



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN DERECHO

FACULTAD DE DERECHO

¿POR QUÉ DEBEMOS OBEDECER EL DERECHO?

Tesis

que para optar por el grado de Maestro en Derecho

presenta:

Luis Enrique Pimentel Gutiérrez

*Asesor: Maestro Salvador Enrique Rodríguez Trujano Coordinación de
Humanidades*

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, Diciembre 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Dedicado a todos
los que se atreven, sin miramientos,
a soñar futuros distintos.*

PRESENTACIÓN

Es curioso que los espíritus jóvenes sean los más proclives a querer transformar el mundo. Un joven voltea a ver su entorno, identifica situaciones que deberían ser distintas y se esfuerza por intervenir en ellas. Ser joven no tiene que ver con un periodo cronológico en nuestra vida, sino con un estado de ánimo: mientras más deseoso de cambiar la realidad, más joven se es. Así, el deseo de no ser cómplices de una realidad injusta distingue los espíritus jóvenes de los decrepitos pues, estos últimos, son los que han renunciado a modificar el curso del mundo.

Mi objetivo es mantener un espíritu joven aunque la realidad nos abofetee una y otra vez con su crudeza. El dolor del mundo en el que vivimos no puede (ni debe) ser ocultado; tenemos la obligación ética de voltear a ver el dolor del Otro para intentar apaciguarlo. Debemos encontrar las causas de ese dolor para poder lidiar con él y, con ello, hacer que nuestra existencia haga más ligera la vida de otros seres.

Sócrates afirma en su Apología que “una vida sin examen no vale la pena ser vivida”. A ello añadiría yo que, para que nuestra vida valga la pena, es necesario asomarnos al abismo de la miseria humana, descender por él y regresar con un nuevo conocimiento que nos sirva para hacer de nuestro mundo un mejor lugar para habitar.

Agradezco a todas las personas que me han permitido mantenerme joven, que me han obligado a cuestionar mi existencia y que me han ayudado a entender que, a pesar de todo, vale la pena seguir soñando mundos distintos. Agradezco con especial atención a mi asesor y amigo Salvador Enrique Rodríguez Trujano, quien ha demostrado ser, en toda la extensión de la profesión, un tutor académico.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN GENERAL	vi
I. NUESTRA METODOLOGÍA DE ANÁLISIS.....	10
A. Aclaración preliminar	10
B. Descripción del materialismo de Marx.....	12
C. La relación entre estructura y superestructura como método de estudio de Karl Marx.....	17
D. El método del sistema de creencias.....	22
E. Conclusión metodológica	24
II. LOS ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA SOCIAL COMO PUNTO DE PARTIDA PARA EXPLICAR LA DESOBEDIENCIA DE LAS NORMAS	25
A. Introducción	25
B. El análisis de la estructura social para la interpretación de la desobediencia del derecho	26
1. La desobediencia del derecho por disociación.....	31
2. Tipología de incumplidores de las normas por disociación.....	33
3. Mentalidades de los incumplidores del derecho.....	40
C. Conclusiones del capítulo	45
III. EL ETHOS DEL CAPITALISMO: UN SISTEMA DE CREENCIAS QUE AÍSLA A LOS INDIVIDUOS	48
A. Introducción	48
B. Algunos indicadores.....	48
C. Las condiciones materiales concretas del surgimiento de los derechos humanos ..	51
D. El reconocimiento del Otro bajo los derechos humanos.....	61
E. La enajenación en el trabajo	64
F. El punto de vista racionalizador del capitalismo.	69
G. La falsa idea de la competencia como motor del progreso	78
H. El afán moderno de dominio del mundo.....	83
I. El aislamiento del ser humano moderno frente al mundo	89
J. Conclusiones del capítulo.....	94

IV. LA EXPERIENCIA DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA EN LA PERIFERIA	96
A. Introducción	96
B. La acumulación originaria	97
C. El nacimiento del subjetivismo moderno	102
D. La nación sin identidad	109
1. La identidad evanescente	110
2. El positivismo en México: la trampa del orden y el progreso	115
3. Los intentos fallidos para crear una identidad nacional	119
4. El proceso revolucionario en México.....	122
E. El problema del fetichismo de la mercancía	124
F. La violencia y las sociedades cosificadas	130
1. El proceso de cosificación en la función estatal	137
2. La desaparición de la imagen de la totalidad del mundo.....	140
3. La cosificación a nivel subjetivo	142
4. La coherencia entre el sistema capitalista y las muestras de violencia social	145
5. La imaginación de acciones totalizantes	148
G. Conclusiones de capítulo.....	152
V. LA CREACIÓN DE UTOPÍAS COMO VÍA TRANSFORMADORA	154
A. Introducción	154
B. La posibilidad de realizar utopías.....	155
C. La formulación de utopías desde la posmodernidad	158
D. La obra de arte como pedagogía de la resistencia a la lógica de la modernidad capitalista	166
E. El arte como herramienta política de transformación social.....	173
1. El arte negativo de Theodor Adorno	177
F. El reclamo de la libertad del cuerpo	182
G. Conclusiones del capítulo.....	185
CONCLUSIONES GENERALES	187
GLOSARIO.....	190
FUENTES DE CONSULTA.....	194

INTRODUCCIÓN GENERAL

*“Yo hablo del amor en el sentido
más alto de la palabra.
La redignificación del hombre,
la desajenación del propio ser humano.”*

José Revueltas

En México es comúnmente aceptada la idea de que muchos de los problemas sociales, económicos y culturales que padecemos hoy en día se pueden resolver con un mejor sistema jurídico que garantice el respeto de los derechos de las personas. A partir de esa creencia, muchos juristas vierten sus esfuerzos en colmar lagunas en nuestro sistema, los operadores jurídicos se cuestionan sobre cómo evitar antinomias normativas y redactar normas que sean más claras.

Se han creado, sin éxito, una gran cantidad de instituciones que tienen como objetivo que los destinatarios de las normas cumplan sus preceptos. Para tal efecto, no ha bastado sólo con la existencia de los órganos nacionales, además de ello, México se ha sometido a la jurisdicción de órganos internacionales; asimismo, sigue creciendo la lista de Organismos Constitucionales Autónomos, organizaciones no gubernamentales, órganos de fiscalización, etc. Todos ellos han resultado ser, en mayor o menor medida, insuficientes para cumplir su cometido.

Son muchos los sectores de la sociedad que pugnan porque los derechos —principalmente, los derechos humanos— se respeten. Sin embargo, la pregunta inmediata que podemos formular es: ¿por qué, a pesar de tantos esfuerzos, los resultados sólo quedan en buenas intenciones? Varias son las posibles respuestas a esta interrogante. Una de ellas es que la corrupción es un factor importante para violentar derechos; otra sería que las necesidades económicas de ciertos grupos los incentivan a desobedecer las normas; incluso es posible afirmar que los derechos no se garantizan porque no es seguro que se aplique una sanción en caso de contravenir algún precepto.

La mayor parte de las respuestas al problema de la desobediencia del Derecho son correctas sólo en un nivel superficial y, por ello, no otorgan una solución acabada a tal problema. Si no se da una explicación completa del fenómeno, se seguirán realizando empresas teóricas y prácticas condenadas al fracaso, como hasta ahora ha sucedido. El esfuerzo de este trabajo

es ir a un nivel más *radical* —a la raíz del problema— para explicar el origen material de la violación de los derechos y, a partir de ello, elaborar una propuesta amplia para revertir el problema desde sus causas originarias.

Nuestro punto de partida es el siguiente: con base en el pensamiento del sociólogo Robert K. Merton, en su libro *Teoría y Estructura social*,¹ sostenemos que los derechos humanos no se garantizan debido a que hacerlo no facilita que los miembros de una sociedad alcancen *las metas culturales* que en ella se han establecido. En este momento, debemos aclarar que durante la investigación nos enfocaremos a estudiar sólo la ineficacia de los derechos humanos pues, a nuestro juicio, permiten dar cuenta de la totalidad del sistema jurídico al ser la base que orienta (teóricamente) el contenido de las normas.

Definir los objetivos culturales de una sociedad es una empresa bastante compleja. No es posible establecer un catálogo bien definido y acabado de cosas a los que una sociedad aspira. A lo sumo es posible establecer sólo ciertas tendencias paradigmáticas que nos indiquen *qué es altamente posible* que desee un mexicano. Para establecer estas tendencias, nos ayudaremos de autores que se han acercado —siendo ese su objetivo principal o no— al estudio en torno a la forma de vida del ser humano en sociedad. Nuestros esfuerzos van dirigidos a crear una *imagen* general de la forma de ser de la sociedad mexicana que le impide garantizar el respeto a los derechos humanos. Ponemos énfasis en el uso de la imagen en vez del concepto, pues aquella, a diferencia de éste, permite un mayor alcance para describir realidades complejas y contradictorias, como lo es una sociedad atravesada por múltiples determinaciones sociales, económicas, culturales, etcétera.

La hipótesis que nos encargaremos de probar a lo largo de este trabajo es la siguiente: en México, los derechos humanos se violentan debido a que existen metas culturales forjadas por una forma de pensamiento predominantemente individualista que impide identificarnos realmente con el Otro.² La cultura de violación de derechos humanos se explica porque respetarlos no ayuda, e incluso obstaculiza, la consecución de los objetivos que ha establecido la sociedad mexicana. A su vez, como hipótesis secundaria, partimos del hecho de que el individualismo exacerbado (al cual también llamaremos pensamiento hiperindividualista) es un pensamiento en el que se le da mayor importancia a nuestra persona (aún sin darnos cuenta)

¹ Merton, Robert K., *Social theory and social structure. Enlarged edition*, New York, London, The free press, 1968.

² El “Otro” es aquel ser que se presenta frente a mí y cuestiona mi libertad al frenar su uso absoluto. Es un ser que reclama, al igual que el Yo, su participación en este mundo. Aparece como una totalidad, como algo radicalmente único y que, por ello, no puede ser reducido, sin violentarlo, por conceptos genéricos.

frente a los demás en prácticamente todos los actos de nuestra vida, y que esta forma de relacionarnos con los otros es incentivada por un sistema económico capitalista que fomenta la existencia de individuos que se perciben entre sí como antagonistas.

Cabe precisar que para este trabajo entenderemos por cultura de la violación de los derechos humanos a la serie de prácticas reiteradas que violentan la dignidad de las personas. Aceptamos el supuesto jurídico de que la única institución que puede violentar derechos humanos, en sentido estricto, es el Estado (o un particular que se equipare a una autoridad estatal), ya sea por acción o por omisión. Es cierto que dentro de la teoría estándar de derechos humanos un particular no viola derechos de otra persona directamente, no obstante, desde nuestro punto de vista, un particular es parte de la cultura de violación de los derechos humanos en la medida en que contribuye a su transgresión cada que el Estado no puede garantizarle a los demás su protección. Por ejemplo, un narcotraficante puede secuestrar a una persona y con ello violentar su integridad y su libertad, pero también provoca una violación de derechos humanos por omisión de las autoridades estatales que no pudieron garantizarlos. Para efectos de nuestro trabajo, cuando se mencione la violación de derechos humanos lo entenderemos en este sentido que incluye también a los particulares, a menos que se precise algo distinto.

Es plausible sostener que en una sociedad que ha reconstruido los lazos comunitarios entre sus miembros (y que, por ello, es posible reconocerse realmente en el Otro) es mucho más fácil que se respeten los derechos humanos, pues nuestros proyectos de vida dejarían de ser predominantemente individualistas e incompatibles con los de los demás. Así, aunque nuestro sistema jurídico siguiese teniendo lagunas jurídicas, su contenido fuera oscuro, o hubiera pocas instituciones fiscalizadoras, se podría esperar que los derechos humanos no fueran violentados como sucede hasta ahora.

Una gran cantidad de autores ha ensayado diversas explicaciones a la cuestión sobre cómo somos. La mayor parte de ellas, considero, giran en torno a las condiciones existenciales impuestas por la *modernidad* y el *capitalismo*. Por lo tanto, revisaremos a autores que expliquen qué es la modernidad, cómo funciona bajo el capitalismo y por qué ello modifica la forma de ser de las personas. Por otro lado, debido a que hay autores que señalan que ya no nos encontramos en un periodo moderno, sino *posmoderno*, resulta fundamental analizar cuál es la relación entre modernidad, posmodernidad y capitalismo.

Para conocer las metas culturales de una sociedad, nos ayudaremos del pensamiento de Karl Marx, debido a la importancia y amplitud de sus estudios en torno a las condiciones de nuestra sociedad. Este filósofo y economista describe, a su modo, al ser humano moderno en su totalidad. Para robustecer su estudio, confrontaremos sus postulados con los de Max Weber y Georg Lukács, por mencionar a algunos autores.

Una vez analizadas las condiciones de la modernidad que condicionan —mas no determinan— nuestra forma de ser, se podrá robustecer la parte propositiva de este trabajo: proponer una pedagogía para modificar nuestra relación frente al Otro y, con ello, hacerle frente al predominio del pensamiento individualista que vulnera los derechos humanos. Para ello, nos ayudaremos de autores como Gilles Lipovetsky que discuten en torno a las condiciones éticas que atraviesan nuestras relaciones con los demás.

Al revisar el título de esta investigación, el lector podría esperar una serie de razones por las cuales los miembros de una sociedad deberían obedecer las normas jurídicas. Sin embargo, nuestro proceder será distinto: sólo daremos cuenta de los factores sociales, económicos y políticos que interfieren en la obediencia de las normas, pues una vez que lo hayamos hecho, el lector podrá por sí mismo responder por qué debería (o no) obedecer el Derecho.

Nuestra investigación se ha dividido en cinco capítulos. En el primero nos abocamos a realizar un análisis de nuestra metodología de estudio. El segundo de ellos consiste en una descripción de la influencia de la estructura social en la desobediencia de los derechos humanos. En el tercer capítulo se estudiará el pensamiento sociocultural actual dominante en occidente. En el cuarto, estudiaremos el impacto de la modernidad en México. Y finalmente, en el quinto capítulo propondremos una pedagogía estética para el reconocimiento del Otro.

I. NUESTRA METODOLOGÍA DE ANÁLISIS

A. Aclaración preliminar

Resulta problemático realizar un estudio riguroso en torno a cualquier objeto abstracto. Analizar qué es el poder, el amor, la historia, la bondad, la justicia, etc., puede llevar a resultados muy diversos y extravagantes. El problema con ello es que parece ser que estos estudios nos arrojan a discusiones que suelen ser interminables. Lo mismo puede suceder en este trabajo, cuyo objeto de estudio es el modo de ser de una sociedad. Sin embargo, renunciar a tales estudios implicaría negar toda una gran corriente de pensamiento que ha tenido aportaciones inconmensurables para el conocimiento humano. Sería una locura proponer (aunque muchos sí se atreven a hacerlo) que sólo hemos perdido el tiempo con autores de la talla de Georg Hegel, de Theodor Adorno o de Immanuel Kant, por mencionar a algunos.

Las ciencias sociales se caracterizan por estudiar representaciones colectivas preferentemente sobre los hechos materialmente objetivos.³ Cuando nos aproximamos al estudio de representaciones colectivas, es evidente que no se comparten los mismos estándares de verdad que los de las ciencias exactas.⁴ El estudio de las representaciones colectivas nos obliga a introducir, aun sin quererlo, nuestras propias vivencias para poder comprenderlas. Cuando se estudia a los seres humanos, el investigador con todas sus infinitas particularidades, es parte de su objeto de estudio.

Maurice Duverger señala que en las Ciencias Sociales no es posible evitar que nuestras creencias y pasiones guíen e interfieran en nuestros resultados (y aunque también sucede en las ciencias duras, no es un tema que trataremos nosotros). Podemos preciarnos de ordenar y darle coherencia a los hechos que seleccionamos como relevantes, pero el sólo hecho de

³ Cfr. Duverger, Maurice, *Métodos de las Ciencias Sociales* (trad. Alfonso Sureda), Barcelona, Ariel, 1981, p. 41.

⁴ Dependiendo del contexto en el que nos encontremos, los estándares de verdad exigidos a cada uno de nuestros juicios pueden variar. Si el contexto en el que nos encontramos exige una respuesta pragmática a un problema —por ejemplo, arreglar un automóvil que no enciende— el estándar de verdad se reduce a encontrar una respuesta útil que solucione tal problema —encender el automóvil—. Bajo exigencias pragmáticas como la referida, exigirle a alguien que primero demuestre que la realidad no es sólo un engaño sistemático de un genio maligno sería un sin sentido.

seleccionar unos y no otros es ya un acto guiado por nuestros deseos.⁵ Así, la objetividad en ciencias sociales se ve necesariamente invadida por las creencias del sujeto investigador.

No debemos sentirnos abrumados ante la falta de objetividad en las ciencias sociales. Si lo aceptamos, es más fácil liberarnos del falso dogma empirista que domina nuestro paradigma actual sobre cómo hacer ciencia. Es más provechoso aceptar que un amplio número de teorías en ciencias sociales *busca, explícita o implícitamente, transformar su objeto de estudio.*⁶ Este trabajo no es la excepción. Nuestra aspiración, en última instancia, es transformar una realidad que consideramos injusta.

Una vez señalado lo anterior, queda claro que en nuestra investigación el razonamiento matemático de la lógica formal deductiva (que muchas veces se olvida de lo que, de hecho, sucede en el mundo) pasará a un segundo plano. Son tantas las variables que intervienen en el desarrollo de una sociedad que realizar un estudio sin tomarlas en cuenta (o peor aún, que niegue su existencia) sería reduccionista. La realidad humana es cambiante, y no puede ser aprehendida por un catálogo de construcciones conceptuales (en apariencia) puras.

El hecho de renunciar a la argumentación formal de la lógica deductiva no quiere decir que caigamos en un relativismo absoluto donde cualquier galimatías pueda ser tenido por un conocimiento valioso. La argumentación en torno a nuestro objeto de estudio debe darnos una imagen sólida y plausible que permita resolver los problemas que nos impone nuestro contexto. Esto se logra con una saturación de casos concretos que, inductivamente, nos puede otorgar elementos razonables para llegar a determinada conclusión, misma que por la naturaleza cambiante del ser humano, tiene que ser sometida a revisión constante. Por lo tanto, apelaremos a una lógica inductiva que nos permita arribar a resultados más o menos probables.

Dejemos de lado el temor de hablar de lo humano como algo de lo que no podemos tener un conocimiento certero. Para resolver problemas complejos, son necesarias respuestas complejas que vayan más allá de reduccionismos absurdos. Debemos perder el miedo a crear conceptos para describir y transformar aspectos de la realidad que nuestra propia subjetividad ha seleccionado.

El compromiso ideológico jamás abandona al investigador. Por eso en este trabajo dejaremos de lado toda *pureza* metodológica. Una explicación sin los elementos contingentes de lo

⁵ Duverger, Maurice, *Métodos de las Ciencias Sociales... op. cit.*, p. 379.

