Alemana

Meza, L (1992) Educación ambiental ¿Para qué? en revista Nueva Sociedad Núm.122 noviembre-diciembre 1992. Pp.-175-186

Mostequieu. (1982) El espíritu de la leyes. Porrúa.

Mora, J.M.L (1987) Indicaciones económico políticas. UAM, México

Morin, Edgar. (1973) “L’Ecologie de la civilisation technicienne”, en Morin E., otros, Una nouvelle civilisation. Hommage a Georges Friram. Gallimard, París.

Morin, Edgar (1977) La Méthode I: La nature de la nature, Seuil, París.

Morin, Edgar (1977) La Méthode I : La vie de la vie, Seuil, París

Morin, Edgar (1980) Diario de California. Gallimard, París

Morin, Edgar (1993) Tierra patria. Barcelona. Kairós.

Moroni, A. (1978) “Sanità e patologia dell’ambiente umano” Acqua Aria. No.10 Diciembre. Italia.

Odum, P. (1980) Ecología; el vínculo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. CECSA, Barcelona.

OEI (1971) Acta de la Conferencia de la Organización de los Estados Americanos sobre Educación y Medio Ambiente en las ameritas.

Ordóñez, M. de J. (1997) “La estrategia indígena: una visión conservacionista del uso de recursos naturales” en suplemento La Jornada Año 6 Núm. 61, Oct 27 1997 p.4

Paz, Octavio (1976) Laberinto de la soledad. F.C.E. México

Platón (1976) Los Diálogos. México, Porrúa

Platón (1978) La República. UNAM

Pérez Cortés, Sergio (1980) Apuntes de Filosofía. S.p.i

Pelt, J.M (1980) Por una sociedad ecológica. Ibérica de Ediciones y Publicaciones. Barcelona

Piaget, J y Rolando García (1982) "Ruptura epistemológica" en Psicogenésis e historia de la ciencia. México Siglo XXI.

Posey, A. (1992) "Los derechos de la propiedad intelectual de los pueblos indígenas" en suplemento La Jornada del campo Núm. 9 Noviembre 1992

Roldan, A. (1997) "La agricultura indígena y la modernidad" en suplemento La Jornada Ecológica Año 6, Núm.6, Octubre 27 1997

Rousseau, J.J (1982) El contrato social. Porrúa, México

Salazar Bondy, A. ¿Existe una filosofía en nuestra América? Siglo XXI núm.22

Sejenovich, H (1998)"Interdisciplina y saber ambiental. Un balance" en revista Formación Ambiental, Vol.10 Núm. 23 Julio-diciembre 1998.

Serrano, Vladimir (1995) Una teología para la conservación de la Creación en América Latina. CEDECO.

Sosa, Nicolás (1990) Etica Ecológica. Universidad Libertaria, Madrid.

Staples (1978) La Educación como panacea del siglo XIX. SEP-Caballito

Teitelbaum, Alejandro (1980) El papel de la educación ambiental en América Latina. UNESCO.

Terradas, J, (1971) Ecología Hoy. El hombre y su medio, Teide, Barcelona.

Terrón Amigón, Esperanza (2000) "Elementos teóricos para pensar la Educación Ambiental" en Escuela y ambiente por una educación ambiental Raúl Calixto Flores (coord.) UPN México 2000

Toledo, V. (1992) "Biodiversidad y Campesinado" en suplemento La Jornada del Campo No. 9 Noviembre 10 1992

Toledo, V. (1992) "De los bosques y las selvas ¿otra vez el México imaginario? en suplemento La Jornada del Campo No. 1 Julio 23 1992.

Toledo, V., L. Solís (2001) "Ciencia para los pobres: El programa agua para siempre en la región mixteca" en revista Ciencias UNAM Núm.64 octubre-diciembre 2001.

Tudela, F. (1999) "El encuentro entre dos mundos: Impacto ambiental de la conquista" en revista Nueva Sociedad Núm. 122 Diciembre 1999.

UNESCO (1970) Comisión de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y sus Recursos, en la Reunión Internacional de Trabajo sobre Educación ambiental en los Planes de Estudio Escolares, País .

UNESCO (1974) Reporte del Seminario de Educación Ambiental de la Comisión Nacional Finlandesa para la UNESCO.

UNESCO (1976) Reunión Regional de expertos en Educación Ambiental de América Latina y el Caribe, celebrada en Bogotá Colombia.

UNESCO/PNUMA (1990) Tendencias, necesidades y prioridades en la educación ambiental desde la Conferencia de Tbilisi, Santiago de Chile.