⁶ *Ibíd.*, p. 180.

humano nos da resultados pobres sobre el ser de las sociedades. Así, “la tendencia a rehuir los juicios de valor para preservar una supuesta pureza científica y evitar la contaminación de los ingredientes ideológicos, exhibe incompreensión seria de cuáles son los modos en que interviene la ideología en la producción de conocimientos”.⁷

Toda teoría es un compromiso subjetivo con determinada parte de la realidad. Ser consciente de ello nos obliga a tener una reflexión ética sobre el impacto que pueden tener nuestros estudios. Una parte de nuestros esfuerzos debe consistir en especular qué dirección puede tomar la realidad como consecuencia de nuestro impacto en ella. Si la dirección es indeseable, sería mejor omitir nuestras investigaciones. El conocimiento, en ciertas manos, puede ser muy peligroso.

Hacer filosofía para transformar el mundo es una tarea difícil y arriesgada. Pero no debemos renunciar a ella porque es un imperativo ético esforzarnos en cambiar una realidad que se presenta como injusta. Esto, después de todo, no es nada nuevo, pues es un retorno a los orígenes de la filosofía, la cual se preguntaba sobre cómo vivir bien y ser feliz. Al final, como bien señala Jesús Mosterín, “la filosofía como especialidad académica y profesional sólo tiene sentido y justificación en la medida en que contribuya a la filosofía como dimensión humana.”⁸

B. Descripción del materialismo de Marx

El materialismo histórico de Karl Marx nos resulta de mucha ayuda para observar nuestra realidad y con ello poder comprender cómo somos. Su texto *Tesis sobre Feuerbach*⁹ nos esclarece en gran medida cómo es la metodología materialista que propone este autor a la cual nos apegaremos. A partir de las críticas que realiza allí al materialismo de Feuerbach, Marx nos muestra un nuevo materialismo que busca, a grandes rasgos, estudiar los fenómenos de manera conjunta a todas las determinaciones que los atraviesan. Resulta muy útil para nuestro estudio sobre la cultura de violencia hacia los derechos humanos, pues tanto

⁷ Pereyra, Carlos, “Historia, ¿para qué?”, en Pereyra, Carlos; Villoro, Luis *et. al.*, *¿Historia para qué?* México, Siglo XXI, México, 2010, p. 28.

⁸ Mosterín, Jesús, “Grandeza y miseria de la filosofía analítica”, en *Cuaderno Gris*, núm. 4, 1999, pp. 33-42, p. 37.

⁹ Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, Karl, *Cuestiones de metodología y epistemología* (trad. Jacobo Muñoz), Madrid, Gredos, 2012, p. 155-158.

las normas como los destinatarios de la mismas se encuentran atravesados por una gran cantidad de condiciones históricas, económicas, sociales, etcétera.

La famosa tesis once sobre Feuerbach aclara el objetivo del materialismo de Marx. Esta señala que: “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de maneras diferentes, ahora lo que importa es transformarlo”.¹⁰ Es necesario ser cuidadosos con la interpretación de esta tesis, pues se corre el riesgo de llegar a grandes equívocos. El principal error de interpretación radica en darle completa primacía a la praxis sobre la teoría. No se trata de que Marx soslaye la actividad teórica, sino que esta actividad *no debe olvidar la transformación del mundo*.

La interdependencia entre teoría y praxis se observa en aquellas cosas que no se pueden aprender si no se practican. Hay ciertas vivencias que no podemos dejar atrás, pues una vez que ocurren, alimentarán nuestras posteriores reflexiones teóricas, aun sin darnos cuenta. De hecho, las teorías pueden surgir justo en la actividad transformadora del mundo. Existen dos puntos de vista igualmente valiosos para observar los fenómenos y teorizar en torno a ellos: una reflexión fuera del fenómeno, es decir, como un observador que *finje* ser objetivo, y una desde el fenómeno mismo, o sea, donde el observador está participando activamente en el fenómeno.

Las reflexiones teóricas surgen también en la práctica viva. Así, nuestras reflexiones en torno a la ineficacia de los derechos humanos y la violencia pueden tener su base en la vivencia cotidiana de sus violaciones. A partir de este postulado básico, se puede entender cómo el materialismo de Marx nos será de mucha ayuda para realizar un estudio que considerará una gran cantidad de factores en torno a nuestro fenómeno investigado.

Profundicemos un poco más en torno a este método. En la tesis ocho, Marx señala que toda vida es esencialmente práctica.¹¹ Aquí podemos ver reforzada la afirmación de que la dimensión práctica de nuestra existencia tiene una gran importancia epistemológica. El mundo práctico no solo sirve para verificar nuestras teorías (como lo habrá querido ver, por ejemplo, el positivismo lógico del círculo de Viena en su momento) sino que el hecho mismo de la práctica resuelve problemas que las teorías no pueden resolver de manera aislada. La misma práctica alimenta la creación de nuevas teorías. Podemos resumir la idea diciendo que la praxis crea un universo de sentido donde las teorías tienen razón de ser. Tanto el análisis

¹⁰ Ídem.

¹¹ Cfr. Ídem.

vivencial de nuestras relaciones con la violación de derechos humanos y la violencia, como las formas de convivencia en nuestra sociedad, nos sirven para enriquecer nuestras teorías.

Ahora bien, el materialismo nos da la pauta para saber, entre otras cosas, cómo estudiar al ser humano en una sociedad. De acuerdo con la tesis seis,¹² para estudiar a un ser humano, es necesario que éste no esté vaciado de todas sus *determinaciones*; por el contrario, se deben conocer cuáles son todos los factores que *determinan* las condiciones de su existencia. Así, el estudio de la violencia social y las violaciones a derechos humanos que realizaremos considerará la multiplicidad de determinaciones de los seres humanos.

Cuando se estudia a un ser humano en relación con todas sus determinaciones nos estamos alejando del individualismo metodológico. Este sostiene, a grandes rasgos, que es necesario estudiar al ser humano como un *abstractum*, o sea, como un ser libre de cualquier determinación material que arrojará un conocimiento que fuera más allá de la esencia de lo humano, pues ello nos llevaría a confusiones.

Las posturas que estudian al ser humano como un *abstractum* arrojan conclusiones que muchas veces son correctas sólo a partir de una construcción conceptual. Si echamos un pequeño vistazo a nuestro entorno, nos damos cuenta que estas posturas omiten aspectos importantes de la vida humana. Veamos un ejemplo. Tenemos el caso de la igualdad formal ante la ley: esta, de manera general, señala que todos somos iguales ante la ley en cuanto a la aplicación de consecuencias jurídicas en caso de caer en los determinados supuestos normativos; de hecho, bajo este postulado defensores del liberalismo político (autores como Milton Friedman o Robert Nozick) fundamentan las reglas de competencia bajo el sistema de producción capitalista, pues consideran que al ser todos iguales ante la ley, las personas tienen las mismas oportunidades para competir por los recursos de la sociedad; esto da como resultado un entorno en donde es común la idea de que, en abstracto, cada quien es el medio para alcanzar su propio fin, es decir, en que el esfuerzo es la base para alcanzar ciertos objetivos —mismos que, como veremos más adelante, ni siquiera son establecidos por la persona que compite, sino por las condiciones históricas y sociales que lo atraviesan—.

No se trata de afirmar tampoco que la igualdad formal ante la ley no es algo útil en una sociedad. De hecho, representa una victoria parcial en contra de los abusos estatales. Lo que se critica aquí es que se dé por hecho que la reflexión no debe ir más allá y se piense que la igualdad formal es el estándar máximo al que debemos aspirar o que no debemos analizar sus

¹² Cfr. Ídem.

efectos adversos. Con la igualdad formal ante la ley se corre el peligro de eliminar elementos culturales que diferencian a un individuo frente a otro. En suma, aun si estudiamos al individuo partiendo del presupuesto de la igualdad formal ante la ley, no se debe olvidar que este no es un *abstractum*, sino que está atravesado por multiplicidad de determinaciones.

El individualismo metodológico es un camino que se desarrolló principalmente en la modernidad y el auge del cientificismo. Se consolidó gracias a los estudios del filósofo Immanuel Kant, el cual plantea la existencia de un sujeto trascendental. El sujeto trascendental de Kant es un Yo lógico que se asume válido para todo ser humano, independiente de cualquier condicionante histórico. Desde un punto de vista lógicamente *a priori*, este sujeto pone en la naturaleza sus propias categorías de conocimiento; en otros términos, el sujeto trascendental de Kant no puede acceder nunca a las cosas en sí, sino sólo a fenómenos ya determinados por sus propias categorías de conocimiento.

Cuando hay un sujeto trascendental que le da forma a la naturaleza, el mundo se presenta separado y se regula según las leyes del sujeto. La naturaleza en sí misma no tiene un sentido propio, o si lo tiene no es posible acceder a él. En ese mundo separado se encuentran los sujetos concretos, de carne y hueso, los cuales también son determinados según las propias categorías del sujeto trascendental. A lo más que se llega siguiendo esta vía es que al sujeto concreto se le estudie según determinaciones generales, que pueden ser económicas, psicológicas, antropológicas, etc., pero nunca se le explica como una existencia concreta irreductible, atravesada por múltiples determinaciones materiales.¹³

Estudiar a un ser humano desde una postura materialista no implica negarle condiciones ontológicas. Entre ellas, podemos entender que el ser humano es un animal político, como ya lo había dicho Aristóteles. Si le arrebatamos su condición política, ya no estaríamos estudiando a un ser humano. No debemos olvidar el hecho de que desde el nacimiento somos seres que ya tienen una dependencia y relación con otras personas (basta mencionar que, por lo menos en las primeras etapas de nuestra vida, tenemos una relación con alguna persona, de no ser así, moriríamos) y por lo tanto, en cada relación cotidiana hay una confrontación con alguien más, por ello es que en todas las dimensiones de nuestra existencia nos encontramos conectamos con otros individuos. Durante este trabajo, prestaremos atención a los

¹³ Cfr. Villoro, Luis, "Soledad y comunión", en Villoro, Luis, *La significación del silencio y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura económica, 2016, pp. 20-33, p. 31 y 32.

condicionantes materiales que hacen que una persona pierda esta consciencia de su interdependencia con otros seres.

Es muy amplio el número de determinaciones que atraviesan al individuo y estudiar cada una de ellas es una labor que debe ser realizada por muchas personas, pues para una sola sería imposible. Marx, por ejemplo, decide detenerse en aspectos que le parecen paradigmáticos, entre ellos encuentra a lo religioso como un condicionante muy importante de los seres humanos; en la tesis seis¹⁴ menciona que lo religioso es un producto social, por ello, una verdadera pregunta materialista indagaría en torno a las condiciones históricas y sociales que han llevado a los seres humanos a la creación de determinados dioses y las características que a estos les atribuyen.

Por nuestra parte, una buena pregunta materialista que podemos formular, por su importancia, es saber cuáles son las condiciones históricas y sociales concretas que hacen que una persona ejerza actos de violencia frente a otros. Una respuesta reduccionista sostendría que se ejercen actos de violencia porque las penas en las leyes son insignificantes, o bien porque no hay un órgano estatal encargado de sancionar efectivamente. Ambas respuestas tienen en común olvidar la amplia gama de condicionantes históricas y sociales que hacen que una persona se abstenga de realizar actos violentos.

Alguien podría poner en duda lo que hemos dicho hasta ahora al preguntar quién tiene la capacidad de realizar un estudio materialista substrayéndose de sus propias condiciones de existencia, para así poder sostener que su estudio es “objetivo”. Esta pretendida objetividad es uno de los problemas más comunes inherentes a toda teoría. Por nuestra parte, como ya hemos señalado, diremos que esa objetividad no existe, pues toda observación del mundo *siempre* va a estar atravesada por las condiciones materiales de existencia del sujeto cognoscente, la cuales otorgan un universo de sentido a sus propias reflexiones.

De acuerdo con la tesis dos, el sujeto que realiza el estudio materialista muchas veces no puede ver más allá de sus condiciones de existencia para modificarlas, pues está condicionado por ellas.¹⁵ Podemos ver tal problema en varias de las reflexiones teóricas cotidianas, donde incluso las peores injusticias de los intercambios económicos (como la distribución injusta de la riqueza) se consideran algo natural e irreparable; estas reflexiones provienen de personas que gran parte del tiempo contestarían ante los problemas de su entorno “que la vida es así”,

¹⁴ Cfr. Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach” ... *op. cit.* p. 155-158.

¹⁵ Cfr. Ídem.

a lo que es posible responder que “en efecto es así... por ahora”. Nuestra tarea como investigadores, considero, es conocer nuestras condiciones de existencia para poder transformarlas.

Finalmente, tenemos el problema del dogmatismo en las teorías. Contra este problema, Marx se pronuncia en la tesis tres, donde dice que si bien el hombre y el educador transforman las circunstancias, lo cierto es que ese educador también debe ser educado.¹⁶ Con esta afirmación Marx sostiene que las teorías deben también ponerse en duda y teorizar sobre ellas mismas; de hecho, cada que una teoría se lleva a la praxis, esta última aportará nuevos elementos que harán que la teoría se modifique y que vuelva constantemente sobre sí misma. Esto en lugar de ser un problema es una de las principales virtudes de las teorías, recuerda mucho a la famosa *docta ignorantia* socrática, que nos enseña que admitir no saber algo nos abre a la disposición de seguir sabiendo y que, además, habrá cosas que nunca podremos saber. Así, nuestra investigación de ninguna manera será una reflexión acabada, sólo tiene el modesto objetivo de abrir un camino para seguir construyendo un conocimiento útil para la transformación de la sociedad.

C. La relación entre estructura y superestructura como método de estudio de Karl Marx

En el prólogo a la *Contribución de la crítica de la economía política*,¹⁷ Marx describe de manera breve cuál es la relación entre lo que él llama la *estructura* y la *superestructura* de una sociedad. Nuestro objetivo es complejizar este esquema para no caer en la descripción simplista que sostiene que la estructura determina la superestructura, pues esta aseveración tiene bastantes matices.

De acuerdo con Marx, la estructura de una sociedad está constituida por las relaciones de producción y sus fuerzas productivas. Por su parte, la superestructura es el amplio espectro ideológico que posee esa sociedad; los contenidos de la superestructura están condicionados por la estructura, pero también los de ésta última condicionan a aquella. De hecho, tanto la

¹⁶ Cfr. Ídem.

¹⁷ Cfr. Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. Jorge Tula, León Tales et. al., España, Siglo XXI editores, 2008.

estructura como la superestructura se encuentran en un constante movimiento histórico-dialéctico.

En la superestructura encontramos, por ejemplo, el aspecto jurídico, político, religioso, artístico, filosófico, etc. En otras palabras, la totalidad de las relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, y sobre esa estructura surgen formas ideológicas.¹⁸ A su vez, la superestructura puede influir (aunque en mucho menor medida) en la totalidad de las relaciones de producción. Con ello estamos afirmando que, por ejemplo, un derecho humano —parte de la superestructura de una sociedad— es producto de las relaciones económicas de los miembros de una sociedad —la estructura de una sociedad— y que a su vez, las relaciones económicas pueden ser transformadas por un derecho humano, aunque este último caso es mucho más difícil que suceda.

La relación entre estructura y superestructura es conflictiva. A veces, incluso dentro de los aspectos ideológicos hay contradicción. Muchas de nuestras formas de convivencia cotidiana violentan los derechos humanos a pesar de que, dentro de este esquema, se encuentran como parte de la ideología de las personas. Por ejemplo, se pugna como un ideal que el Estado garantice el respeto irrestricto a los derechos humanos, pero las personas pueden cometer, desde el ámbito particular, actos violentos que atenten contra la dignidad de otros individuos: se exige, por ejemplo, que el Estado no desaparezca a opositores políticos, y aun así hay personas que matan a sangre fría a otros sin ningún remordimiento (y sin ser casos aislados).

En el prólogo a la *Contribución de la crítica de la economía política*, Marx señala que las escenarios jurídicos y políticos —condiciones ideológicas— se comprenden en virtud de las condiciones materiales de la vida, es decir, por la estructura de una sociedad. Las condiciones materiales que analiza Marx son las que están en la sociedad civil.¹⁹ Debido a ello, si queremos comprender de forma más acabada la relación entre estructura y superestructura en nuestra sociedad, es necesario realizar un análisis de las formas de consciencia social que han sido producidas por la estructura económica. En nuestro caso concreto, veremos cuáles son las condiciones materiales que fomentan una cultura de violación de derechos humanos.

En el ámbito de la estructura, los seres humanos establecen determinadas relaciones sociales que son necesarias e independientes de su voluntad. Estas relaciones son principalmente

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ Marx toma el concepto “sociedad civil” acuñado por Hegel, quien lo utiliza para describir a la sociedad burguesa de su tiempo.

relaciones de producción, las cuales se dan en relación al estado evolutivo de las fuerzas productivas materiales.

Las fuerzas productivas materiales son los avances técnicos que permiten producir de manera más eficiente diversos productos. Mientras mayor sea la eficiencia, mayor es la fuerza productiva de una sociedad. Las relaciones de producción están en estrecha relación con la potencia de las fuerzas productivas materiales; por ejemplo, si existe el internet —que es un avance técnico que modifica la fuerza productiva de una sociedad—, entonces este condiciona las relaciones de producción, pues serán necesarios nuevos puestos de trabajo que utilicen el internet en sus operaciones y, a su vez, la existencia del internet modifica la superestructura de la sociedad, por ejemplo, se establecen derechos específicos sobre protección de datos personales, delitos cibernéticos, regulación de compra-venta en línea, etc.²⁰

Hay una consecuencia interesante de esta relación entre estructura y superestructura: el modo de producción y las fuerzas productivas determinan la existencia y la conciencia de un ser humano. Por eso es que Marx señala que “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”.²¹ Es famosa esta inversión de nuestro autor que describe, a manera general, el materialismo que utiliza en sus estudios. Podemos pensar que un ser humano permeado por las relaciones de producción capitalistas, probablemente verá otras expresiones bajo la misma lógica. Es probable que esta persona comprenda el amor, la amistad o las relaciones con otras personas bajo la misma racionalidad de las relaciones de producción de su tiempo.²²

Ahora bien, Marx señala una característica fundamental que históricamente ha ocurrido dentro de la estructura: aparece una *contradicción* entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas que da como resultado una revolución social. Y con lo dicho hasta aquí, podemos inferir que si hay una revolución social que cambie la estructura entonces también se modificará la superestructura. Gracias a esta contradicción es que Marx describe el paso de un modo de producción a otro a lo largo de la historia.

Es posible especular que un proceso revolucionario surgirá cuando la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas sea insuperable, y que tal contradicción se

²⁰ Dentro de internet, el ámbito de las redes sociales tiene una dualidad muy importante. Por un lado, permiten una comunicación instantánea con personas en varios lugares del mundo, pero paradójicamente, han contribuido al aislamiento social de las personas.