Zea, Leopoldo (1976) La filosofía americana como filosofía sin más. S XXI

Anexos

Anexo 1

Modificaciones del Senado a la ley Cocopa

El cuadro comparativo que a continuación presentamos muestra cómo el dictamen sobre la reforma indígena aprobado por el Senado de la República el pasado 25 de abril modifica sustancialmente, en forma y contenido, la iniciativa elaborada por la Cocopa y presentada por el jefe del Ejecutivo en diciembre del año pasado.

Algunos de estos cambios reducen sensiblemente el alcance de los derechos que la iniciativa de la Cocopa proponía; varios reiteran innecesariamente disposiciones de sujeción a los principios constitucionales; uno, de enorme importancia (representación política), se desplaza a un artículo transitorio que tiene vigencia temporal y que puede ser o no aplicado, y, otros, más que otorgar derechos establecen obligaciones.

Entre otros puntos, el dictamen del Senado se diferencia de la iniciativa presentada por el presidente Fox en que incorpora un apartado (el B) en el que más que reconocer derechos se establecen programas de asistencia social. Estos compromisos son ya parte de las responsabilidades del Estado. De acuerdo con la técnica jurídica, estos planes y programas no deben estar integrados en la Constitución sino en leyes específicas.

Desde el punto de vista formal, el dictamen del Senado concentra la fundamental de la reforma en un solo artículo constitucional, el 2. En cambio, la iniciativa de la Cocopa proponía, sobre todo, modificar el artículo 4 y el 115.

Iniciativa enviada por el titular del Ejecutivo en diciembre del año 2000	Dictamen aprobado por el Senado de la República el 25 de abril del 2001	Observaciones
<p>Artículo único.- Se reforma el artículo 4º, primer párrafo, y se adicionan los párrafos segundo a octavo del artículo 4º, recorriéndose en su orden los actuales segundo a noveno párrafos para pasar a ser noveno a decimosexto; un último párrafo al artículo 18; un cuarto párrafo al artículo 26, recorriéndose en su orden el actual cuarto párrafo para pasar a ser el quinto; un segundo párrafo al artículo 53, recorriéndose el actual segundo párrafo para pasar a ser tercero; la fracción XXVIII al artículo 73; un segundo párrafo a la fracción V del artículo 115, recorriéndose</p>	<p>Artículo único.- Se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1º; se reforma en su integridad el artículo 2º y se deroga el párrafo primero del artículo 4º; se adicionan: un sexto párrafo al artículo 18º, un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115º, todos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, así como cuatro transitorios, para quedar como sigue:</p>	<p>La propuesta de la Cocopa (que es la misma que envió el Ejecutivo en diciembre) contempla cambios a los artículos: 4, 18, 26, 53, 73, 115 y 116.0</p>

<p>en su orden el actual segundo párrafo para pasar a ser tercero; las fracciones IX y X al artículo 115; y un cuarto párrafo a la fracción II del artículo 116; de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para quedar como sigue:</p>		
	<p style="text-align: center;">Artículo 1º</p> <p>En los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse ni suspenderse, sino en los casos y con las condiciones que ella misma establece.</p> <p>Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional alcanzarán, por este solo hecho, su libertad y la protección de las leyes.</p>	
	<p>Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.</p>	<p>Se incorporó como garantía individual el derecho a no ser discriminado, misma que no se incluye en la iniciativa del Ejecutivo federal por no ser algo acordado en las mesas de San Andrés y por no ser un tema particularmente indígena. México estaba obligado a incorporar esto desde 1975, cuando entró en vigor para nuestro país la convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (En 1981 entró en vigor la convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer)</p>

<p align="center">Artículo 4º</p>	<p align="center">Artículo 2º</p> <p>La nación mexicana es única e indivisible.</p>	<p>Esta frase, más que garantizar una unidad o indivisibilidad, expresa el temor infundado de que a partir del reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas se propiciaría la fragmentación de la República.</p>
<p>La nación mexicana tiene una composición pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización y antes de que se establecieran las fronteras de los Estados Unidos Mexicanos, y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.</p>	<p>La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.</p>	<p>La iniciativa del Ejecutivo retoma una parte del inciso b) del artículo 1º del Convenio 169, que es derecho vigente. Se deja fuera en el dictamen, a los indígenas descendientes de grupos que habitaban el país antes de que se establecieran las actuales fronteras.</p>
	<p>La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.</p>	<p>Principio de autoadscripción contenido en el Convenio 169 de la OIT que precisa los sujetos a quienes tutela la norma.</p>
	<p>Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.</p>	<p>En el dictamen del Senado se incorpora innecesariamente el concepto de comunidades, pues la iniciativa del Ejecutivo reconoce al pueblo indígena como sujeto de derecho y a las comunidades como integrantes del mismo.</p>
	<p>El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades</p>	<p>Se remite a las legislaturas de los estados la atribución para determinar las formas en la que se reconocerá la autonomía a estos pueblos. Esto significa que la autonomía pasa a ser materia local y queda a criterio de los</p>

	<p>indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.</p>	<p>estados dicho reconocimiento, tomando como base los criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico. Con esto se limita un derecho que por su naturaleza, debería ser consagrado por la ley fundamental, Si la Constitución no define y reconoce esto, los derechos colectivos de los pueblos indígenas siguen sin existir a pesar de estar reconocidos como derechos humanos en el ámbito internacional y en el artículo 5° del convenio 169.</p>
<p>Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del Estado Mexicano para:</p>	<p>A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:</p>	
<p>I. Decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural;</p>	<p>I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.</p>	
<p>II. Aplicar sus sistemas normativos en regulación y solución de conflictos internos, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres; sus procedimientos, juicios y decisiones serán convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado.</p>	<p>II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.</p>	<p>En un régimen constitucional como el nuestro, es innecesario incorporar en un texto constitucional, disposiciones que confirmen la sujeción a los principios constitucionales.</p> <p>En cuanto a la convalidación el dictamen omite la obligación del Poder Judicial de convalidar las resoluciones emitidas por las autoridades internas de los pueblos indígenas, remitiendo su validación a lo dispuesto en la ley, cuando no existe ningún ordenamiento en ese sentido.</p>

<p>III. Elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno interno de acuerdo a sus normas en los ámbitos de su autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad;</p>	<p>III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.</p>	<p>Se reitera innecesariamente el respeto a la soberanía de los estados y al pacto federal, cuando es la forma de gobierno ya establecida en la Constitución. Expresión que reitera los temores hacia la autonomía de los pueblos indígenas.</p>
<p>IV. Fortalecer su participación y representación políticas de acuerdo con sus especificidades culturales;</p>	<p>V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.</p>	<p>Más que otorgar un derecho se establece como obligación a las comunidades y pueblos indígenas el deber de conservar y preservar el hábitat, sin el reconocimiento de ningún derecho y como si no fuera una obligación de todos los mexicanos hacerlo.</p>
<p>V. Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidos éstos como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan u ocupan, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponde a la Nación;</p>	<p>VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.</p>	<p>Al negar a los pueblos indígenas el derecho colectivo al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios se está negando el reconocimiento previo a la pluriculturalidad de la nación. El dictamen omite el derecho de los pueblos al acceso colectivo del uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, dejando sólo la posibilidad para un uso y disfrute "preferente de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, condicionado a las formas y modalidades de propiedad establecidas en la Constitución, leyes de la materia y derechos adquiridos por terceros".</p>
<p>VI. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que configuren su cultura e identidad, y</p>	<p>IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.</p>	

	<p>VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.</p> <p>Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.</p>	<p>Una lectura cuidadosa de esta fracción permite ver que no se reconoce a los pueblos el derecho a elegir a sus autoridades municipales, sino sólo para elegir "representantes ante los ayuntamientos".</p>
<p>...Para garantizar el acceso pleno de los pueblos indígenas a la jurisdicción del Estado, en todo los juicios y procedimientos que involucren individual o colectivamente a indígenas, se tomarán en cuenta sus prácticas jurídicas y especificidades culturales, respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tendrán, en todo tiempo el derecho de ser asistidos por intérpretes y defensores, particulares o de oficio, que tengan conocimiento de sus lenguas y culturas.</p>	<p>VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.</p> <p>Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.</p>	<p>En la iniciativa del Ejecutivo se reconocen las prácticas jurídicas de los pueblos indígenas, mientras que el dictamen no da un status jurídico a las costumbres y especificidades culturales. Es positivo que se reconozca en la Constitución el derecho a intérpretes y traductores con conocimiento de la cultura, además de la lengua.</p> <p>No obstante que ya se dispuso en el quinto párrafo, en este apartado se reitera la atribución a las constituciones y leyes estatales para reglamentar la forma en la cual podrá ejercerse la libredeterminación y establecer sus características. No se reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho sino como objetos de atención por los órganos del Estado y por tanto, se impide su ejercicio al derecho reconocido de autonomía..</p>
<p>El Estado establecerá las instituciones y políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los pueblos indígenas y su desarrollo integral; las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con dichos</p>	<p>B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para</p>	<p>Se repite la obligación de los estados y municipios para determinar los mecanismos políticos e institucionales que protejan los derechos y el desarrollo de los pueblos indígenas.</p>