²¹ Cfr. Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política...*, op. cit. p. 5.

²² Esto se analizará específicamente en el capítulo cuatro, cuando se describa el concepto de “Fetichismo de la mercancía” y el de “Cosificación”.

dará irremediablemente. Si aceptamos eso, se podría argumentar que para lograr un cambio en el modo de producción, solo tendríamos que sentarnos a esperar que suceda. No obstante, una visión así sería bastante pusilánime. No, es necesaria, como hemos visto que señala Marx en la tesis 11 sobre Feuerbach, una intervención efectiva en el mundo para transformarlo.

En efecto, es necesaria la acción transformadora del mundo con una teoría que la alimente y ese es nuestro esfuerzo en esta investigación. No obstante, a diferencia de Marx, no defendemos el movimiento revolucionario armado como una forma viable de transformación. Por lo menos en México, no parece ser plausible un movimiento armado en este momento por dos principales razones: la primera es que la experiencia histórica nos ha mostrado que las revoluciones han fracasado en cambiar estructura y la superestructura de un país, y más bien han sido sólo un cambio de detentadores del poder y una pérdida de vidas lamentable; la segunda es que las personas ya no están dispuestas a renunciar a su relativa comodidad para luchar y entregar su vida por promesas abstractas de un futuro mejor.

Volvamos a la descripción que realiza Marx de la relación entre estructura y superestructura. Dentro de esta descripción, Marx observó que la burguesía de su tiempo se comportó como una clase altamente revolucionaria. El modo de producción feudalista se mostró insuficiente para satisfacer la demanda de nuevos mercados. El capitalismo fue la respuesta a esa nueva demanda. El capitalismo, a grandes rasgos, es un modo de producción cuyo objetivo es la acumulación de capital a partir de la obtención de plusvalía; en otras palabras, es la obtención de riquezas por parte del capitalista a partir de la explotación de personas asalariadas.

La burguesía, al ser la clase dominante en el capitalismo, dueña de los medios de producción, tomó el mando político, es decir, hubo un cambio en la superestructura. Gracias a este empuje revolucionario, surgió toda una serie de prácticas con el objetivo de volver más eficientes las relaciones de producción. Este cambio político se ve reflejado en las ideas del liberalismo político clásico que pugnan porque el Estado no se interponga en el florecimiento y el desarrollo del mercado. En este trabajo nos interesa destacar los postulados de este liberalismo económico que considera que la competencia entre las personas es el motor del progreso social y económico. Esta idea debe ser cuestionada, pues consideramos que la competencia social es un fuerte incentivo para el desarrollo del individualismo exacerbado que incentiva la violencia social.

En la lucha entre liberales y conservadores, la burguesía liberal se mostró como una gran clase revolucionaria, pues “allí donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruido todas las

relaciones feudales, patriarcales, idílicas”.²³ Cabe mencionar que su llegada al poder comenzó a consolidarse a través de cambios en el derecho. El surgimiento de los derechos humanos de primera generación como la libertad, la igualdad (formal) y la propiedad son el claro ejemplo de la burguesía modificando la superestructura de una sociedad.

Marx sostiene que hay una peculiaridad en la clase burguesa que no se había dado en otras clases sociales anteriores. La burguesía es una clase que *revoluciona constantemente* la estructura. Esto sucede porque el capitalismo tiene la necesidad de dar cada vez una mayor salida a sus productos en el mundo, llevándolos de punta a punta en el planeta.²⁴ Por esto último es que tiene que aumentar sus fuerzas productivas sin un límite aparente (claro, en el siglo XIX aún no se había visto el efecto devastador en la naturaleza debido a la explotación capitalista, hoy sabemos que los recursos naturales son limitados).

Producto de la necesidad de conectar al planeta y propagar los mercados, comienza una expansión cosmopolita que hoy llamamos globalización. Si los productos tienen que ser consumidos por todo el mundo, las diferencias entre un pueblo y otro no interesan más que para conocer qué productos desean comprar en otras latitudes. A esto, pienso, se agrega que la estructura y la superestructura se mundializan, es decir, cada vez se homogeneiza más el mundo, y las diferencias entre los distintos seres humanos buscan ser suprimidas en nombre de esa unidad.²⁵ Lo diferente se borra, se le obliga a ser civilizado —bajo los estándares de la civilización dominante eurocéntrica—, la relación con el Otro se da bajo la forma del sometimiento mercantil y de la anulación de su modo de ser.

Por otra parte, el sometimiento bajo los estándares de la civilización eurocéntrica es un tema que ha sido analizado ampliamente por Enrique Dussel en su obra *1492. El encubrimiento del Otro*.²⁶ Más adelante volveremos sobre su obra ya que México es un país al que se le ha negado toda forma de identidad al ser sometido, desde la conquista, a cánones civilizatorios eurocentristas. En otras palabras, México y otros países latinoamericanos son la materia prima de la civilización europea occidental que negó nuestra forma de ser y nos redujo a una versión degradada del ser humano. Al no poder crear una identidad propia, las personas no encuentran

²³ Cfr. Marx, Karl, *Manifiesto del partido comunista* (trad. Jacobo Muñoz), Madrid, Gredos, 2012, p. 318.

²⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 319.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 319.

²⁶ Dussel, Enrique, *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, 1994.

un referente que les permita relacionarse realmente con el Otro, lo que los obliga a refugiarse en su propia individualidad, que es lo único con lo que sí tienen un contacto verdadero.

D. El método del sistema de creencias

En su libro *Historia como sistema*,²⁷ José Ortega y Gasset nos ofrece un interesante método que podemos utilizar para evaluar la forma de ser de una sociedad. El autor señala que la vida de un ser humano posee una infinita gama de posibilidades sobre qué puede hacer en el mundo. Ante tal decisión, sus *creencias* juegan un papel muy importante; en realidad, es condición ontológica que el ser humano posea creencias que lo orienten.²⁸ De este modo, el modo de ser de las personas que conforman una sociedad puede ser estudiado a partir de sus creencias fundamentales y cómo ellas los sitúan en el mundo.

Las creencias que orientan las acciones de los seres humanos aparecen en forma de repertorio, no como un sistema. Esto significa que no tienen una coherencia lógica entre sí, incluso muchas veces hay contradicción entre ellas mismas. Esto es de gran importancia, pues nos permite dar cuenta de lo contradictorio que puede llegar a ser una persona. No obstante, en la actividad cotidiana del ser humano casi siempre se encuentran bien *articuladas*, al punto en el que nos permiten vivir.²⁹ Y si se da el caso de que nuestras creencias no nos permiten desarrollarnos en el mundo, es porque la misma articulación se está cayendo y en consecuencia, entramos en una crisis que nos hace preguntarnos por las creencias que ordenan nuestra existencia —lo que propiamente podríamos denominar como una crisis existencial—.

La articulación de creencias se da en forma jerarquizada. Las de mayor jerarquía dan lugar a otras dependientes de ellas lo cual, como hemos dicho, no garantiza que no sean contradictorias entre sí. Un análisis de la jerarquía de creencias nos ayuda a entender qué es lo que incita a actuar a una persona, a una sociedad o incluso a toda una época. Esta relación entre persona-sociedad-época que plantea Ortega y Gasset es bastante compleja, sin embargo, nos limitaremos a decir que las creencias colectivas no dependen de que sean o no aceptadas por un individuo determinado,³⁰ más bien, la colectividad nos impone su realidad

²⁷ Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Gredos, 2012.

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 187.

²⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 188.

³⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 193.

con nuestro beneplácito o sin él, aunque a su vez, las creencias colectivas tienen que ser formadas por creencias individuales. La conformación de las creencias entre persona-sociedad-época se da en una forma dialéctica, una confrontación que hace que se estén modificando todo el tiempo.³¹

La relación entre persona-sociedad-época se da de una manera mucho más dialéctica de lo que Ortega y Gasset sostiene. No olvidemos que una sociedad es la suma de muchos individuos, algunos con mayor peso sobre las creencias de los demás; a su vez, una sociedad, por diversas circunstancias, como su papel en la geopolítica mundial, puede tener mucho mayor peso en las creencias de toda una época.

Para Ortega y Gasset *la razón narrativa* es el medio que podemos utilizar para articular la amplia gama de creencias que constituyen a una sociedad. Una narración permite aprehender creencias a pesar de sus contradicciones. La razón narrativa nos da cuenta de que el ser humano se esfuerza por ser un ser fijo, por ello ensaya diversos papeles, muchas veces contradictorios, buscando encontrar su verdadero ser; sin embargo, cuando encuentra que su ser no cumple con su programa de vida, ensaya otro papel, el cual contiene al anterior pero de forma negada, y así sucesivamente.³² Este es un proceso dialéctico en el que un papel de vida se construye a partir de la constante negación de uno anterior. Preguntemos entonces por las formas que ha ensayado el individuo contemporáneo que lo han llevado a vivir en una sociedad predominantemente individualista.

Para darle coherencia a nuestra metodología de estudio, podemos hacer la relación entre la mutua dependencia entre estructura y superestructura, que ya hemos explicado, y el sistema de creencias. En ambos casos hay un constante cambio dialéctico. Sin embargo, una diferencia radica en que Ortega y Gasset nos deja ver que las creencias pueden ser contradictorias y a pesar de ello permitir el desarrollo de nuestra vida. Para nosotros, *la superestructura puede ser analizada como un sistema de creencias que orientan la actividad vital de los seres humanos y que se encuentran condicionadas por las relaciones económicas de producción.*

³¹ En este trabajo nos enfocaremos principalmente en el sistema de creencias de la sociedad mexicana. Por lo tanto, no nos detendremos a analizar de forma más detallada el sistema de creencias a nivel personal o de época. A menos que se señale algo distinto, el resto de esta investigación haremos referencia al sistema de creencias sociales, sin olvidar estas están atravesadas por las creencias individuales y epocales.

³² Cfr. Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema... op. cit.*, p. 215.

E. Conclusión metodológica

El método que utilizaremos para analizar cómo es la sociedad mexicana consiste en armonizar el materialismo histórico de Marx con el método del sistema de creencias de Ortega y Gasset para dar cuenta del modo de ser de una sociedad. El ámbito de la superestructura puede ser descrito de forma más clara acudiendo a las creencias fundamentales de la persona-sociedad-época. Como elemento base de nuestro estudio están los derechos humanos, pues consideramos que ellos son un producto histórico que busca orientar (aunque sin éxito) la vida de las personas en nuestra sociedad y que además condensan dentro de sí una gran variedad de elementos ideológicos.

Como advertimos al inicio de este apartado, el lector no encontrará una lista acabada de las creencias fundamentales que forman el modo de ser un individuo mexicano en nuestra época. Por el contrario, se ofrecerá una imagen que nos arroje indicios razonables sobre cómo somos los mexicanos, cómo cambian nuestras creencias, y cómo ello influye en la creación de una cultura de violación de derechos humanos.

II. LOS ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA SOCIAL COMO PUNTO DE PARTIDA PARA EXPLICAR LA DESOBEDIENCIA DE LAS NORMAS

“Lo que acostumbramos a llamar instituciones necesarias, muchas veces son instituciones a las que nos hemos acostumbrado”.

Tocqueville Alexis. La democracia en América

A. Introducción

El fenómeno de la cultura de violación de los derechos humanos puede ser analizado desde distintos enfoques. Nuestro punto de partida en esta investigación se encuentra en algunos postulados de Robert Merton en su libro *Teoría y estructura social*.³³ En esa obra, el autor señala que las normas jurídicas se desobedecen debido a una disociación entre *las metas culturales* que establece una sociedad y *los medios institucionales* que existen en ella para poder alcanzarlos.

El análisis de Robert Merton nos parece intuitivamente correcto. Sin embargo, es necesario robustecer algunos de sus postulados para definir de forma más clara qué y cuáles son las metas culturales a las que se refiere. En este capítulo se precisará que es mejor el uso del término “sistema de creencias” en lugar del de “metas culturales” para poder visualizar la forma de ser de una sociedad.

Después del análisis de los planteamientos de Merton, se recurrirá a un breve ensayo de Mauricio García Villegas en el que detalla un esquema de las distintas “mentalidades” que tienen las personas que desobedecen las normas. Este estudio robustecerá al realizado por Robert Merton para poder describir de mejor manera algunas de las creencias fundamentales que motivan una cultura de violación de los derechos humanos.

³³ Merton, Robert K., *Social theory and social structure. Enlarged edition*, New York, London, The free press, 1968.

B. El análisis de la estructura social para la interpretación de la desobediencia del derecho

Hay una gran cantidad de enfoques a través de los cuales se pueden formular hipótesis para explicar las causas de la desobediencia del Derecho. En el caso de la desobediencia de las normas en México, se puede partir del hecho de que las personas consideran que el Derecho no se obedece una gran cantidad de ocasiones. Entre otras cosas, se asume que los derechos humanos son violentados frecuentemente por los propios funcionarios de gobierno en los tres poderes y en todos los niveles; también se percibe que las normas jurídicas se desobedecen por gente con alta capacidad económica que puede eludir sanciones sobornando a los funcionarios públicos; además se piensa —con mucha razón— que las autoridades encargadas de la protección de los derechos humanos no lo hacen correctamente debido al número de casos que tienen que atender todos los días.

Podemos formular distintas explicaciones preliminares sobre el fenómeno de la violación de los derechos humanos. Una de ellas es que las autoridades encargadas de la aplicación de las sanciones por el incumplimiento de las normas no tienen, de facto, la capacidad de hacerlo. Este enfoque sostendría que la principal motivación para respetar los derechos humanos es la sanción que acompaña su vulneración. Pero poner el énfasis en la sanción en caso de incumplimiento no parece una explicación completamente satisfactoria por varias razones. Podemos pensar en delitos como el feminicidio que siguen a la alza, a pesar de que se sancionan con penas muy altas.³⁴

Ante un panorama tan amplio sobre las distintas hipótesis que se han planteado para explicar la cultura de la violación de los derechos humanos, resulta insensato buscar una sola causa para tan variados factores. Debido a ello, es más aceptable, considero, partir del hecho de que es un fenómeno con pluralidad de causas. Nuestra aportación será explicar a detalle sólo

³⁴ A pesar de tal tipificación y de las buenas intenciones que pudieran existir detrás de ella para prevenir los asesinatos en contra de mujeres, el delito de feminicidio sigue a la alza. De acuerdo con datos del INEGI, “en 2016 se registró el asesinato de 2,813 mujeres (...) el número de mujeres asesinadas durante 2016 es el más alto registrado en los últimos 27 años —1990 a 2016— por encima de los registrados en 2011 (2,693) y 2012 (2,764), que fueron los años donde se presentaron la mayor cantidad de muertes por homicidio en el país (27,213 en 2011 y 25,967 en 2012)”. “Violencia nacional”, obtenido del sitio, http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2017/violencia2017_Nal.pdf, consultado el 31 de octubre de 2018.

algunas de ellas, y con eso, se pretende diseñar una solución para que los derechos humanos se garanticen en mayor medida.

Para acercarnos a los diversos enfoques en el fenómeno de la violación de los derechos humanos, usaremos el estudio de Carlos Nino en su libro *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*.³⁵ El autor parte del supuesto de que hay una serie de hechos de la vida en sociedad en Argentina (que por cierto, son bastante conocidos por los mexicanos) que incentivan la desobediencia del derecho. Señala que de forma cotidiana se observa a funcionarios públicos corruptos, manifestaciones públicas de ilegalidad como las construcciones de edificaciones que evidentemente no se apegan a los reglamentos de construcción, casos graves de desaparición forzada de ciudadanos, así como un porcentaje bajo de casos de criminalidad que son efectivamente juzgados, etcétera.³⁶ Como es posible observar, la realidad argentina tiene mucha similitud con el caso de México y algunos otros países de América latina.

Carlos Nino hace un recorrido sobre diversas explicaciones que se han querido dar al problema de la desobediencia del derecho en general (que nosotros aterrizaremos al ámbito específico de los derechos humanos). Menciona que hay algunas teorías que explican el fenómeno al sostener que la desobediencia del Derecho tiene su origen en la posición económica periférica que guarda un país en la economía política global. Estas teorías, que pueden ser llamadas como de dependencia económica, sostienen que hay ciertos países que tienen un papel subordinado como proveedores de materias primas. Ante esta situación de subordinación, los capitales extranjeros se esfuerzan constantemente en remover obstáculos jurídicos a través del soborno y la corrupción de funcionarios públicos, e incluso la organización de golpes de Estado. En consecuencia, estos grupos logran que se cree una clase social doméstica que colabora con ellos en una situación de desventaja, explotación y desobediencia de las normas cuando es necesario.³⁷

Una explicación distinta —aunque no por ello incompatible— a las teorías de dependencia económica es la que se refiere a la falta de superación de estructuras sociales y económicas coloniales. Estas posturas defienden que las estructuras sociales y económicas del periodo colonial han sido constantemente reformuladas, pero no superadas. Los legados coloniales no

³⁵ Nino, Carlos Santiago, *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*, Argentina, Ariel, 2011.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 28.

³⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 18

superados han llevado muchas veces a que las revoluciones sean incompletas en cuanto al objetivo de transformación social que se plantean.³⁸ A nuestro parecer, es muy provechoso profundizar en esta visión pues es comprobable que hay prácticas de sometimiento que se han mantenido hasta nuestros días y que tienen su origen, por lo menos, en el periodo colonial.³⁹

Hay otro tipo de explicaciones que señalan que en países de América Latina no se obedece el Derecho debido a ciertas prácticas culturales. Seymour Martin Lipset sostiene que existen “valores latinoamericanos” que hacen que las normas se desobedezcan y ello provoque un freno al crecimiento económico de estos países. Estos valores fueron impuestos por los españoles en el periodo de colonización. Los valores españoles, señala, tienen su origen en la glorificación del soldado y del cura en detrimento del banquero y el comerciante, pues estas últimas eran actividades propiamente de judíos y musulmanes, a los cuales se les veía con desprecio. Además, los valores del conquistador español eran antimaterialistas y antipragmáticos, otorgaban una primacía de la moral de la amistad o de la moral familiar sobre la moral impersonal del alcance social. Con ello, muchos actos de corrupción se justificaban en virtud de la obligación moral de crear un patrimonio familiar, aunque ello fuera en detrimento de la sociedad en su conjunto.⁴⁰

Considero imprecisa la explicación de Seymour Martin Lipset. Este autor afirma que los valores anticapitalistas (el antipragmatismo y el antimaterialismo) son aquellos que frenan el desarrollo económico. Sostiene, *contrario sensu*, que los valores pragmáticos y materialistas son aquellos que incentivan el desarrollo económico porque no sobreponen los intereses individuales, la moral familiar o la moral de la amistad, sobre la moral impersonal del alcance social y la obtención de riquezas. Sin embargo, es difícil sostener algo así. No es contradictorio afirmar que “los grandes empresarios capitalistas” pueden ser pragmáticos y materialistas y, a su vez, desinteresados de la moral impersonal y del alcance social sus acciones. El éxito económico no implica la obediencia de las normas ni mucho menos la preocupación por el alcance social de las acciones.