<p>pueblos.</p> <p>Las Constituciones y las leyes de los estados de la República, conforme a sus particulares características, establecerán las modalidades pertinentes para la aplicación de los principios señalados, garantizando los derechos que esta Constitución reconoce a los pueblos indígenas.</p>	<p>garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.</p> <p>Para abatir las carencias y rezagos que afectan a pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:</p>	
	<p>I. Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que las comunidades administrarán directamente para fines específicos.</p>	
<p>La Federación, los estados y los municipios deberán, en el ámbito de sus respectivas competencias y con el concurso de los pueblos indígenas, promover su desarrollo equitativo y sustentable y la educación bilingüe e intercultural. Asimismo, deberán impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación y combatir toda forma de discriminación.</p> <p>...Las autoridades educativas federales, estatales y municipales, en consulta con los pueblos indígenas, definirán y</p>	<p>II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas.</p>	<p>El dictamen no otorga ningún derecho sustantivo en materia educativa a los pueblos indígenas sino que nuevamente incorpora como obligación del Estado garantizar e incrementar la educación, que es de por sí ya una obligación, con lo cual se limitan los derechos colectivos de los pueblos indígenas, ya que no se reconoce su diferencia cultural. Por otro lado, se condiciona este derecho a la sujeción de las leyes. En lo general, este apartado B. refleja más que un reconocimiento de derechos un programa de asistencia social que</p>

<p>desarrollarán programas educativos de contenido regional, en los que reconocerán su herencia cultural.</p>	<p>Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.</p>	<p>por técnica jurídica no debiera estar en la Constitución, sino en los planes y programas de desarrollo y que además, son ya obligaciones del Estado, de acuerdo con las garantías individuales ya establecidas en la Constitución.</p>
	<p>III. Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil.</p>	
	<p>IV. Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, mediante acciones que faciliten el acceso al financiamiento público y privado para la construcción y mejoramiento de vivienda, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos.</p>	
	<p>V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.</p>	
<p>VII. Adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación</p>	<p>VI. Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. Establecer</p>	

	<p>condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen.</p>	
	<p>VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización.</p>	
<p>El Estado impulsará también programas específicos de protección de los derechos de los indígenas migrantes, tanto en el territorio nacional como en el extranjero.</p>	<p>VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas.</p>	
<p>Artículo 26</p> <p>La legislación correspondiente establecerá los mecanismos necesarios para que en los planes y programas de desarrollo se tomen en cuenta a las comunidades y pueblos indígenas</p>	<p>IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales, y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen. Para garantizar el cumplimiento</p>	

<p>en sus necesidades y sus especificidades culturales. El Estado les garantizará su acceso equitativo a la distribución de la riqueza nacional.</p> <p style="text-align: center;">Artículo 115</p> <p>En los planes de desarrollo municipal y en los programas que de ellos se deriven, los ayuntamientos le darán participación a los núcleos de población ubicadas dentro de la circunscripción municipal, en los términos que establezca la legislación local. En cada municipio se establecerán mecanismos de participación ciudadana para coadyuvar con los ayuntamientos en la programación, ejercicio, evaluación y control de los recursos, incluidos los federales, que se destinen al desarrollo social.</p>	<p>de las obligaciones señaladas en este apartado, la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.</p> <p>Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley.</p>	
<p style="text-align: center;">Artículo 18</p> <p>...Los indígenas podrán compurgar sus penas preferentemente en los establecimientos más cercanos a su domicilio, de modo que se propicie su reintegración a la comunidad como mecanismo esencial de readaptación social.</p>	<p style="text-align: center;">Artículo 18</p> <p>.... Los sentenciados, en los casos y condiciones que establezca la ley, podrán compurgar sus penas en los centros penitenciarios más cercanos a su domicilio, a fin de propiciar su reintegración a la comunidad como forma de readaptación social.</p>	<p>Por un lado, no se toma en cuenta las características culturales de los pueblos indígenas por la importancia que para ellos tiene la reintegración a su comunidad. Por otro lado, nuevamente se condiciona este derecho a los casos y con las condiciones que establezca la ley.</p>
<p style="text-align: center;">Artículo 53</p> <p>...Para establecer la demarcación territorial de los distritos uninominales y las circunscripciones electorales plurinominales, deberá tomarse en cuenta la ubicación de los pueblos indígenas, a fin de asegurar su participación y</p>	<p style="text-align: center;">Artículo tercero. (Transitorio)</p> <p>Para establecer la demarcación territorial de los distritos uninominales deberá tomarse en consideración, cuando sea factible, la ubicación de los pueblos y comunidades indígenas, a fin de propiciar su participación política.</p>	<p>Un derecho que resulta de gran relevancia para los pueblos indígenas en cuanto a su participación política se desplaza a un artículo transitorio el cual tiene una vigencia temporal y el cual podrá o no ser aplicado.</p>