Carlos Nino centra su estudio en el análisis de un tipo de desobediencia del derecho que tiene su origen en una *anomia boba*. La anomia boba se da por una dinámica de interacción debida

³⁸ Cfr. Rock, David, *Argentina 1516-1982*, Los Ángeles, University of California. Citado en Nino, Carlos Santiago, *Un país al margen de la ley... op. cit*, p. 18.

³⁹ Sobre este punto nos detendremos más adelante en el capítulo “El nacimiento del subjetivismo moderno”.

⁴⁰ Cfr. Seymour Martin Lipset, *Values, Education and Entrepreneurship. Theories of Change in Latin America*, 1986 pp. 39, 41-43. Citado en Nino, Carlos Santiago, *Un país al margen de la ley... op. cit*, p. 21.

a los intereses, a las expectativas y a las posibilidades de acción de los actores, que conducen a la frustración de aquellos intereses de la mayoría de los participantes de la acción.⁴¹ Un ejemplo para entender este tipo de anomia lo encuentra el autor en la desobediencia de las normas de tránsito: cada conductor (un actor) quiere llegar más rápido a su destino (interés) y para hacerlo, no respeta las normas de tránsito, como pasarse una luz roja (posibilidad de acción). Pero como todos los conductores (actores) razonan de este mismo modo, resulta que ellos mismos producen un caos vial que les impide llegar rápido a su destino (frustración del interés). Si se hubiera respetado la norma de tránsito que prohíbe pasarse una luz roja, es muy probable que los conductores hubieran llegado más rápido a su destino a pesar de que, en primera instancia, parecía que lo mejor para ello era no respetar las luces rojas.

Si bien la perspectiva de estudio de la desobediencia del derecho a partir de la anomia boba es de bastante utilidad para analizar ciertos procesos de interacción social, nosotros tomaremos otra vía que el mismo Carlos Nino menciona someramente. Nos referimos a la postura de Robert Merton, en su libro *Teoría y estructura social*, en la que sostiene que la desobediencia de las normas se da por una falta de coherencia entre los objetivos de la norma y los objetivos personales del destinatario de la misma. La desobediencia del derecho se genera, según Merton, a partir de una disociación entre ciertas metas culturales de una sociedad y los procedimientos institucionales establecidos para alcanzarlas⁴² (para abreviar, a este punto de partida lo llamaremos *desobediencia por disociación* o simplemente *disociación*).

Según Merton, toda sociedad tiene dos estructuras identificables. Una se refiere a *las metas culturales* que son tenidas por legítimas por la mayor parte de los individuos de una sociedad, las cuales están más o menos unificadas y guardan cierta coherencia entre ellas. La otra son los medios institucionales que se establecen en esa sociedad para alcanzar tales metas. Las metas culturales son definidas como todo aquello que ha establecido una sociedad por lo que vale la pena esforzarse.⁴³

La definición de meta cultural propuesta por Merton es bastante vaga, por lo que resulta necesario robustecerla. Desde nuestro enfoque es mejor sustituir el término meta cultural por el de sistema de creencias, pues este último nos muestra que toda sociedad tiene distintas creencias que orientan su existencia, las cuales, a su vez, se encuentran jerarquizadas, son modificables todo el tiempo e incluso hay contradicción entre ellas. Si aceptamos el concepto

⁴¹ Cfr. Carlos Santiago, *Un país al margen de la ley... op. cit.*, p. 201.

⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 43.

⁴³ Merton, Robert K., *Social theory and social structure. Enlarged edition...*, *op. cit.*, p. 186.

de sistema de creencias, y no el de metas culturales, nos desembarzamos del problema de que pareciera ser que las metas culturales son algo fijo y que incluso pueden ser catalogadas (con lo cual, de hecho, parece estar de acuerdo Merton). En consecuencia, en lo sucesivo utilizaremos el concepto de sistema de creencias y no el de metas culturales.

El otro elemento identificable en las estructuras sociales se refiere a los *medios institucionales* que podemos utilizar para vivir conforme a las creencias establecidas socialmente. Los medios institucionales son todas las herramientas legítimas que se establecen en una sociedad para que sus miembros puedan vivir conforme a las creencias sociales. Entre ellos, el más importante que podemos destacar en razón de nuestro estudio es el Derecho. La legitimidad de los medios institucionales proviene de la aceptación social y de su apego al procedimiento legal para su creación.

Hay que tomar en cuenta que los medios institucionales no necesariamente son los más eficaces para vivir conforme a las creencias sociales. Por ejemplo, la fuerza física en numerosas ocasiones puede ser más eficaz para alcanzar cierto objetivo, pero muchas veces está prohibido su uso. El criterio de admisibilidad de los procedimientos para vivir conforme a las creencias de la sociedad no tiene que ver necesariamente con su eficacia sino con sentimientos cargados de valores⁴⁴ (valores que, por cierto, pocas veces son innatos, la mayor parte del tiempo son socialmente impuestos).

La hipótesis de la disociación permite realizar una clasificación de los distintos tipos de comportamiento que puede tener una persona frente a las normas y la cual podemos aprovechar nosotros para acotarlo al ámbito de los derechos humanos. No obstante la utilidad de esta clasificación, cabe destacar que es solamente conceptual, pues en la práctica un tipo de comportamiento se mezcla con otro. La clasificación obedece solo a tipos ideales que nos sirven como parámetros comparativos. Los tipos de comportamiento son los siguientes.⁴⁵

- a) Conformidad: Se aceptan tanto las creencias de la sociedad como los medios institucionales para vivir conforme a ellas.
- b) Innovación: las creencias de la sociedad se aceptan pero los medios institucionales para vivir conforme a ellas no.

⁴⁴ Cfr. Ídem, p. 186.

⁴⁵ Merton, Robert K., *Social theory and social structure*, op. cit. p. 14. Citado en Carlos Santiago, *Un país al margen de la ley... op. cit*, p. 43.

c) Ritualismo: las creencias de la sociedad no son aceptadas pero sí lo son los medios institucionales.

d) Retraimiento: se refiere al rechazo de creencias de la sociedad y de los medios institucionales para su consecución.

e) Rebelión: de manera similar al comportamiento de retraimiento, se repudian las creencias de la sociedad y los medios para vivir conforme a ellas, pero además se busca proponer un nuevo sistema de creencias y nuevos medios para vivir conforme a ellas.

El enfoque de la disociación, considero, puede aportar una dimensión mucho más rica al permitirnos explorar al Derecho desde una base tan amplia y compleja como lo es la cultura humana. Es posible que dé cuenta de problemas más originarios que no son perceptibles fácilmente desde otro punto de vista. Determinar el modo de ser de un pueblo nos puede dar el conocimiento necesario para combatir sus problemas de manera radical y con ello ofrecer soluciones más ambiciosas.

1. La desobediencia del derecho por disociación

En esta parte de nuestro estudio resulta conveniente hacer algunas precisiones que nos evitarán confusiones futuras. En primer lugar, en este apartado todavía no nos detendremos a crear imágenes sobre el sistema de creencias de una persona-sociedad-época. Por ahora nos detendremos únicamente en un nivel formal del estudio de las estructuras sociales, sin explorar aún su contenido.

Por otra parte, cabe aclarar que nuestra hipótesis afirma que hay derechos humanos que se violentan en virtud de la disociación, pero no podemos afirmar que todos se vulneran por esta causa. En este trabajo no realizaremos un análisis para saber la creencia específica que se encuentra detrás de cada derecho humano; en lugar de ello, proponemos una herramienta que puede ser utilizada para observar si un derecho humano no se garantiza porque la estructura social no lo permite. De este modo, si se identifica la violación de un derecho humano por disociación, entonces es posible centrar nuestros esfuerzos en modificar las circunstancias sociales concretas que han llevado a su vulneración.

Uno de los objetivos de Robert Merton es hacer explícito cómo es que hay algunos procesos mediante los cuales las estructuras sociales propician la desobediencia de ciertas normas de una manera reiterada e incluso previsible. Cabe reiterar que el análisis de los procesos a partir del estudio de la influencia de las estructuras sociales en el comportamiento de las personas se opone a los análisis que parten del individualismo metodológico.⁴⁶ Como hemos señalado ya, el individualismo metodológico describe a un individuo ideal, previo a toda influencia social, al que se le asignan diversas características —muchas veces calificadas como naturales a la propia esencia del ser humano— que le hacen comportarse de determinada manera en sociedad. De este modo, las explicaciones que parten de la idea de que hay impulsos biológicos en los seres humanos que los hacen romper las normas sociales, se encuentran en un plano del discurso que nosotros no abordaremos por no ser parte del objetivo de este trabajo.

El enfoque de Merton no atribuye el funcionamiento defectuoso de las instituciones sociales a una falta de control social sobre los impulsos biológicos del hombre que lo incitan a alejarse de los medios institucionales. Para este autor, la conducta que se aleja de los medios institucionales es una reacción previsible producida por las propias contradicciones dentro de las estructuras sociales.⁴⁷

Las necesidades que el individuo no es capaz de satisfacer, sostiene Merton, no son naturales o biológicas, sino culturales, las cuales son impuestas por la propia estructura social y además son moldeadas por todo un sistema de creencias que se va modificando a lo largo del tiempo. Como resultado, la cultura, lejos de ser una creación humana que limita impulsos para alejarse de los medios institucionales, es la que los alimenta si estos no sirven para vivir conforme a las creencias sociales.⁴⁸

Ahora bien, Merton menciona que la importancia cultural concedida a ciertos objetivos varía independientemente del grado de importancia dada a los medios institucionalizados para alcanzarlos. Esta variación es lo que permite que las personas se alejen de los medios institucionalizados cuando no son útiles para alcanzar las metas culturales deseadas. Por ejemplo, puede suceder que la meta cultural sea tan importante que los medios para alcanzarlas sean despojados de valores y que solo respondan a su eficacia; en una situación

⁴⁶ Cfr. Merton, Robert K., *Social theory and social structure. Enlarged edition...*, op. cit. pp. 175, 185, 186.

⁴⁷ Cfr. Huertas-Díaz, Omar, "Anomia, normalidad y función del crimen desde la perspectiva de Robert Merton y su incidencia en la criminología", en *Revista crim.*, vol. 52, núm. 1, 2010, pp. 365-376, p. 370.

⁴⁸ Cfr. Ídem.

límite como la mexicana, donde la creencia fundamental muchas veces se reduce a la supervivencia, cualquier medio que sirva para alcanzar tal cometido será socialmente aceptable (aunque no legalmente).

Es un error considerar a las sociedades como un conjunto homogéneo de personas. Una de las diferencias más evidentes entre los miembros dentro de una sociedad la encontramos en su capacidad adquisitiva que determina la clase social a la que se pertenece. Una sociedad donde las diferencias de clases sociales son muy marcadas es una sociedad más dividida; es decir, los individuos pertenecientes a distintas clases sociales se miran los unos a los otros como sujetos ajenos que se enfrentan entre sí para utilizar de mejor manera los medios institucionales a su alcance. En un escenario así, es más difícil que los actos de una persona se preocupen por no transgredir los derechos del Otro.

Los dos elementos de las estructuras sociales que Merton identifica son independientes entre sí. En virtud de ello, es posible pensar en distintas combinaciones en las que una persona puede aceptar ambos elementos, puede alejarse de los medios institucionales, o bien, puede alejarse de las creencias sociales. El comportamiento de las personas, tanto con los medios institucionales como con las metas, puede ser influido por el entorno al que pertenecen. Profundicemos ahora en cada una de las categorías expuestas por Robert Merton y veamos qué implicaciones tienen en la desobediencia de las normas jurídicas.

2. Tipología de incumplidores de las normas por disociación

a) Comportamiento de conformidad

El comportamiento de conformidad es aquel en el que los medios institucionales sirven para vivir conforme a las creencias sociales establecidas. El comportamiento de conformidad permite la estabilidad de una sociedad.⁴⁹ La estabilidad entendida de este modo llevaría a los miembros de una sociedad a que tengan una convivencia pacífica. En consecuencia, se esperaría que la conducta de las personas rara vez violente los derechos humanos de otras, pues no tendrían incentivos para hacerlo.

⁴⁹ Cfr. Merton, Robert K., *Social theory and social structure...*, *op. cit.*, p. 195.

Merton no realiza un análisis exhaustivo de este tipo de comportamiento porque, como podemos observar, no hay tal cual una disociación. El comportamiento de conformidad funciona más bien como una forma idealizada de una sociedad pacífica a la que aspiramos acercarnos en la mayor medida posible.

Es posible pensar que una sociedad donde hay conformidad permitiría un reconocimiento real del Otro. De este modo, se permitiría que los integrantes de la comunidad se planteasen ciertos objetivos deseables para todos y, además, luchar por institucionalizar los medios más adecuados para ello. Si bien es cierto que es muy complicada la tarea de institucionalizar los mejores medios para que todos puedan vivir conforme a las creencias sociales, lo cierto es que un avance muy importante, en una sociedad democrática, es que los funcionarios públicos se esfuercen por crear instituciones cada vez más accesibles para todos los miembros de la comunidad. Un funcionario que realice un esfuerzo de este tipo, considero, sólo es posible que exista cuando entiende que su trabajo consiste en servir a la sociedad de la que él es parte, pero para ello se deben realizar cambios muy importantes en la estructura social.

b) Comportamiento de Innovación

El comportamiento de innovación tiene lugar cuando una persona acepta las creencias de la sociedad pero puede prescindir de algunos medios institucionales para vivir conforme a ellas si estos no son eficaces. Además, la innovación muchas veces implica modificar los medios institucionales o crear algunos nuevos. De este modo, podríamos señalar que el comportamiento de innovación juega en el límite de lo institucionalmente permitido, pues constantemente lo está reformulando.⁵⁰

El establecimiento y modificación de medios institucionales para alcanzar las metas culturales es un *ejercicio de poder*. Las personas que tienen la capacidad de modificar y establecer los medios institucionales de una sociedad son aquellas que pueden influir en la conformación de la voluntad estatal.⁵¹ Para influir en una voluntad estatal que se asume como democrática, es necesario que los funcionarios públicos tengan la capacidad de escuchar las demandas de los miembros de la sociedad —tomando en cuenta que es la sociedad a la que ellos mismos

⁵⁰ Cfr. Ídem.

⁵¹ La voluntad estatal puede ser entendida como aquellas acciones tanto oficialmente reconocidas como no reconocidas en las que se toman las decisiones fundamentales que influyen en las formas de vida de una sociedad. Un ejemplo de voluntad estatal patente lo encontramos en el establecimiento de las distintas políticas de gastos presupuestarios.

pertenecen—. A su vez, para hacerse escuchar por los funcionarios públicos, un gobernado puede acudir a los medios institucionales que la misma sociedad ha establecido; sin embargo, si los medios institucionales de comunicación entre gobernantes y gobernados no cumplen su objetivo, entonces las personas con un comportamiento innovador buscarán hacerse escuchar por otras vías, las cuales muchas veces son violentas.

Cuando surge un sentimiento de frustración debido a la imposibilidad de vivir conforme a las creencias sociales, es posible que el innovador recurra a la organización de grupos que busquen establecer instituciones que sean efectivas para satisfacer sus intereses. Por un lado, el establecimiento de instituciones puede hacerse a partir de actos de desobediencia civil. Otras veces se pueden utilizar los mismos medios institucionales para establecer nuevos medios a los que puedan acceder otras personas y en otras ocasiones puede ser por la vía armada.

Dentro de la estructura social, muchas veces las personas no pueden acceder a diversos medios institucionales para vivir conforme a las creencias sociales debido a que estos les son negados no por diferencias económicas, sino por diferencias ideológicas o incluso físicas. Por ejemplo, puede suceder que a una persona se le niega el acceso a un medio institucional debido a su color de piel, a su género, a una discapacidad mental o motriz, etcétera.

Hay creencias fundamentales conforme a las cuales, supuestamente, todos pueden vivir. De hecho, algunas posturas democráticas sostienen que cualquier persona, sin importar sus diferencias, puede vivir conforme a ellas; no obstante, la organización social real es de tal suerte que no todos pueden hacerlo aunque lo deseen y se esfuercen en ello.⁵² Aquí encontramos una diferencia fundamental entre la democracia y otras formas de gobierno como las monarquías feudales donde cada clase social tenía claros los parámetros de vida a los que podía aspirar y los distintos medios institucionales para alcanzarlas. Por decirlo en términos sencillos, dependiendo la clase social a la que se pertenecía, se sabía a qué se podía aspirar.

Imaginemos el caso de un hombre indígena que desea vivir conforme a la creencia socialmente aceptada de que tener un empleo bien remunerado es una muestra de éxito. No obstante, por más que se esfuerza esta persona, se percata de que los medios institucionales de su sociedad no le permiten tener un empleo bien remunerado, ya sea porque no hay una oferta suficiente de trabajos en el lugar donde vive, porque no tiene la preparación exigida por el contratante o bien porque su condición indígena es motivo para ser discriminado. En este

⁵² Cfr. Merton, Robert K., *Social theory and social structure...*, *op. cit.*, p. 200.

caso, es probable que si este hombre indígena en verdad desea vivir conforme a la creencia del éxito económico, utilizará los medios necesarios para alcanzarlo, aunque ello implique alejarse de los medios institucionales legales establecidos en esa sociedad.

Es posible que un grupo social cometa delitos de manera reiterada cuando se percata de que no puede vivir de conformidad con las creencias sociales utilizando los medios institucionales legales. Pero además de ello, sus delitos pueden ser una muestra de resentimiento en contra de los grupos sociales que sí han sido favorecidos por las normas institucionales. En otras palabras, sus actos de desobediencia institucional pueden ser entendidos como una afrenta a la exclusión institucional en que viven.⁵³

Se puede dar el caso contrario en el que las personas no se percatan cuando los medios institucionales no son los idóneos para vivir conforme a las creencias sociales. En la mayoría de las ocasiones, las personas atribuyen su fracaso a cuestiones de suerte o de origen místico y no a un mal funcionamiento de los medios institucionales.⁵⁴ Esta falta de percepción de la deficiencia de los medios institucionales se fortalece debido a los casos excepcionales en que una persona, a pesar de encontrarse en una situación de clara desventaja en virtud de sus condiciones sociales, económicas o físicas frente a otras, logra vivir conforme a las creencias sociales utilizando los medios institucionales establecidos. Con ello se crea la apariencia de que si esa persona ha podido hacerlo a pesar de sus circunstancias adversas, entonces cualquiera que se esfuerce igual y tenga un poco de suerte o ayuda de alguna providencia alcanzará el mismo éxito. Esto puede explicar por qué, a pesar de la miseria que sufren, algunos grupos sociales no intentan hacer nada para cambiar los medios institucionales que no les han funcionado.

c) Comportamiento de ritualismo

El comportamiento de ritualismo tiene lugar cuando se han aceptado los medios institucionales mientras se desprecian las creencias sociales. Este comportamiento, señala Merton, se da cuando las personas tienen aspiraciones “más realistas” en relación con el contexto social en el que se encuentran. El ritualismo representa a personas que no desobedecen el derecho,

⁵³ Vera Noriega, J. Á.; Yáñez Quijada, A. I.; Ramírez Zaragoza, M.; Bautista Hernández, G., “Anomia social, anomia psicológica y alienación como predictores de la conducta disocial en Adolescentes escolares”, *Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais*, vol. 8, núm. 2, 2014, pp. 226-236, p. 228.

⁵⁴ Merton, Robert K., *Social theory and social structure. Enlarged edition...*, op. cit., pp. 201-202.

pues siguen obedeciendo las normas aunque éstas no les permitan vivir conforme a las creencias sociales. En general, son personas que se han contentado con cierta estabilidad de su vida, por ello rechazan cualquier cambio que la pueda poner en riesgo.⁵⁵

Hay otro caso en que también hay un comportamiento ritualista. Una persona, en efecto, sigue las normas, pero no precisamente para alcanzar el objetivo que ellas puedan pretender, sino uno distinto, como es el caso de los supuestos de fraude a la ley o de abuso del derecho. Por ejemplo, se tiene derecho a construir un muro enorme en nuestra casa, pero si se hace con la única intención de hacer que nunca le dé luz al patio del vecino, entonces nos encontramos en un caso de abuso del derecho. La norma que tiene el objetivo de garantizar la disposición de nuestra propiedad permitió, sin ser ese su objetivo, afectar la propiedad de alguien más.

El comportamiento ritualista puede tener lugar en cualquier estrato de la sociedad cuando las personas ve la posibilidad de alcanzar cierta estabilidad en su vida cotidiana y satisfacer sus necesidades básicas sin grandes esfuerzos (tomando en consideración que la mayor parte del tiempo, las creencias sociales nos compelen a adquirir bienes que van más allá de sólo satisfacer necesidades básicas). Por el lado contrario, es sensato pensar que si no existe esa estabilidad cotidiana, las personas no tendrían ningún incentivo para apegarse a los medios institucionales que ella establece.

d) Comportamiento de retraimiento

El comportamiento de retraimiento se refiere a aquél en que una persona rechaza tanto las creencias sociales como los medios para conseguirlas. Considero que esta condición nos muestra un problema muy interesante. El retraído es una persona que se ha “rendido” en su lucha por vivir conforme a las creencias de la sociedad. Debido a que los medios institucionales para alcanzarlas no le sirven y a que no desea utilizar medios prohibidos, decide dejar de lado ambos y desentenderse del conflicto, lo cual es una especie de renuncia al esquema de competencias de la sociedad (una competencia que consiste en disponer mejor que los demás de los medios establecidos para poder alcanzar los objetivos de la sociedad). Este tipo de comportamiento aparece en vagabundos, drogadictos, locos, ermitaños, bohemios, parias, entre otros.⁵⁶

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 204.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 207.

Las personas retraídas se vuelven ajenas a la sociedad. Son sujetos extraños que ya no forman parte de los estándares de “normalidad” dentro de una sociedad. Su importancia para nuestro estudio radica en que fácilmente pueden pasar de ser retraídos a rebeldes. Son personas que en cualquier momento pueden trastocar el funcionamiento de una sociedad por oponerse tanto a sus creencias fundamentales como a los medios para alcanzarlos. La sociedad muchas veces se muestra hostil ante estos individuos porque ellos ponen en duda la forma en que las personas “normales” desarrollan su vida.

El retraído es la persona que la sociedad ha expulsado por no considerarlo merecedor de un trato digno. La sociedad impone frente al vagabundo o frente al loco un muro que impide reconocerlo como un Otro con el que compartimos nuestro espacio. No se reconoce en ellos porque son equiparados a un objeto más que pertenece a las calles. Su vida y su muerte no interesan en tanto no afecte la cotidianidad de los demás (de ser el caso contrario, la sociedad exigiría de manera constante la implementación de políticas públicas para solucionar el problema de las personas en situación de calle).

e) Comportamiento de rebelión⁵⁷

El comportamiento de rebelión nos muestra a un sujeto que se aleja de las creencias sociales y de los medios institucionales para vivir conforme a ellas. Sin embargo, a diferencia del retraído, el rebelde busca la creación de nuevas creencias sociales y, por lo tanto, de nuevos medios institucionales. Son distintas las causas que llevan a un sujeto a la actitud de rebelión. Considero que una de gran importancia es el hecho de que las creencias sociales y los medios institucionales puedan ser concebidos como completamente injustos e irracionales, y es deseable una dosis de este comportamiento en la medida en que permita alejarnos del dogmatismo que muchas veces ha llevado a sociedades enteras a permitir grandes crímenes.

Para explicar de mejor manera el comportamiento de rebelión, Merton nos indica otro comportamiento que es sutilmente distinto: el resentimiento. El resentimiento, a grandes rasgos, es una mezcla de odio, impotencia y hostilidad hacia la sociedad. Sin embargo, el resentido no actúa para modificar la estructura social. Por su parte, el rebelde actúa constantemente para modificar su entorno; en su búsqueda, es factible que se vean ayudados tanto por retraídos como por resentidos.

⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 209.

Dentro de las sociedades, hay dos actitudes frente a los resentidos. Por un lado, los rebeldes buscan su apoyo pues saben que pueden utilizar su sentimiento de impotencia y hostilidad en favor de sus causas. Por el otro, los grupos más conservadores del *statu quo* de la sociedad censuran al resentido y le exigen que no opte por la rebelión, sino que se esfuerce de mejor manera para utilizar los medios institucionalizados y así vivir conforme a las creencias de la sociedad (las cuales aceptará, según los conservadores, una vez que las vea a su alcance).

Algunas observaciones a la teoría de Robert Merton

Es posible pensar que la presión que ejerce la estructura social varíe en virtud de la clase social a la que se pertenece. Sin embargo, algunos autores se han encargado de precisar más factores que influyen en la presión que ejerce la estructura social; por ejemplo, la edad, el género, alguna discapacidad, la religión, entre otras más.⁵⁸

Por otra parte, la presión de la estructura social varía no solo por la falta de acceso a los medios institucionales, sino también por la disponibilidad de los medios ilícitos para vivir conforme a las creencias sociales. Mientras mayor sea la exposición a medios considerados ilícitos, mayor será la presión para que las personas se alejen de los medios institucionales.⁵⁹

Cuando existe un incentivo mayor para alejarse de los medios institucionales en vez de apegarse a ellos, entonces se puede desarrollar una *subcultura* —entendida aquí como un sistema de creencias dentro de otro— que tiene dentro de sí un sistema más o menos organizado de medios ilícitos. En este caso, el término subcultura implica la existencia de una infraestructura, contactos, conocimientos y habilidades necesarias para poder operar los medios ilícitos y así vivir conforme a las creencias sociales.⁶⁰ Esto explica la creación de prácticas complejas dentro de grupos organizados —que bien puede ser un grupo de rebeldes, o un grupo de innovadores, por mencionar algunos supuestos—, las cuales incluso llegan a ser tan complejas como las utilizadas por un Estado. Con esto, nos percatamos que es necesario tomar en cuenta una gran cantidad de elementos para observar qué motiva a una persona a alejarse de los medios institucionales y de las creencias de una sociedad.

⁵⁸ Cfr. Huertas-Díaz, Omar, *Anomia, normalidad y función del crimen desde la perspectiva de Robert Merton y su incidencia en la criminología...*, *op. cit.*, p.374.

⁵⁹ Cfr. Rodríguez Gómez, Nuria, “Teoría de la Oportunidad Diferencial de Richard A. Cloward y Lloyd E. Ohlin”, *Crimipedia Universitas*, 2014, p. 3.

⁶⁰ Cfr. *Ibidem* p. 6.

3. Mentalidades de los incumplidores del derecho⁶¹

En el apartado anterior realizamos un análisis de los distintos tipos de comportamiento que puede adoptar una persona cuando se considera la relación entre las creencias sociales y los medios institucionales para vivir conforme a ellas. Ahora, nuestro objetivo es robustecer tal análisis con un estudio acerca de las *mentalidades* que tienen los incumplidores de las normas sociales. Esto nos sirve para tener una visión más profunda sobre el comportamiento de los miembros de una sociedad en relación con sus instituciones.

Conviene aclarar en este momento qué entenderemos por mentalidad. Aunque Mauricio García Villegas —autor base para nuestro estudio en este apartado— no hace tal aclaración, nuestra definición no entrará en conflicto con el contenido de sus afirmaciones. El término mentalidad se refiere a un conjunto de creencias que permiten dar cuenta de un modo de ser en el que no hay algo fijo y, a su vez, muestra que alguien puede tener comportamientos contradictorios y cambiantes. Como podemos observar, este término es cercano al de creencias que hemos utilizado hasta este momento, con la salvedad de que el sistema de creencias conlleva dentro de sí una relación entre persona-sociedad-época, el cual no es explícito en el de mentalidad. Por lo tanto, para nuestro estudio el concepto de mentalidad también será sustituido por el de sistema de creencias.

De acuerdo con Mauricio García Villegas en su artículo titulado *Ineficacia del derecho y cultura del incumplimiento reglas en América Latina* es posible identificar ciertas mentalidades típicas (en adelante, creencias) que tienen las personas cuando desobedecen el derecho. Su clasificación de incumplidores de normas puede fortalecer nuestro análisis de las creencias de las personas que deciden violentar los derechos humanos.

García Villegas señala que hay tres tipos principales de creencias, y otras dos más que se derivan a partir de sus combinaciones. Las creencias principales son: a) las creencias del vivo; b) las creencias del rebelde y c) las creencias del arrogante. Y las derivadas son: d) las del taimado y e) las del déspota.

El estudio de García Villegas se enfoca en el incumplimiento cotidiano de la ley, principalmente en sociedades latinoamericanas. Deja de lado el estudio del incumplimiento de las normas

⁶¹ El siguiente apartado retoma los postulados de García Villegas, Mauricio, *Ineficacia del derecho y cultura del incumplimiento de reglas en América Latina*, en Rodríguez Garabito, César (coordinador), *El derecho en América latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 161-185.

basados en su negligencia o ignorancia. Estas características de su estudio son las que permiten armonizarlo con el objetivo planteado en este trabajo: nos da más herramientas para explorar las creencias de las personas que impiden el respeto de los derechos humanos.

a) Las creencias del vivo

Las creencias del vivo se basan en el análisis del entorno social desde un punto de vista “estratégico”. El vivo incumple las normas porque los efectos negativos de su incumplimiento pueden ser fácilmente evitados, ya sea porque al alejarse de los medios institucionalizados difícilmente recibirá una sanción, o bien porque la sanción sea mucho menor a los posibles beneficios que pueda obtener.⁶² En este caso, el vivo puede ser equiparado con el innovador. En ambas situaciones, los medios institucionalizados son dejados de lado, pero lo que aporta el análisis de García Villegas no es sólo que se rechacen los medios por ser poco efectivos para vivir conforme a las creencias sociales, sino que su rechazo —a pesar de la aceptación oficial— no produce grandes riesgos. Además, el rebelde también puede ser un vivo ya que logra ver que alejándose de los medios institucionales y de las creencias sociales puede obtener un mayor beneficio personal.

El vivo es una persona que actúa de forma ruin porque sus condiciones materiales lo orillan a ello, no porque esa sea su naturaleza. Busca la satisfacción de su interés personal y para ello acomoda de la mejor manera posible los medios que tiene a su alcance (ya sea institucionalizados o no) para satisfacer sus creencias personales (que pueden ser acordes o no con las creencias sociales).

En ciertas sociedades, como las latinoamericanas, la viveza es tanto elogiada como censurada. Es elogiada cuando representa la capacidad de salir adelante en situaciones de desventaja que muchas veces son provocadas por la estructura social; es censurable cuando se utiliza para engañar a alguien que, por lo general, es ingenuo. Aun así, el triunfo es más importante que la baja moral de los medios que se utilizaron (es decir, el alejamiento de los medios institucionalizados).

En el siguiente fragmento podemos darnos una idea de las principales motivaciones del vivo para participar en una especie de juego impuesto por la estructura social.

⁶² Cfr. García Villegas, Mauricio, *Ineficacia del derecho y cultura del incumplimiento de reglas en América Latina...* op. cit., p. 162.

Los vivos justifican el incumplimiento a partir de un supuesto “derecho” supralegal: el derecho al juego. Los individuos son vistos como jugadores que juegan contra el Estado y que tienen derecho a engañarlo, tanto como este puede atraparlos y sancionarlos. En la visión del juego, lo público es sólo un botín. La multa, la cárcel o la muerte son fatalidades del juego, no castigos sociales o morales. El derecho no es una norma social sino un elemento más de la aventura de vivir en “sociedad”.⁶³

El vivo se ve a sí mismo en un juego constante donde todos los demás asumen el papel de aliados o competidores dependiendo de si se interponen en la consecución de sus objetivos. Si la otra persona es un obstáculo, entonces es un enemigo del cual se puede prescindir. Si por el contrario, la otra persona es de ayuda, entonces se le ve como un aliado. En todo caso, dependiendo de la situación en específica, una persona puede tanto ser lo uno como lo otro. La creencia de que el individuo en sociedad se encuentra en un juego constante con ganadores y perdedores es fundamental para el modo de producción capitalista.⁶⁴

Debemos destacar que la mayor parte de las veces, las creencias del vivo lo llevan sólo a buscar beneficios a corto plazo. Puede suceder que las acciones que considere benéficas en un primer momento, en realidad a mediano o a largo plazo le están causando un mayor perjuicio. Por ejemplo, el vivo puede sobornar a un oficial de tránsito que lo ha pillado pasándose una luz roja. A corto plazo ha evitado pagar una multa, pero a mediano y a largo plazo está contribuyendo a la creación de un sistema de impartición de justicia corrupto que, en una situación distinta, puede vulnerar sus derechos humanos y con ello le cause mucho mayor daño que el que ha evitado por no pagar la multa de tránsito; por poner un caso, podría suceder que un oficial corrupto reciba un soborno de una persona para fabricar las pruebas necesarias y así inculpar a otro de haber cometido determinado delito.

b) Las creencias del rebelde

El acercamiento a las creencias del rebelde puede realizarse desde un punto de vista político. El rebelde es una persona que rompe las reglas como un acto de resistencia a una autoridad que considera ilegítima. En cada momento dentro de una relación de poder, el subordinado no

⁶³ Ibídem p. 165.

⁶⁴ Este punto se desarrollará durante el capítulo III de esta investigación.

pierde su oportunidad para rebelarse. Como podemos ver, esta clasificación tiene que ver directamente con el comportamiento que Merton denomina del mismo modo.

La descripción de García Villegas nos ayuda a encontrar más motivos por los cuáles una persona puede despreciar los medios institucionales y las creencias de una sociedad. En principio, el rebelde no reconoce la legitimidad del Estado, por eso los medios institucionales que establece los verá con hostilidad y le serán fácilmente despreciables.

La legitimidad de la autoridad que establece los medios institucionales juega un papel fundamental no sólo en el apego de las personas a tales medios, sino también en la conformación de las creencias fundamentales de los individuos. Es plausible pensar que una autoridad legítima tenga mayor capacidad de moldear las creencias personales de los individuos que la que tendría una autoridad ilegítima. En este sentido, es más fácil que las personas acepten como una creencia fundamental el respeto irrestricto a los derechos humanos del Otro, si ese es un comportamiento cotidiano de las autoridades que consideran legítimas.

Ahora bien, pensar el problema de la cultura de violación a los derechos humanos sólo en lo relativo a la legitimidad de las autoridades es reducir la profundidad del fenómeno. Esto sucede porque desde este enfoque se piensa que las autoridades estatales son personas ajenas a las creencias de la sociedad. Las autoridades estatales son personas de carne y hueso cuya vida, así como la de los gobernados, se encuentra atravesada por condiciones materiales que fomentan la cultura de violación de derechos humanos. Para atacar esta cultura, es necesario transformar la estructura social que las genera, lo cual va más allá de sólo buenas intenciones y actos ejemplares (aunque no por ello estos dejan de ser deseables).

c) Las creencias del arrogante

García Villegas señala que el arrogante no obedece las normas debido a que los valores que transmiten son considerados de menor importancia en relación con valores personales que pueden ser religiosos, sociales o morales. El análisis de las creencias del arrogante nos sirve para profundizar más en los sujetos que tienen un comportamiento de innovación y de rebeldía descrito por Merton. El arrogante posee creencias que nos muestran la violación de los derechos humanos en virtud de la disociación entre medios institucionales y creencias sociales.

El arrogante tiene una posición particular frente a los derechos humanos. En primer lugar, reconoce que hay derechos que son necesarios en la sociedad. En nuestra terminología, diríamos que reconoce como legítimos algunos medios institucionales para vivir conforme a las creencias sociales. Sin embargo, debido a la posición social que ocupa, a su propia persona, o incluso a su conocimiento, considera que tiene derecho a violentar derechos humanos si ello le beneficia.

Es posible afirmar que la presencia de un alto número de sujetos en sociedad con creencias arrogantes nos enseña una sociedad donde el individualismo exacerbado es uno de los valores más estimados. Allí es posible que haya un alto índice de violaciones a derechos humanos, pues cualquier persona puede argüir sus intereses personales como una razón para desobedecer el derecho. Además, las creencias del arrogante se propagan fácilmente entre los miembros de una sociedad: si una persona violenta derechos humanos para proteger intereses personales, cualquiera puede justificar su desobediencia del mismo modo.

d) Las creencias del taimado

Las creencias del taimado surgen de una combinación entre las creencias del rebelde y las del vivo. El taimado es una persona que desconoce a la autoridad de manera inteligente y matizada. La desobediencia inteligente le permite evitar las consecuencias de sus acciones. Así, aun en las más absolutas tiranías, siempre queda un espacio para la desobediencia astuta. En terminología mertoniana, podemos señalar que las creencias del taimado se corresponden con el comportamiento de innovación y de rebeldía.