<p>representación políticas en el ámbito nacional.</p>		
<p align="center">Artículo 73</p> <p>...XXVIII. Para expedir las leyes que establezcan la concurrencia del gobierno federal, de los estados y de los municipios en el ámbito de sus respectivas competencias, respecto de los pueblos y comunidades indígenas, con el objeto de cumplir los fines previstos en los artículos 4º y 115 de esta Constitución;</p>		
<p align="center">Artículo 115</p> <p>...En los planes de desarrollo municipal y en los programas que de ellos se deriven, los ayuntamientos le darán participación a los núcleos de población ubicadas dentro de la circunscripción municipal, en los términos que establezca la legislación local. En cada municipio se establecerán mecanismos de participación ciudadana para coadyuvar con los ayuntamientos en la programación, ejercicio, evaluación y control de los recursos, incluidos los federales, que se destinen al desarrollo social;</p> <p>IX. Se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que hagan valer su autonomía, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, de acuerdo a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa.</p>	<p align="center">Artículo 115</p> <p>Fracción III Último párrafo Las comunidades indígenas, dentro del ámbito municipal, podrán coordinarse y asociarse en los términos y para los efectos que prevenga la ley.</p>	

...Las comunidades indígenas como entidades de derecho público y los municipios que reconozcan su pertenencia a un pueblo indígena tendrán la facultad de asociarse libremente a fin de coordinar sus acciones. Las autoridades competentes realizarán la transferencia ordenada y paulatina de recursos, para que ellos mismos administren los fondos públicos que se les asignen. Corresponderá a las Legislaturas estatales determinar, en su caso, las funciones y facultades que pudieran transferírseles, y

X. en los municipios, comunidades, organismos auxiliares del ayuntamiento e instancias afines que asuman su pertenencia a un pueblo indígena, se reconocerá a sus habitantes el derecho para que definan, de acuerdo con las prácticas políticas propias de la tradición de cada uno de ellos, los procedimientos para la elección de sus autoridades o representantes y para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, en un marco que asegure la unidad del Estado nacional. La legislación local establecerá las bases y modalidades para asegurar el ejercicio pleno de ese derecho.

Las Legislaturas de los Estados podrán proceder a la remunicipalización de los territorios en que estén asentados los pueblos indígenas, la cual deberá realizarse en consulta con las poblaciones involucradas.

<p style="text-align: center;">Artículo116</p> <p>I. ... Para garantizar la representación de los pueblos indígenas en las legislaturas de los estados por el principio de mayoría relativa, los distritos electorales deberán ajustarse conforme a la distribución geográfica de dichos pueblos...</p>		
<p style="text-align: center;">Transitorio</p> <p>Único.- El presente decreto entrará en vigor al día siguiente de su publicación en el <i>Diario Oficial de la Federación</i>.</p> <p>Dado en la residencia del Poder Ejecutivo federal a los cinco días del mes de diciembre de dos mil.</p>	<p style="text-align: center;">Artículos transitorios</p> <p>Artículo primero. El presente decreto entrará en vigor al día siguiente de su publicación en el Diario Oficial de la Federación.</p> <p>Artículo segundo. Al entrar en vigor estas reformas, el Congreso de la Unión y las Legislaturas de las entidades federativas deberán realizar las adecuaciones a las leyes federales y constituciones locales que procedan y reglamenten lo aquí estipulado.</p> <p>Artículo tercero. Para establecer la demarcación territorial de los distritos uninominales deberá tomarse en consideración, cuando sea factible, la ubicación de los pueblos y comunidades indígenas, a fin de propiciar su participación política.</p> <p>Artículo cuarto. El titular del Poder Ejecutivo Federal dispondrá que el texto íntegro de la exposición de motivos y del cuerpo normativo del presente decreto, se traduzca a las lenguas de los pueblos indígenas del país y ordenará su difusión en sus comunidades.</p> <p>Dado en la sede del Senado el día 25 de abril del año 2001. Ciudad de México, Distrito Federal.</p>	

En lo general, el dictamen en cuestión se remite, para la aplicación de los derechos, a una ley que establezca los casos y condiciones en los que se puedan aplicar, lo que puede tratarse de una ley vigente o una ley reglamentaria inexistente. En el último caso, implicaría que mientras esta ley no exista, los pueblos indígenas quedarían sin posibilidad de ejercer los derechos reconocidos en este dictamen y, por lo tanto, inexistentes como hasta hoy.

La Jornada Sábado 28 de abril de 2001

Anexo 2

**Entre Los Derechos del Convenio 169 de La OIT y
La Iniciativa De Reforma de Ley de la COCOPA en Materia indígena y el Dictamen de
Reforma Constitucional aprobado por el Senado de la República el 25 de abril de 2001**

Pueblo indígena

169	<p>Artículo 1</p> <p>1. El presente Convenio se aplica:</p> <p style="padding-left: 40px;">a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;</p> <p style="padding-left: 40px;">b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.</p> <p>2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.</p> <p>3. La utilización del término [pueblos] en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.</p>
COCOPA	<p>Artículo 4</p> <p>La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquéllos que descienden de poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización y antes de que se establecieran las fronteras de los Estados Unidos Mexicanos, y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.</p>
Dictamen	<p>Artículo 2</p> <p>La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.</p> <p>La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.</p> <p>Son comunidades integrantes de un pueblo indígenas aquéllas que formen una unidad social., económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres...</p>

	<p>...El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.</p>
--	---

Libre determinación

COCOPA	<p>Artículo 4</p> <p>Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del Estado mexicano, para:</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional.</p>

Tierra, territorio y recursos naturales

169	<p>Artículo 13</p> <p>1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las cultura y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras y territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos relativos de esa relación.</p> <p>2. La utilización del término "tierras" en los artículos 15 y 16 deberá incluir el término de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de una u otra manera.</p> <p>Artículo 14</p> <p>1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medida para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia...</p> <p>Artículo 15</p> <p>1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de sus pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.</p> <p>2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los mineras o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.</p> <p>Artículo 16</p> <p>...2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de sus pueblos se consideren necesarios sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberá tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.</p> <p>...4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y cuyo estatuto jurídico sea por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, ...cuando los pueblos interesados prefieran recibir una indemnización en dinero o especie, deberá concedérseles dicha indemnización con las garantías apropiadas.</p> <p>5. Deberá indemnizarse plenamente a las persona trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.</p>
------------	--

COCOPA	<p>Artículo 4.</p> <p>...V.-Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidos éstos como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan u ocupan, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponde a la Nación;</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:</p> <p>...V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.</p> <p>VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.</p> <p>...B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.</p> <p>Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:</p> <p>...VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización.</p>

Organización interna

169	<p>Artículo 8</p> <p>1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.</p> <p>2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.</p> <p>3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.</p>
COCOPA	<p>Artículo 4</p> <p>I.-Decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política, y cultural;</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:</p> <p>I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.</p>

Impartición de justicia y sistemas normativos

169	<p>Artículo 9</p> <p>1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.</p> <p>2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.</p> <p>Artículo 10</p> <p>1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.</p> <p>2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento</p>
COCOPA	<p>Artículo 4</p> <p>II.-Aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres; sus procedimientos, juicios y decisiones serán convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado;</p> <p>Artículo 18</p> <p>Sólo por delito que merezca...Los indígenas podrán purgar sus penas preferentemente en los establecimientos más cercanos a su domicilio, de modo que se propicie su reintegración a la comunidad como mecanismo esencial de readaptación social.</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:</p> <p>... II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.</p>

Participación y representación política

169	<p>Artículo 6</p> <p>b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;</p> <p>Artículo 8</p> <p>1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.</p>
------------	---

	<p>2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.</p> <p>3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.</p>
COCOPA	<p>Artículo 4°</p> <p>III.-Elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno interno de acuerdo a sus normas en los ámbitos de su autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad;</p> <p>IV.-Fortalecer su participación y representación política de acuerdo con sus especificidades culturales;</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:</p> <p>...III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.</p>

Sustentabilidad

169	<p>Artículo 13</p> <p>2. La utilización del término [tierras] en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.</p> <p>Artículo 14</p> <p>1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.</p> <p>2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.</p> <p>3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.</p>
------------	--