La desobediencia del taimado tiene su origen en una situación social de desventaja frente a miembros de clases sociales más fuertes, como es el caso de las naciones que se han vivido procesos de colonización. Por ello, la desobediencia no es total, sino de forma dosificada. Las creencias del taimado se han mantenido con el paso del tiempo, principalmente porque las diferencias entre clases sociales y la situación de desventaja de unos grupos frente a otros sigue estando tan presente como en los periodos coloniales.

e) Las creencias del déspota

Las creencias del déspota se refieren a aquellas en que se combinan las creencias del arrogante con las del vivo. El déspota —como el arrogante— cree en la existencia de valores

personales, que están más allá de los derechos humanos, a los que puede aspirar en virtud de su condición social privilegiada. El déspota es una persona en las altas clases sociales de un país que abusa de su posición. Va más allá del arrogante no sólo porque viola derechos humanos cuando le es necesario, sino también porque utiliza el derecho existente para satisfacer sus propios intereses. Las personas con creencias despóticas son las que incentivan la creación de normas que benefician a las élites sociales, aunque ello sea en detrimento del resto de la sociedad. Así, para ellos el derecho es un instrumento que puede utilizarse para ejercer el poder, no para limitarlo.

Como sucede con las creencias del taimado, la existencia de personas con creencias despóticas se ve incentivada en una sociedad donde las diferencias entre distintas clases sociales son muy marcadas. A su vez, esta desigualdad tiene su origen en un sistema que legitima —y que incluso necesita— la existencia de la miseria en amplios sectores de la población. Gracias a las malas condiciones económicas y sociales, muchas personas se ven en la necesidad de trabajar en entornos laborales terribles con el riesgo siempre latente de que si se quejan, rápidamente podrán ser sustituidos por personas desempleadas que pertenecen a un *ejército industrial de reserva*.⁶⁵

En una sociedad donde existen muchos déspotas, las personas de clase baja observan que hay leyes y derechos humanos que no benefician a todos de la misma manera. Son sociedades donde las cárceles están llenas de gente pobre que no tuvo capacidad de defenderse correctamente en un juicio y, a su vez, son muy escasos los políticos provenientes de clases altas que a pesar de los evidentes robos y atrocidades que cometen siguen estando en libertad. Esto, como podemos esperar, fomenta una cultura dónde los derechos humanos son privilegios de clase.

C. Conclusiones del capítulo

Una primera conclusión que podemos señalar es que las distintas creencias de las personas y su comportamiento frente a los derechos humanos están influidas —aunque no determinadas— por la pertenencia a determinada clase social. Por ejemplo, el arrogante y el

⁶⁵ Para más información sobre el término, véase Marx, Karl, *El Capital*, especialmente el capítulo XXIII “La ley general de la acumulación capitalista”.

déspota se encuentran generalmente en las clases altas. Hemos dicho que, tanto uno como el otro, se relacionan con el comportamiento rebelde en términos de Robert Merton. Lo que podemos concluir aquí es que el rebelde no necesariamente es una persona en la clase baja que lucha por vivir conforme a creencias distintas a las establecidas. También puede ser rebelde una persona de clase alta que esté en desacuerdo con las creencias sociales y quiera imponer otras aprovechando su posición social.

En este punto, me parece posible afirmar que si dentro de una sociedad las diferencias entre clases sociales no fueran tan marcadas, muchos de los comportamientos violatorios de derechos humanos podrían disminuir. Las creencias del taimado, el arrogante, el déspota y el vivo se encontrarían en menor presencia. Es posible pensar que la disociación entre el sistema de creencias y medios institucionales para vivir conforme a ellas sería mucho menor, pues mientras más fácil se pueda armonizar (más no eliminar, pues ello históricamente ha tenido consecuencias horribles) la pluralidad de creencias en una sociedad y establecer los medios institucionales para vivir conforme a ellas, menor será el número de personas que cuestionen uno u otro elemento de la estructura social.

Cuando el contexto social cambia, las creencias de las personas también pueden cambiar. Con ello, un taimado puede pasar a ser a un rebelde, o bien, puede adoptar un comportamiento ritualista. Por ejemplo, las creencias del rebelde pueden ser abandonadas una vez que cambie la autoridad y la considere legítima. En este trabajo aceptamos la postura marxista de que si se cambian las condiciones materiales concretas, entonces los componentes ideológicos de las personas necesariamente sufrirán cambios.

Hemos mencionado que la clase social no debe ser considerada como el único factor que interviene en la presión ejercida por la estructura social sobre una persona. Existen otros factores como la edad, el género, discapacidades físicas y mentales, entre otros más. Un factor que todavía no hemos desarrollado y que influye de forma importante en la presión ejercida por la estructura social es la presencia institucional en espacios determinados.

Cuando las instituciones son fuertes y pueden imponer su voluntad, es probable que si son tenidas por ilegítimas, generen la presencia de personas con creencias taimadas o rebeldes. Si las instituciones son sólo creaciones formales y no tienen repercusión real en el entorno social, entonces es probable que los vivos e innovadores proliferen. El escenario al que aspiramos es uno en el que las autoridades sean legítimas y gracias a ello armonicen la pluralidad de intereses de la sociedad, con ello se esperaría que las personas tengan una

cultura más robusta de respeto a los derechos humanos; pero para alcanzar este escenario debemos modificar las condiciones materiales de las personas y así modificar sus creencias fundamentales.

Un incumplidor rutinario de normas puede pasar a convertirse en un incumplidor excepcional de las mismas. El rebelde puede convertirse en un guerrillero, el vivo en un mafioso, el taimado en un ladrón. Es interesante ver que el salto a la desobediencia excepcional del derecho tiene su origen en la propia estructura social que incentivaba a los ciudadanos a vivir conforme a determinadas creencias y a adoptar comportamientos determinados frente a las normas.

El análisis de Merton y de García Villegas sobre los distintos comportamientos de los individuos y sus posibles motivaciones es un excelente punto de partida para analizar fenómenos sociales. En nuestro caso, daremos especial atención a los comportamientos y creencias que pueden ser motivados, en última instancia, por el individualismo exacerbado. Si observamos detenidamente, las creencias del innovador, el vivo, el déspota y el arrogante tienen en común la imposición —por diversos motivos— del interés individual frente a intereses sociales.

El innovador considera que puede modificar los medios institucionales para vivir conforme a las creencias sociales, es decir, no le importa transgredir la legitimidad que la sociedad ha impuesto en los medios institucionales. El vivo utiliza su astucia para anteponer sus intereses personales frente a los sociales. El arrogante considera, en virtud de su condición social, que sus creencias personales son más importantes que las sociales. Y el déspota no sólo le otorga preeminencia a las creencias personales frente a las sociales, sino que pervierte los objetivos de las normas para hacer valer sus propios intereses. Por ello, en el resto de nuestro estudio, cuando hablemos de personas con creencias atravesadas por el individualismo exacerbado, nos estaremos refiriendo a estos comportamientos.

En el siguiente capítulo daremos una imagen del sistema de creencias personal-social-epocal y su relación directa con una cultura hiperindividualista que fomenta la violación de los derechos humanos. Para ello, haremos un análisis de algunas de las condiciones materiales que se encuentran presentes y cómo ellas intervienen en la formación de nuestro sistema de creencias.

III. EL ETHOS DEL CAPITALISMO: UN SISTEMA DE CREENCIAS QUE AÍSLA A LOS INDIVIDUOS

“La ciencia, el derecho, la educación, los símbolos, la religión o la tradición son espejos de nuestras sociedades. Pero la sociedad siempre está más viva que sus reflejos. Es por esta relevancia de los espejos por lo que no hay que olvidar que, al final, estas instituciones, emancipadas de la sociedad que les dio vida, pueden convertirse en palos en las ruedas del avance social al pasar a reflejarse solamente a sí mismas y su esclerosis. La sociedad, aun cambiando con mucha lentitud, evoluciona más de prisa que sus estatuas”

Monedero, Juan Carlos, *El gobierno de las palabras. Política para tiempos de confusión.*

A. Introducción

En este capítulo, nos detendremos a hacer un análisis sobre el origen de las condiciones materiales que incentivan la existencia de diversas creencias en la sociedad mexicana. Como señalamos en su momento, no pretendemos establecer una lista exhaustiva sobre las creencias imperantes en nuestro contexto; en cambio, nuestro objetivo consiste en identificar creencias sociales paradigmáticas —y que por ello mismo sea plausible aceptar que influyen en las creencias personales de los miembros de la sociedad— que nos permitan obtener una imagen que describa a la sociedad mexicana y cómo ello se relaciona con una cultura de violación a los derechos humanos.

B. Algunos indicadores

Es útil mostrar algunos indicadores para darle una base material a las afirmaciones que sostendremos más adelante en torno a la cultura de violación de los derechos humanos en México. Entre estas afirmaciones está el hecho de que en la sociedad mexicana es común que se realicen actos discriminatorios por distintas causas. De acuerdo a la Encuesta Nacional

sobre Discriminación (ENADIS) el 60.2% de adolescentes y jóvenes declaró sentir miedo cuando están cerca de la policía sólo por su condición de ser jóvenes. Por otra parte, el 61% de los ancianos y el 58% de las mujeres declararon haber experimentado al menos una situación de discriminación en los últimos cinco años.⁶⁶

En cuanto a despidos laborales por discriminación, en México el despido por embarazo es la razón más frecuente por la que las personas acuden al Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación en la Ciudad de México (COPRED). De 113 casos atendidos en 2016, 40 de ellos fueron por un despido por embarazo, seguido por condición de salud con 14 casos, la orientación sexual con once y la discapacidad con diez casos.⁶⁷

También podemos afirmar que en México hay altos niveles de corrupción y que debido a eso, las consecuencias establecidas en las normas no se aplican a todos por igual. Según la medición del Índice Global de Impunidad realizado por la Universidad de las Américas Puebla, “el índice de impunidad en México aumentó tanto en el ámbito global como en el de los estados de la República. México ocupa el cuarto lugar del Índice Global de Impunidad (IGI-2017) con 69.21 puntos (Croacia es el país con el menor índice con 36.01 y Filipinas tiene el puntaje más elevado con 75.6). México encabeza la lista de países del continente americano con el más alto índice de impunidad.”⁶⁸

Por otro lado, en México hay una cultura de clientelismo, es decir, existe una tendencia a favorecer a alguien por razones ajenas a sus méritos y capacidades. El principal ámbito en donde se refleja esto es en las relaciones laborales. El Centro de Investigación para el Desarrollo (CIDAC) señala que un número importante de mexicanos considera que los ascensos laborales se dan en virtud de relaciones personales y no por los méritos realizados. Así, “la encuesta revela que en términos de reconocimiento al mérito, la sociedad mexicana presenta un serio reto, ya que en cuanto a ascensos laborales, dos de cada cinco mexicanos percibe que se promueve a quien el jefe conoce mejor y no al más capaz. Adicionalmente, el 56% reconoce que sin buenos contactos es difícil avanzar en la vida”.⁶⁹

El clientelismo, evidentemente, no es el único problema al que nos enfrentamos. Uno más es el hecho de que las personas consideren normal ver al Otro como un competidor, lo cual, como

⁶⁶ ENADIS 2017. *Encuesta Nacional sobre discriminación*, México, UNAM / CONACYT / INEGI, 2018.

⁶⁷ *Informe del Consejo para prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México*, México, COPRED, 2016, p. 133.

⁶⁸ Obtenido de Juan Antonio Le Clercq Ortega; Gerardo Rodríguez Sánchez Lara (Coordinadores), *La impunidad subnacional en México y sus dimensiones IGI-MEX 2018*, México, Universidad de las Américas Puebla, 2018, p. 7.

⁶⁹ *Encuesta de valores. Diagnóstico axiológico*, México, CIDAC, 2011, p. 12.

argumentaremos en este capítulo, hace que los miembros de una sociedad se perciban entre sí como antagonistas que se hacen daño. El CIDAC sostiene que “los mexicanos tienen ganas de competir por un empleo, el 62% de los hombres consideran bueno competir con un compañero por un ascenso y las mujeres, con una proporción menor (51%) también están de acuerdo”.⁷⁰

Además del problema del antagonismo laboral y social, encontramos que los mexicanos no disfrutan el trabajo que realizan, o sea, En México las personas compiten por un trabajo que detestan. Esto es de vital importancia porque, como veremos con el análisis de Marx y el concepto de *enajenación*, una de las principales características del trabajo bajo la producción capitalista es que el trabajador no se siente realizado en su actividad laboral, lo cual tiene consecuencias políticas y éticas desastrosas. De acuerdo con datos del CIDAC, se encontró que el 84,6% de jóvenes encuestados considera que el principal motivo para trabajar es un buen salario, mientras que únicamente el 9.1% señala que sea que les permita hacer lo que te gusta. Y más terrible aún es que “la encuesta revela que los mexicanos perciben el trabajo como un mal necesario. De hecho siete de cada diez encuestados opina que lo más importante del trabajo es que da para vivir, mientras que uno de cada tres afirma que no importa cuánto trabajen, porque nunca logran tener todo lo que quieren”.⁷¹

Hay más datos preocupantes que nos sirven de punto de partida para crear una imagen de la sociedad mexicana. En la pregunta que realizó el CIDAC sobre qué tanto le interesa a los jóvenes la política, 89.6% de los encuestados dijo que poco o nada. Entre las causas de este desinterés se encuentra que el 37.4% está desinteresado en la política gracias a la deshonestidad de los políticos, mientras que 22.8% sostiene que simplemente no les llama la atención.⁷² Pueden ser distintas las hipótesis para explicar el desinterés en los asuntos públicos de la sociedad, pero lo cierto es que en un sistema democrático esto tiene la consecuencia de que varios sectores de la sociedad no sean un contrapeso frente a las acciones políticas de ciertos grupos.

Un dato en el que debemos poner especial atención es en el hecho de que las personas, contrario a lo que muestran los índices de impunidad en el país, consideran que obedecen bien las normas. La pregunta que realizó el CIDAC solicitaba a los encuestados que señalaran qué tanto obedecen la ley dentro de una escala de calificación del 0 a 10 (donde 0 es falta de

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 13.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 12-13.

⁷² *Cfr. Ídem.*

respeto a la ley y 10 es el máximo respeto a la ley); el promedio obtenido fue de 8.6.⁷³ Es de sorprender este dato porque refuerza la creencia social de que es un grupo pequeño el que funciona al margen de los medios institucionales legítimos y que “siempre es otro el que está dañando a la sociedad”. En el ámbito político, podemos dar un gran paso si nos asumimos como parte de los problemas que pesan sobre el mundo, pero para ello es necesario adquirir consciencia de nuestras condiciones materiales de existencia.

Finalmente, a pesar de que México es un lugar donde se discrimina a las personas por tener preferencias sexuales distintas, por su religión, sus ideas políticas, edad, género, sexo, etc., resulta que datos del CIDAC revelan que “existe un gran sentimiento de identidad, ya que el 72% se identifica bien con los mexicanos, el 73% con su ciudad, el 69% con su colonia y el 63% con sus vecinos”.⁷⁴ En este punto tenemos que ofrecer una explicación más robusta, pues cuestiona nuestro postulado de que nuestra sociedad se encuentra permeada, en última instancia, por creencias de corte individualista. Explicaremos, en su momento,⁷⁵ por qué es posible tener un sentimiento de identidad mexicana y aun así ser hostiles ante otros miembros de la sociedad.

C. Las condiciones materiales concretas del surgimiento de los derechos humanos

Los derechos humanos, como se conciben actualmente, son prerrogativas que tiene el ciudadano frente al Estado para poder vivir con dignidad. En el año 2011, México tuvo una reforma en materia de derechos humanos que supuestamente cambió el paradigma jurídico en el que nos encontramos. La reforma introdujo, entre otras cosas, el principio *pro personae* al ordenamiento jurídico, el cual tiene por objetivo que cualquier juzgador utilice, dentro de toda la constelación de normas nacionales e internacionales, aquella norma que más proteja la dignidad de la persona juzgada. De ello se sigue que el sistema de jerarquías normativas que existía con anterioridad quede en desuso, pues el juzgador puede optar por aplicar una norma de menor jerarquía frente a otra si es que esta protege más los derechos de las personas.

⁷³ Ídem pp. 12-13.

⁷⁴ Ibídem, p. 14.

⁷⁵ Este problema se aborda en el apartado “La nación sin identidad”.

A partir de la reforma de 2011, varios actores políticos han volcado sus esfuerzos en buscar herramientas que logren que los derechos humanos tengan mayor eficacia. Sin embargo, en este trabajo mostraremos que por las propias condiciones materiales de nuestra existencia, *los derechos humanos no pueden ser eficaces por el simple hecho de que se oponen a la lógica del desarrollo económico capitalista de la sociedad mexicana*. Con esto afirmamos que si no se modifica sustancialmente nuestro modo de producción, los derechos humanos seguirán siendo sólo buenas pretensiones que no se podrán concretar en la realidad.

Desde un análisis histórico, nos percatamos que los derechos humanos no surgieron por consideraciones éticas. En realidad, su origen tiene que ver con exigencias políticas y económicas. No es simple coincidencia que se hayan gestado a partir de las revoluciones liberales del siglo XVIII. Si se asume que los derechos humanos tienen un carácter histórico que se relaciona con las condiciones materiales concretas de una sociedad, entonces se niega que su existencia sea atemporal y universal.⁷⁶

El concepto de derechos humanos se origina en las ideas de los pensadores que dieron base al liberalismo político del siglo XVIII, entre los que destacan autores como John Locke, el barón de Montesquieu o Adam Smith. *La Declaración de Derechos del buen pueblo de Virginia* de 1776 y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 dan inicio a una tendencia política en la que la bandera de lucha de distintos grupos será consagrar cada vez más derechos en documentos escritos, sin un límite aparente.⁷⁷

La aparición de nuevos derechos no significa la sustitución de los anteriores, sino que se presentan como complementos sucesivos que cada vez cubren más demandas del individuo para proteger su dignidad. A esto se le denomina principio de progresividad de los derechos humanos.⁷⁸ Si las creencias de una sociedad cambian, es coherente pensar que los medios institucionales que demanden también lo harán.

El concepto de progresividad de derechos humanos puede ser fuertemente cuestionado. La progresividad se fundamenta en que debido a los cambios sociales, surgen nuevas demandas para proteger la dignidad humana intrínseca de las personas. Sin embargo, estas demandas muestran una relación muy sospechosa con el desarrollo del sistema capitalista, lo cual nos

⁷⁶ Cfr. Ansuátegui Roig, Francisco, "Historia de los Derechos Humanos", en Alarcón Cabrera Carlos, Soriano Díaz Ramón (coords.), *Diccionario Crítico de los Derechos Humanos I*, España, Universidad Internacional de Andalucía, pp. 71-79, p. 71.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 72.

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 73.

hace pensar que el concepto de dignidad humana más bien está en estrecha relación con las exigencias económicas que se encuentran en la sociedad y no con la ontología del ser humano. Por ello cabe recordar que en términos de Marx, la estructura social —el modo de producción— determina la superestructura —en este caso, la idea que las personas tienen sobre la dignidad humana—.

Los derechos humanos son un instrumento que materializa las exigencias políticas, sociales y económicas de grupos sociales.⁷⁹ Con base en esta afirmación, haremos un breve análisis del surgimiento de las distintas generaciones de derechos humanos y su relación con las condiciones materiales concretas que les dieron vida. Los derechos humanos son una herramienta muy útil para observar cómo las creencias personales, sociales y epocales son influenciadas por hechos concretos.