	<p>Artículo 15</p> <p>1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.</p> <p>2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.</p>
COCOPA	<p>Artículo 4</p> <p>V.-Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidos éstos como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan u ocupan, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponde a la Nación;</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>...B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.</p> <p>Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:</p> <p>...VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización.</p>

Cultura e identidad

169	<p>Artículo 4</p> <p>1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.</p> <p>2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.</p> <p>3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.</p> <p>Artículo 28</p> <p>1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia</p>
------------	--

	<p>lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.</p> <p>2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.</p> <p>3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.</p>
COCOPA	<p>Artículo 4</p> <p>VI.-Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que configuren su cultura e identidad, y</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>A . Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:</p> <p>...IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.</p>

Medios de comunicación

COCOPA	VII.-Adquirir, operar y administrar sus propios medios de la comunicación.
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>...B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.</p> <p>Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:</p> <p>...VI. Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen.</p>

Promoción y desarrollo integral

169	<p>Artículo 27</p> <p>1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.</p> <p>2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.</p> <p>3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.</p>
------------	---

	<p>Artículo 31</p> <p>Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directo con los pueblos interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a esos pueblos. A tal fin, deberán hacerse esfuerzos por asegurar que los libros de historia y demás material didáctico ofrezcan una descripción equitativa, exacta e instructiva de las sociedades y culturas de los pueblos interesados.</p>
COCOPIA	<p>La Federación, los estados y los municipios deberán, en el ámbito de sus respectivas competencias, y con el concurso de los pueblos indígenas, promover su desarrollo equitativo y sustentable y la educación bilingüe e intercultural. Asimismo, deberán impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la Nación y combatir toda forma de discriminación.</p> <p>Las autoridades educativas federales, estatales y municipales, en consulta con los pueblos indígenas, definirán y desarrollarán programas educativos de contenido regional, en los que reconocerán su herencia cultural.</p>
Dictamen	<p>Artículo 2º...B.La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.</p> <p>Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:</p> <p>...II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.</p>

Protección a indígenas migrantes

169	<p>Artículo 20</p> <p>...3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que:</p> <p>a) los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales, eventuales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores, y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen;</p> <p>b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas;</p> <p>c) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas todas las formas de servidumbre por deudas;</p> <p>d) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de</p>
------------	--

	trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual. 4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones de esta parte del presente Convenio.
COCOPA	El Estado impulsará también programas específicos de protección de los derechos de los indígenas migrantes, tanto en el territorio nacional como en el extranjero.
Dictamen	Artículo 2° ...B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos. Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de: ...VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas.

Acceso pleno a la justicia

169	Artículo 9 1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros. 2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia. Artículo 10 1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales. 2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento. Artículo 12 Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces.
COCOPA	Para garantizar el acceso pleno de los pueblos indígenas a la jurisdicción del Estado, en todos los juicios y procedimientos que involucren individual y colectivamente a indígenas, se tomarán en cuenta sus prácticas jurídicas y especificidades culturales, respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tendrán en todo tiempo el derecho a ser asistidos por

	intérpretes y defensores, particulares o de oficio, que tengan conocimiento de sus lenguas y culturas.
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:</p> <p>...II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.</p> <p>...VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.</p> <p>Artículo 18.</p> <p>...Los sentenciados, en los casos y condiciones que establezca la ley, podrán compurgar sus penas en los centros penitenciarios más cercanos a su domicilio, a fin de propiciar su reintegración a la comunidad como forma de readaptación social.</p>

Garantizar derechos indígenas y desarrollo integral

169	<p>Artículo 2</p> <p>1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.</p> <p>2. Esta acción deberá incluir medidas:</p> <p>b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;</p> <p>c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.</p>
COCOPA	El Estado establecerá las instituciones y políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los pueblos indígenas y su desarrollo integral, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con dichos pueblos.
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>...B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.</p>

Disposiciones que garanticen derechos constitucionales

COCOPA	<p>Las Constituciones y las leyes de los Estados de la República, conforme a sus particulares características, establecerán las modalidades pertinentes para la aplicación de los principios señalados, garantizando los derechos que esta Constitución reconoce a los pueblos indígenas.</p> <p>Artículo 73</p> <p>El Congreso tiene facultad:</p> <p>I... XXVII</p> <p>XXVIII.- Para expedir las leyes que establezcan la concurrencia del gobierno federal, de los estados y de los municipios en el ámbito de sus respectivas competencias, respecto de los pueblos y comunidades indígenas, con el objeto de cumplir los fines previstos en los artículos 4º. y 115 de esta Constitución;</p>
Dictamen	<p>Artículo 2º</p> <p>Quinto párrafo</p> <p>...El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.</p> <p>...Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.</p> <p>...Para garantizar el cumplimiento de las obligaciones señaladas en este apartado, la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.</p> <p>Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquellos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley.</p>

Participación en planes de desarrollo

169	<p>Artículo 6</p> <p>b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;</p> <p>Artículo 7</p> <p>1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los</p>
------------	--

	<p>planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.</p> <p>2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.</p> <p>3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.</p> <p>4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.</p>
COCOPA	<p>Artículo 26</p> <p>El Estado organizará...La legislación correspondiente establecerá los mecanismos necesarios para que en los planes y programas de desarrollo se tomen en cuenta a las comunidades y pueblos indígenas en sus necesidades y sus especificidades culturales. El Estado les garantizará su acceso equitativo a la distribución de la riqueza nacional....</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>...B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.</p> <p>Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:</p> <p>...IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales, y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.</p>

Demarcación territorial

169	<p>Artículo 6</p> <p>b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;</p>
COCOPA	<p>Artículo 53</p> <p>La demarcación territorial...</p> <p>Para establecer la demarcación territorial de los distritos uninominales y las circunscripciones electorales plurinominales, deberá tomarse en cuenta la ubicación de los pueblos indígenas, a fin de asegurar su participación y representación políticas en el ámbito nacional....</p>

	<p>Artículo 116</p> <p>El poder público de los estados...</p> <p>Para garantizar la representación de los pueblos indígenas en las legislaturas de los estados por el principio de mayoría relativa, los distritos electorales deberán ajustarse conforme a la distribución geográfica de dichos pueblos.</p>
Dictamen	<p>Artículos transitorios</p> <p>...Artículo tercero.</p> <p>Para establecer la demarcación territorial de los distritos uninominales deberá tomarse en consideración, cuando sea factible, la ubicación de los pueblos y comunidades indígenas, a fin de propiciar su participación política.</p>

Municipios

169	<p>Artículo 6</p> <p>c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.</p> <p>Artículo 7</p> <p>1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.</p> <p>2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.</p> <p>3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.</p> <p>4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.</p>
COCOPA	<p>Artículo 115</p> <p>...Las Legislaturas de los Estados podrán proceder a la remunicipalización de los territorios en que estén asentados los pueblos indígenas, la cual deberá realizarse en consulta con las poblaciones involucradas.</p> <p>V. Los municipios...</p> <p>En los planes de desarrollo municipal y en los programas que de ellos se deriven, los ayuntamientos le darán participación a los núcleos de población ubicados dentro de la circunscripción municipal, en los términos que establezca la legislación local. En cada municipio se establecerán mecanismos de participación ciudadana para coadyuvar con los ayuntamientos en la programación, ejercicio, evaluación y control de los recursos, incluidos los federales, que se destinen al desarrollo social.</p>

	<p>IX. Se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que hagan valer su autonomía, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, de acuerdo a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa.</p> <p>X. En los municipios, comunidades, organismos auxiliares del ayuntamiento e instancias afines que asuman su pertenencia a un pueblo indígena, se reconocerá a sus habitantes el derecho para que definan, de acuerdo con las prácticas políticas propias de la tradición de cada uno de ellos, los procedimientos para la elección de sus autoridades o representantes y para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, en un marco que asegure la unidad del Estado nacional. La legislación local establecerá las bases y modalidades para asegurar el ejercicio pleno de este derecho.</p>
Dictamen	<p>Artículo 115</p> <p>Fracción III</p> <p>Último párrafo</p> <p>Las comunidades indígenas, dentro del ámbito municipal, podrán coordinarse y asociarse en los términos y para los efectos que prevenga la ley.</p>

Comunidades indígenas

169	<p>Artículo 6</p> <p>c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.</p>
COCOPA	<p>Artículo 115</p> <p>Las comunidades indígenas como entidades de derecho público y los municipios que reconozcan su pertenencia a un pueblo indígena tendrán la facultad de asociarse libremente a fin de coordinar sus acciones. Las autoridades competentes realizarán la transferencia ordenada y paulatina de recursos, para que ellos mismos administren los fondos públicos que se les asignen. Corresponderá a las Legislaturas estatales determinar, en su caso, las funciones y facultades que pudieran transferírseles, y...</p>
Dictamen	<p>Artículo 2°</p> <p>A. ...Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.</p>

Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín pro Juárez, A.C
26 de abril de 2001