El Desarrollo económico de finales del siglo XVIII y del XIX exigía que los agentes económicos se liberaran de los lastres que imponían los regímenes absolutistas en el mundo. Existía un amplio número de barreras que restringían el crecimiento del comercio. Entre esas barreras, tanto jurídicas como políticas, encontramos la afiliación gremial obligatoria, las cargas fiscales insoportables, los aranceles, las tarifas fijas, la restricción de venta de ciertos bienes, etc.⁸⁰

Las políticas públicas del Estado absolutista entorpecían el desarrollo económico. Llegó a tal punto esta situación, que las luchas armadas que estallaron tuvieron entre sus objetivos garantizar la libertad (principalmente la contractual). Los liberales del siglo XVIII bajo las ideas de pensadores como Adam Smith, insistieron en que para lograr el progreso de una sociedad, era necesario que el Estado dejara de entrometerse en la vida privada de las personas y que su actuar se limitara a garantizar la libertad económica.⁸¹

Se pugnó por que las funciones del Estado se restringieran a realizar obras de interés público, garantizar el orden y la seguridad exterior. Para restringir las funciones del Estado, fue necesario limitar el alcance autoridad. En efecto, documentos como la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* o La *Declaración de Derechos del buen pueblo de Virginia* oponen derechos “sagrados e inherentes” a todo hombre frente a los abusos del Estado. Así surgen los derechos civiles y políticos de primera generación: los derechos humanos a la vida, a la libertad, a la propiedad y a la igualdad formal, son compatibles con las

⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 72.

⁸⁰ Cfr. Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado Absoluto al Estado Neoliberal*, México, UNAM, 2017, p. 37.

⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 38.

exigencias económicas de ese momento.⁸² Como observamos, los derechos humanos tienen su origen en exigencias materiales concretas, pero se presentan falsamente como naturales y universales.

Con la primera generación de derechos humanos surge la creencia fundamental (que sigue presente) de que las exigencias morales sean positivizadas. Se incluye en el mundo del Derecho lo que antes pertenecía al terreno de la ética. Se llega al punto de considerar que es una muestra de progreso social el hecho de positivizar cada vez más derechos⁸³ en una tendencia *ad infinitum*.

Una vez consagradas las creencias liberales en varios países europeos (aunque no en todos), la economía se liberó de los lastres del Estado absolutista. La revolución industrial que tuvo lugar en Inglaterra fue la gran culminación del desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo. Permitió el nacimiento de la gran industria y un adelanto de la técnica para explotar a la naturaleza sin precedentes. Sin embargo, a la par de este “progreso” económico, tuvo lugar una terrible crisis que sumió a la mayor parte de la población en condiciones extremas de pobreza.

Si bien las ideas del liberalismo político del siglo XVIII garantizaron formalmente que las personas tuvieran la libertad para contratar, esta no se tradujo en que todos pudieran acudir al mercado en condiciones materiales de igualdad. La principal distinción radicó en que unos acudían al mercado con amplia ventaja al ser dueños de los medios de producción, mientras que muchos otros no tenían más que su fuerza de trabajo para acudir al mercado. El resultado fue la existencia de muchas personas en una situación precaria y la de sólo unos pocos en la tan preciada dignidad.

Los derechos humanos sólo sirvieron para un grupo pequeño. Debido a ello, surgieron nuevas exigencias de los grupos sociales desfavorecidos en la que se buscaba que todos acudieran al mercado en condiciones más equitativas. El descontento social de las grandes masas de trabajadores exigió cambios radicales en su situación laboral. Los Estados, al ver que el descontento era cada vez mayor, tuvieron que ceder a las demandas con el fin de evitar un cambio radical que pusiera en peligro sus privilegios. Las demandas a las que el Estado cedió se conocen como derechos humanos de segunda generación.⁸⁴

⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 47.

⁸³ Cfr. Ansuátegui Roig, Francisco, “Historia de los Derechos Humanos”... *op. cit.*, p. 73.

⁸⁴ Cfr. Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado Absoluto...* *op. cit.*, p. 64.

Al igual que la primera generación, el reconocimiento de los derechos de segunda generación se dio gracias a una exigencia económica y política, no ética. Se transitó de un Estado liberal a uno de bienestar en virtud de las condiciones materiales existentes. Por sólo poner una muestra de esto, antes de comenzar la primera guerra mundial, los gobiernos en confrontación necesitaban el apoyo de las masas, y para lograrlo prometieron que a cambio de su participación en la guerra, se consagrarían nuevos derechos, como prestaciones sociales más amplias a los trabajadores y el reconocimiento del derecho sindical.⁸⁵

Podemos dividir el nacimiento del Estado de Bienestar en tres grandes periodos. El primero de ellos abarca desde finales del siglo XIX hasta la primera guerra mundial. En este periodo el Estado, denominado Estado social, se limitaba a asistir a los grupos desfavorecidos sin que eso fuera una obligación exigida por algún texto jurídico, era una gracia que concedía el Estado. El segundo periodo está comprendido entre las grandes guerras. Esta etapa se caracteriza porque se constitucionalizan diversos derechos sociales que el Estado está obligado a garantizar. Finalmente, el tercer periodo va de 1945 a los años setenta, lapso en el que se consolida el Estado de bienestar cuyo objetivo es materializar los derechos que habían sido constitucionalizados.⁸⁶

Las condiciones materiales concretas de reparto económico desigual, el auge de los movimientos sindicalistas y la amenaza de las ideas comunistas de finales del siglo XIX, obligaron a que los Estados reconocieran los derechos humanos de segunda generación. Estos derechos fueron reconocidos gracias a exigencias violentas y permitieron la consagración del sistema capitalista, pues no cuestionaron jamás la existencia de tal sistema, sino sólo sus consecuencias indeseables. El Estado de bienestar sirvió para consolidar un entorno político pacífico en el que el desarrollo del capital podía darse de manera más eficiente.⁸⁷

Es un elemento común a las políticas públicas del Estado de Bienestar el hecho de que nunca tuvieron el objetivo de dar a las personas una mayor capacidad de acción política y de intervención en los asuntos públicos. Si bien se garantizaron diversas prestaciones para hacer tolerables sus condiciones de vida, nunca se buscó eliminar la desigualdad estructural entre patrones y trabajadores.

⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 71.

⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 64-67.

⁸⁷ Cfr. Ansuátegui Roig, Francisco, "Historia de los Derechos Humanos" ... *op. cit.*, p. 74-82.

Después de la segunda guerra mundial comenzó un proceso de internacionalización de los derechos humanos. Los sistemas jurídicos locales fueron trastocados por sistemas jurídicos supranacionales y gracias a ello, la concepción de soberanía absoluta de los Estados se puso en cuestión. Se crearon mecanismos para obligar a los Estados a respetar determinados derechos humanos y a restringir la libertad de sus acciones en el concierto internacional. Estas exigencias se encuentran consagradas en los derechos humanos de tercera generación.⁸⁸ Como las otras dos generaciones de derechos, la tercera generación también surge a partir de actos violentos, pues son producto del consenso internacional de los países occidentales vencedores en la segunda guerra. Estos derechos son acordes a las exigencias del sistema capitalista a nivel mundial, pues recordemos que en este periodo el mundo se dividió en dos grandes polos debido a la guerra fría, los derechos humanos se oponían a las políticas autócratas de la Unión Soviética.

Las cosas parecían ir bien. El auge del Estado de bienestar fue un momento en el que se creyó que el Capitalismo a nivel mundial podía ser un sistema mucho más equitativo para la repartición de las riquezas y que, efectivamente, podía garantizar que las personas vivieran dignamente. En nuestros días hay quien afirma nostálgicamente que debemos regresar al Estado de Bienestar, pero como veremos en seguida, es imposible un retorno.

En los años setentas, el Estado de bienestar entró en una crisis que demostraría que su existencia sólo era parte de una etapa del desarrollo del capitalismo. En el funcionamiento de los Estados de Bienestar existió una falla que consistió en que el Estado se obligaba, a través de políticas públicas y un aumento de la burocracia, a garantizar más derechos de los que sus finanzas permitían. Derechos como educación, salud o vivienda implicaban un gasto altísimo que no era financieramente redituable (aunque sí lo fuera socialmente). Además de ello, el Estado tenía que gastar en políticas para evitar externalidades no previstas en las grandes producciones, como la contaminación o la salud de las personas.⁸⁹

De manera concreta: los Estados gastaban más de lo que ingresaban a sus arcas. Ante este panorama, los gobiernos podían aumentar los impuestos para poder costear tales gastos, pero la materia fiscal siempre ha sido un tema muy delicado en las políticas públicas, sobre todo cuando se tiene la percepción de que hay altos niveles de corrupción en el uso de los recursos

⁸⁸ Cfr. *Ibíd*em, p. 75.

⁸⁹ Cfr. Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado Absoluto... op. cit.*, p. 82.

públicos.⁹⁰ La corrupción es, hasta nuestros días, un lastre terrible del que no hemos podido liberarnos. Por mucho que se desee un Estado que tenga la capacidad financiera para garantizar los derechos humanos, no hay legitimación de las autoridades para hacerse de recursos a través de altos impuestos.⁹¹

Ante los problemas financieros internos que contrajeron, los Estados solicitaron préstamos a órganos internacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional. Pero para ser considerados deudores confiables, se exigió la modificación del manejo de las finanzas públicas para que estas fueran más sanas, sin importar que ello significara una pauperización de las condiciones de vida de las personas y que, materialmente, no se garantizara por el Estado el derecho a la vivienda, a la salud, a la educación, etc. En vez de ello, se apostó a que estos derechos debían ser garantizados por empresas particulares porque, supuestamente, son más eficientes que el Estado para aprovechar los recursos que tienen a su alcance; no obstante, hay que recordar que la lógica de la eficiencia mercantil se contrapone muchas veces a las exigencias sociales. El Estado neoliberal surgió sometido a la lógica mercantil para la satisfacción de las necesidades de la sociedad.

Como es posible observar en este punto, el Estado neoliberal no surge por un plan malévolo de cierta élite que desea ver a grupos de personas en miseria. Su origen obedece a las condiciones materiales del desarrollo del capitalismo. Las políticas públicas que adoptan los Estados están condicionadas por el sistema económico que les da razón de ser, pues su riqueza se obtiene siguiendo la misma lógica del mercado. El Estado es una empresa más que, al igual que cualquier otra, no puede substraerse a las exigencias del sistema económico.

⁹⁰ Esto puede explicar por qué en los países nórdicos sí están consagradas políticas del Estado de Bienestar. Son países en los que se garantizan derechos debido a que tienen muy bajos índices de corrupción y, a su vez, tasas de impuestos muy elevadas. Por ejemplo, la tasa marginal máxima aplicable a los ingresos de las personas es de 69.8% en Dinamarca, 60.8% en Noruega y 73.6% en Suecia. Como comparación, en Estados Unidos la tasa máxima es de 43.3%, y en México de 35%. En Gómez Lovera, Marco Antonio, “¿Por qué los países escandinavos pueden cobrar impuestos tan altos?”, noticia del 24 de noviembre de 2014, obtenido de <https://www.dineroenimagen.com/2014-11-24/46814> consultado el día 14 de abril de 2019.

⁹¹ Por poner sólo un caso paradigmático, Javier Duarte, exgobernador del estado de Veracruz, desvió al menos mil 670 millones de pesos del erario de ese estado. A pesar de ello, fue sentenciado a 9 años de prisión y a una multa de 58 mil 890 pesos, gracias a los beneficios que obtuvo por declararse culpable. En un contexto así, es natural que las personas no confíen en el uso que se hace de sus impuestos y, por ello, decidan que lo mejor es pagar la menor cantidad de impuestos posible. David Saúl Vela, “Javier Duarte es sentenciado a nueve años en prisión”. Noticia del día 26 de septiembre de 2018, obtenido del sitio <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/javier-duarte-es-sentenciado-a-nueve-anos-en-prision>, consultado el día 05 de enero de 2019

La globalización, impulsada por el desarrollo de la tecnología, permitió ampliar los mercados potenciales a nivel mundial. La idea de progreso económico se materializó en que los Estados y las empresas privadas deben producir más y distribuirlo a quienes puedan pagarlo.⁹² Para facilitar el intercambio de productos a nivel mundial, siguen apareciendo acuerdos de libre comercio entre los países que eliminan las restricciones de la circulación de las mercancías.

A diferencia del liberalismo del siglo XVIII, en el neoliberalismo se plantean restricciones a la producción y al intercambio desmedido de productos. Las restricciones tienen que ver con el surgimiento de los derechos humanos de tercera generación —aquellos exigibles entre los Estados— los cuáles, por cierto, tampoco son muy efectivos.⁹³

Entre los derechos humanos de tercera generación tenemos el de un medio ambiente sano, el cual *no puede ser garantizado bajo el sistema de producción capitalista*, pues existe una contradicción del sistema económico que necesita un crecimiento *ad infinitum* de las riquezas (nunca observaremos a una empresa como *Coca Cola* decir “hemos ganado suficiente dinero, deberíamos dejar de producir y descansar”) mientras que los recursos naturales que requiere para producir son finitos.

Las nuevas exigencias del orden económico global han llevado a la creación de organismos internacionales que están por encima de la voluntad de los Estados (y, claro está, de la gente que vive en esos Estados). Entre estos organismos encontramos al ya mencionado Fondo Monetario Internacional, al Banco Mundial, y a la Organización Mundial del Comercio. En consecuencia, el Derecho y las políticas públicas de los Estados responden cada vez más a exigencias externas, olvidando con ello las de su propia sociedad. El Derecho en el neoliberalismo no responde a las demandas sociales porque “las principales decisiones que

⁹² Cfr. Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado Absoluto... op. cit.*, p. 167.

⁹³ El calentamiento global es un fenómeno al que no podemos hacerle frente si seguimos bajo la lógica de producción capitalista. “Las emisiones de carbono volvieron a crecer el año pasado [2017] después de una meseta de tres años debido a que las emisiones de combustibles fósiles alcanzaron un máximo histórico. Las emisiones se han cuadruplicado desde 1960, y en todo el mundo los últimos cuatro años han sido los cuatro más cálidos registrados, según un informe internacional publicado en agosto [de 2018]. ‘Veo tan poca evidencia de que se pueda alcanzar el 1.5 y creo que el impacto principal de un enfoque en el 1.5 será desmoralizar a las personas’, dijo Andrew Dessler, científico del clima en la Universidad de Texas A&M, en un correo electrónico. Con el presidente Donald Trump, Estados Unidos, el mayor emisor de gases de efecto invernadero per cápita del mundo, está destruyendo todas las políticas importantes para reducir su huella de carbono (...)”. En Alexander C. Kaufman, Chris D'Angelo, 08 de noviembre de 2018, “Nuevo informe de la ONU debilita la esperanza de evitar un calentamiento global catastrófico”, obtenido del sitio https://www.huffingtonpost.com.mx/2018/10/07/nuevo-informe-de-la-onu-debilita-la-esperanza-de-evitar-un-calentamiento-global-catastrofico_a_23553784/, consultada el día 14 de marzo de 2019.

afectan a las sociedades nacionales no se adoptan por los representantes electos de cada nación, sino en sedes extra nacionales.”⁹⁴

En el periodo de globalización, el sistema internacional de derechos humanos aparece en red, rompe con las clásicas jerarquías legales existentes y con las prácticas soberanas de los Estados. El principio *pro personae*, adoptado en México a partir de la reforma de 2011, es el instrumento más útil para dinamizar todo el sistema jurídico nacional y que con ello pueda adaptarse de mejor manera a las exigencias del concierto internacional contenidas en los tratados internacionales.

Los organismos como el Fondo Monetario Internacional, el Banco mundial, o la Organización Mundial del Comercio de manera reiterada están condicionando las políticas de los países para acceder a préstamos económicos que les permitan su desarrollo. Utilizan la presión política para que las regulaciones de los Estados se adapten a las legislaciones internacionales que estos organismos proponen. Así, por ejemplo, las reformas estructurales en México, como la laboral o la energética, fueron adoptadas por la presión de organismos supranacionales, entre los que encontramos a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE).⁹⁵

Un contexto poco esperanzador

El desarrollo del capitalismo conlleva la desaparición del Estado de bienestar. Para seguirse sosteniendo, el mercado demanda un uso cada vez más eficiente de los recursos, lo cual es incompatible con las políticas sociales que le daban razón de ser al Estado de bienestar. Garantizar estatalmente el disfrute de los derechos humanos de segunda y tercera generación implica un uso ineficiente de los recursos disponibles. Por ello, el principio de progresividad de los derechos humanos se mantiene sólo en la dimensión de las creencias sociales, pues los medios institucionales están orientados por las exigencias económicas. Los únicos derechos compatibles con el actual desarrollo del sistema de capitalista son los de primera generación. Como resultado, la razón de ser de las instituciones vuelve a ser el fomento de la competencia “sana” entre los individuos de una sociedad.

⁹⁴ Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado Absoluto... op. cit.*, pp. 174- 175.

⁹⁵ Cfr. Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado Absoluto... op. cit.*, contenido en la cita número 364, p. 186.

Los derechos humanos, en su mayoría, son producto de exigencias violentas. No obstante, algo que caracteriza a las creencias de una sociedad democrática liberal es que el reclamo de los derechos se restringe a los medios institucionales. Aquí hay una contradicción: por un lado, se exige que las personas demanden la garantía de derechos por medios institucionales legítimos; por otro, los medios institucionales no son efectivos para garantizar tales derechos, pues, como dijimos, están motivados por un sistema económico que demanda la eficiencia del gasto público.

En nuestra Constitución y en los Tratados Internacionales en los que México es parte se encuentran codificados una muy amplia cantidad de derechos. Pero esos derechos, por muy variopintos que sean, no exigen algo que atente radicalmente contra las condiciones del funcionamiento del capitalismo.⁹⁶ Los Derechos humanos son únicamente buenas intenciones que orientan nuestras creencias sobre cómo debe ser una sociedad, pero en la práctica, bajo nuestras condiciones materiales concretas, no se pueden garantizar ni los más básicos.⁹⁷

Ahora bien, señalamos que el capitalismo es un sistema económico que da lugar a creencias hiperindividualistas. Si seguimos este postulado, encontramos una contradicción entre un sistema que incentiva tanto la existencia del hiperindividualismo como de derechos humanos que buscan incluir en la sociedad a grupos vulnerables y/o minoritarios. De ahí se sigue que *hay una incompatibilidad estructural entre la creencia de que los individuos deben competir para utilizar los medios institucionales de la mejor manera posible y, a la vez, la creencia de que se debe hacer algo para acabar con el sufrimiento de quienes han sido históricamente vulnerados por el sistema social.*

⁹⁶ Entre los derechos humanos consagrados en nuestra constitución nacional, en su artículo dos se encuentra el de derecho a libre determinación de los pueblos indígenas. Cuando un pueblo indígena manifiesta una concepción cultural que atente contra las condiciones del funcionamiento del capitalismo, se le considera políticamente como un pueblo hostil. Como ejemplo, podemos voltear a ver lo sucedido en torno al Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

⁹⁷ Si consideramos el derecho a la vida, según la organización “Semáforo Delictivo”, tan sólo de enero a septiembre de 2018 se había registrado un total de 2542 homicidios en nuestro país, mientras que en ese mismo periodo del año anterior se habían registrado 2148 homicidios, lo que significa un aumento del 18% de homicidios (tomando únicamente en cuenta los homicidios registrados). Obtenido del sitio <http://semaforo.com.mx/Semaforo/Incidencia>, consultada el día 1 de noviembre de 2018.

D. El reconocimiento del Otro bajo los derechos humanos

Hasta este momento, se han hecho varias referencias en torno a la relación que existe entre el Otro y el Yo. No obstante, no nos hemos detenido a profundizar en cómo es la interacción entre estos sujetos en nuestra sociedad y qué tiene que ver eso con la existencia de una cultura de violación de los derechos humanos.

Para estudiar las relaciones entre el Otro y el Yo, nos apoyaremos en las reflexiones de Emmanuel Lévinas, quien fue un pensador sobreviviente del holocausto judío. Su análisis nos es muy útil, pues se atreve a pensar a los derechos humanos desde una base distinta a la convencional como la que hemos esbozado hasta este momento.

Lévinas parte de que los derechos humanos son derechos *a priori* a todo orden social, independientes del mérito que puedan realizar las personas para ganarlos. Hasta aquí, no difiere mucho de las creencias estándar que niegan el carácter histórico de los derechos humanos. La originalidad de Lévinas consiste en que los fundamenta en la absoluta *illeidad* de cada persona.⁹⁸ El concepto levinasiano de *illeidad* debe diferenciarse del de alteridad, para no caer en equívocos. El concepto de alteridad se refiere sólo a la observación de una subjetividad que se para frente a otra. La *illeidad*, en cambio, es la aparición del Otro como totalidad radicalmente única y extraña, y que por ello no puede ser reducida a simples conceptos.⁹⁹

Como consecuencia de la visión del Otro como *illeidad*, el fundamento de la dignidad no se da porque cada persona comparta algo con las demás por el sólo hecho de pertenecer al género humano, como lo asume la doctrina estándar de derechos humanos. Proviene de que cada persona posee absoluta singularidad dentro del género humano. El hecho de ser radicalmente diferentes e irreductibles es lo que nos hace dignos, pues la diferencia es la característica humana por excelencia. Si la plenitud del género se encuentra en cada persona, entonces no podemos excluir a alguien de la sociedad por el sólo hecho de no adaptarse a determinados parámetros construidos de forma contextual, ya que ello atentaría de manera necesaria contra su dignidad.¹⁰⁰

⁹⁸ Lévinas, Emmanuel, *Fuera del Sujeto* (trad. de Roberto Ranz Torrejon y Cristina Jarillor Rodal), Madrid, Caparrós Editores, 2002, p. 132.

⁹⁹ Pérez, Antonio, "Derechos humanos como derechos del Otro en Lévinas" en *Cuadernos de filosofía*, vol. 31, núm. 103, 2010, pp. 107-114, p. 110.

¹⁰⁰ Ídem.

Lo que nos hace humanos aparece en lo absolutamente desemejante. Es una propiedad inaprensible, pues apenas estamos encerrándola en un concepto, aparece un acto imprevisible que viene a romper todo nuestro esfuerzo por catalogarla dentro de un esquema (por eso, para referirnos al modo de ser de una persona, preferimos el término sistema de creencias, que concibe de mejor manera la imprevisibilidad de lo humano). En consecuencia, si se quiere respetar la dignidad humana, entonces los derechos humanos se deben fundar en la total inconmensurabilidad de lo humano.¹⁰¹

Para nosotros es bastante iluminadora esta visión de los derechos humanos debido a que los fundamenta en una creencia distinta a las incentivadas por las exigencias económicas del sistema de producción capitalista. Una sociedad en la que se fundamentan los derechos humanos a partir de la diferencia (a partir del Otro) y no de la igualdad formal (a partir del Yo) puede estrechar los lazos entre sus miembros de mejor manera y así reducir las formas de violencia que tienen lugar en nuestros días.

Como hemos dicho, los derechos humanos bajo la visión de la illeidad manifiestan la diferencia total de una persona a partir de su pertenencia al género humano. En cambio, los derechos humanos en la visión dominante actual, sólo reconocen al Otro en la medida en que es, en algún punto, semejante al Yo¹⁰² (como es el caso de que el Otro posea un sistema económico compatible con el nuestro, que tengan características físicas similares, que hable nuestro mismo idioma, que tenga la misma religión, etc.) y cuando no es así, ese Otro se convierte en un *enemigo* al que se justifica violentar de diversas maneras, por ejemplo, discriminándolo.

En cada imposición del Yo se atenta contra la dignidad del Otro porque reduce su absoluta diferencia a una versión degradada del Yo (en este contexto, el Otro será digno cuando se esfuerce en asemejarse al Yo, por ejemplo en una sociedad racista como la nuestra, el indígena comienza a ser digno cuando oculta sus rasgos físicos que lo diferencian del ideal de belleza dominante). Este es, a nuestro parecer, una de las causas principales de por qué no se respetan los derechos humanos en una sociedad tan plural como la nuestra.

Para no degradar al Otro a una versión reducida del Yo, la noción de libertad individual tiene que ser modificada sustancialmente. Ya no basta con entenderla como la posibilidad de realizar cualquier cosa siempre y cuando no afecte a otra persona (principio del liberalismo clásico). Más bien se trata de entender que *todos* nuestros actos, en menor o mayor medida,

¹⁰¹ Lévinas, Emmanuel, *Fuera del Sujeto... op. cit.*, p. 132.

¹⁰² Pérez, Antonio, "Derechos humanos como derechos del Otro en Lévinas" ... *op. cit.*, p. 111.

tienen un impacto en la totalidad del mundo. La libertad se consagra materialmente cuando las personas actúan para garantizar que el Otro se presente tal cual es y no como una versión reducida del Yo. Éste es un modelo de sociedad opuesto al que vivimos hoy en día, pues en este modelo de respeto a la illeidad el sistema de creencias le da primacía al Otro sobre el Yo.

El Otro, en consecuencia, es alguien que siempre está poniendo en cuestión la libertad del Yo. En cada sociedad hay un conflicto entre múltiples libertades. Sin embargo, cuando se tiene la creencia de que la lucha no es un terreno de imposiciones de voluntad, sino un esfuerzo para encontrar los medios por los cuales el Otro no sea reducido a un instrumento para satisfacer nuestros deseos, se consagra la dignidad humana. En una sociedad así, los esfuerzos y los conflictos de las personas ya no tendrían que ver con el alcance de su libertad sin afectar la del Otro, sino en hasta dónde alcanza su libertad cuando considera al Otro como un destinatario necesario de las consecuencias de sus actos.¹⁰³

Para lograr que los derechos humanos se fundamenten en la noción de la illeidad, debemos modificar las condiciones materiales de existencia que influyen en nuestras creencias frente al mundo, sin olvidar que éstas últimas influyen, a su vez, sobre aquellas. Una creencia fundamental que hay que alterar es modelo de competencias en el que el cada Yo busca imponerse sobre el Otro.

Para alterar las creencias que orientan nuestra vida, podemos acudir, por lo menos, a la vía armada o a la vía institucional, las cuales son inútiles para transformar una sociedad si no cuestionan radicalmente las condiciones materiales presentes. Desde nuestro enfoque, debido a otras creencias presentes en nuestra época que analizaremos más adelante —como *el pánico de la renuncia ética de sí mismo*—, las personas ya no están dispuestas a arriesgar su vida para alcanzar un objetivo lejano, y por ello, la vía que consideramos más *realista* para cambiar las creencias es la institucional a partir de *acciones totalizantes*.¹⁰⁴ Pero ahora rogamos al lector nos tenga paciencia, pues debemos detenernos a buscar el origen de las creencias que le otorgan primacía al Yo sobre el Otro.

¹⁰³ Lévinas, Emmanuel, *Fuera del Sujeto... op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁴ Sobre este punto, ver el capítulo “La obra de arte como pedagogía de la resistencia a la lógica de la modernidad capitalista”, el cual concierne a toda la parte propositiva de este trabajo.

E. La enajenación en el trabajo

El concepto de *enajenación* contenido en los *Manuscritos de economía y filosofía* escrito por Karl Marx¹⁰⁵ nos es de mucho provecho para el estudio de las creencias de nuestra sociedad, pues describe la situación laboral cotidiana a la que tienen que someterse las personas para reproducir su propia vida, y es plausible pensar que esa condición se puede extender a otras formas de interacción social. A pesar del tiempo que ha pasado desde que Marx escribió este texto, sigue teniendo vigencia, ya que el sistema económico que condiciona las relaciones laborales es, en esencia, el mismo.

La enajenación, como su nombre lo sugiere, es un proceso en el que el ser humano se vuelve ajeno a algo. Según los manuscritos de Marx, la enajenación es producto de la forma de producción económica que provoca que cualquier trabajador conciba a su trabajo como algo extraño y opuesto a él, lo cual se extiende a otros ámbitos de la interacción humana. Según Marx, la enajenación se puede dar en cuatro principales aspectos: 1) enajenación del producto del trabajo, 2) enajenación del proceso del trabajo, 3) enajenación de la vida genérica y 4) enajenación del hombre respecto del hombre. Veamos qué implica cada uno de ellos.

1) La enajenación del producto del trabajo. Marx señala que en este ámbito de la enajenación, el producto del trabajo se ve como algo extraño y que se le opone al trabajador. Esta extrañeza y oposición se da porque, constitutivamente, el ser humano es un ser activo, es decir, un ser que en su trabajo utiliza su subjetividad para actuar y transformar a la naturaleza (cabe aclarar que por naturaleza entendemos, junto con Marx, todo el mundo exterior sensible). La dura contradicción consiste en que lo que era la actividad constitutiva del ser humano se pone en su contra, ahora sufre su trabajo en lugar de sentir realizada su subjetividad en él. El producto de su trabajo no le pertenece a él, sino al capitalista o patrón (o el dueño de los medios de producción).

2) Enajenación del proceso de trabajo. Hace falta sólo voltear a nuestro alrededor para notar que en nuestra propia cotidianeidad el proceso de trabajo, en la mayoría de ocasiones, se sufre. El ser humano, al ser un ser activo, debería afirmar su propia esencia en su trabajo, sentirlo como una extensión suya. Se debería ver a sí mismo en su obra como cuando un carpintero (al que no se le arrebatara su producto del trabajo) logra crear una pieza que nos muestra la libertad de su ingenio. Sin embargo, en la producción capitalista, es muy difícil que

¹⁰⁵ Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (trad. Francisco Rubio Llorente), Madrid, Alianza editorial, 1980.

el trabajador logre eso, pues sabe que lo que está produciendo, debe hacerlo siguiendo determinados estándares, y al final va a escapar de él. Un trabajador puede ensamblar mil automóviles con mucha pericia, pero eso no quiere decir que alguno de ellos le pertenecerá.

El trabajador padece su trabajo, tan es así que no se siente él mismo cuando lo está realizando, sino sólo cuando descansa, por eso el tiempo libre es tan codiciado en nuestros días. Como resultado, el trabajador ya no se afirma a sí mismo trabajando, “el trabajador solo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí”¹⁰⁶ y como señala Marx “esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración.”¹⁰⁷ Actualmente, parece ser que se han perfeccionado formas cada vez más sofisticadas del proceso de producción, a tal punto que el mismo trabajador, muchas veces, no se siente como un ser explotado, toma como natural que su tiempo de trabajo sea sufrimiento, e incluso se aterra ante la posibilidad de ser despedido.

Al proceso y al producto de nuestro trabajo lo dotamos de sentido. No sólo realizamos actividades sin más, ellas están atravesadas por creencias específicas que utilizamos para calificarlas. Tenemos necesidades como todo ser vivo, la diferencia respecto a otros seres es que nosotros las dotamos de sentido, es decir, no sólo comemos, dormimos y nos reproducimos, sino que todas esas actividades están atravesadas por nuestra subjetividad; somos seres eróticos, demandamos cierto sabor en la comida, catalogamos acciones como buenas o malas, etc. Lo mismo acontece en el trabajo: no sólo queremos trabajar para transformar la naturaleza siguiendo exigencias utilitarias —como sucede en el sistema capitalista—, buscamos expresar nuestra subjetividad en él, ponerle nuestro “toque propio”. En nuestros términos, buscamos que nuestras creencias se materialicen en nuestro trabajo.

3) Enajenación de la vida genérica. El ser humano es un ser genérico porque se relaciona consigo mismo asumiéndose como un ser universal. A diferencia de los animales, el ser humano puede actuar pensando en el beneficio del género humano en abstracto. Además, tiene la capacidad de transformar la naturaleza y en ese proceso crear realidad, es decir, es un ser *onto-creador*. Prácticamente puede transformar todo su entorno en una extensión suya para colmar su actividad vital, por eso Marx también llama a la naturaleza el *cuerpo inorgánico del hombre*. Es evidente que transformar al mundo no es algo que se da de forma automática, pues este muestra resistencias. En virtud de ellas surge la técnica, que es la capacidad del

¹⁰⁶ Cfr. *Ibíd*em, p. 109.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibíd*em, p. 110.

ingenio humano para transformar el mundo. El ser humano puede ser consciente de su actividad vital y sus alcances hacia el mundo, hacia el Otro.

El problema en el capitalismo es que en el trabajo enajenado hay una deformación del ser humano como un ser genérico. El trabajo enajenado hace que el género humano se presente como algo extraño para el trabajador, pues ya no observa y planea su trabajo en relación con su impacto hacia la humanidad, sino que es sólo un medio para su propia subsistencia. El ser humano es consciente de su actividad vital, pero como está enajenado de ella, la vuelve únicamente un medio para su existencia; en consecuencia, transforma su vida genérica en un simple medio para sí y no para el Otro. Marx lo resume al señalar que “las facultades espirituales genéricas se vuelven algo ajeno al hombre, están separadas, son sólo medio para su existencia, pero ya no son su propio género”.¹⁰⁸

Si aceptamos que el ser humano está separado de su propio género y que la naturaleza — que es todo el mundo externo y, por lo tanto, contiene a otros seres humanos— le es ajena, entonces se vuelve un ser socialmente atomizado donde prima el Yo sobre el Otro. Deja de ser, como sostendría antaño el viejo Aristóteles, un animal político. En un contexto así es imposible lograr que los actos de las personas respeten la existencia del Otro. La naturaleza, y con ella los otros seres humanos (y seres vivos), se vuelven únicamente medios para el sostenimiento de nuestra existencia física. La enajenación respecto al género humano abre el espacio a la forma de pensamiento del individualismo exacerbado.

Por otro lado, cada vez es más difícil entender a la naturaleza como un cuerpo inorgánico, ya que se presenta de forma más y más compleja. Por ejemplo, tuvieron que haber pasado muchos procesos de transformación de la naturaleza para que el lector pueda estar consultando este documento. No vemos todo el proceso social que se encuentra detrás de la elaboración de la mercancía más próxima que tenemos a la mano —proceso que, como hemos dicho, ya es enajenado—. El contacto con la naturaleza —con nuestro cuerpo inorgánico— no es de manera directa como sí lo sería en la actividad de un animal. Existe una mediación y no podemos prescindir de ella. Considero que lo mejor que podemos hacer para enfrentarnos a la enajenación respecto a la naturaleza es buscar formas de intervenir efectivamente en ella sin concebirla como un instrumento.

4) Enajenación de hombre respecto al hombre. Que el ser humano se enajene respecto de otros es consecuencia inmediata de la enajenación de la vida genérica. Hemos dicho que la

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 113.

naturaleza es entendida como la totalidad del mundo exterior y que el mundo exterior incluye a otros seres humanos, por eso es que si estamos enajenados respecto de la naturaleza, lo estamos también de otras personas y de sus productos del trabajo. Las otras personas, dentro del esquema capitalista, son competidores o, en el mejor de los casos, medios que cuidamos porque sirven para nuestros fines. Si el Otro es un competidor, su sola existencia pone en riesgo la nuestra. Deshacernos de él sería únicamente un acto defensivo. Esto se puede ver cuando Marx señala que:

Una consecuencia Inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.¹⁰⁹

Cuando nuestra principal tarea vital se vuelve la conservación de la propia existencia, el mundo entero se convierte en un medio para lograrlo. El liberalismo económico del siglo XVIII consagró esta creencia que sigue presente en nuestra época, supone que al lograr que el individuo tenga garantizados sus bienes básicos para mantener su vida, podrá preocuparse por otras cosas y con ello no tendría por qué dañar a los demás. Sin embargo, el liberalismo clásico no tomó en cuenta que bien puede haber individuos que tengan garantizados sus bienes básicos y aun así su principal preocupación sea eliminar a todo potencial competidor para que no se ponga en peligro su bienestar.

Debemos aclarar que el estado de enajenación es gradual, o sea, hay distintos niveles de enajenación pero nunca es absoluta, pues de serlo, jamás podríamos estrechar lazos con alguien más. La enajenación es un extrañamiento superable, pero ello no se da a partir de mejores salarios o políticas públicas que tiendan a compensar el desequilibrio entre trabajadores y patrones como se defendió en el Estado de bienestar, más bien es necesario una transformación radical en la manera en que se producen riquezas. Ya el mismo Marx señalaba que mejores salarios no reconquistan la dignidad humana, “no serían, por tanto, más que una mejor remuneración de los esclavos”.¹¹⁰

¹⁰⁹ Ídem.

¹¹⁰ Ibídem p.117.

Una posible solución al problema de la enajenación debe tomar en cuenta que si no se transforman las condiciones materiales concretas de las personas, estas no podrán modificar sus creencias que los orientan y viceversa. Aun con las terribles consecuencias que trae consigo la enajenación, seguimos teniendo la capacidad —aunque limitada— de respetar la originalidad del Otro y es en ese espacio donde podemos encontrar una oportunidad de cambio.

La modificación del sistema de creencias para consagrar el respeto a la illeidad del Otro debe enfrentarse a la tendencia del desarrollo industrial capitalista, pues este va ligado a la exigencia infinita de mayor eficiencia que conlleva la pauperización de las condiciones laborales de los trabajadores, como vimos con la explicación del surgimiento del Estado neoliberal. Para Marx, “el obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce”.¹¹¹ La pregunta necesaria que se viene a nuestra mente es saber si hay una forma de desarrollo industrial viable que no conlleve la enajenación del trabajador, lo cual, ciertamente, da lugar a una amplia cantidad de respuestas encontradas.

Es cierto que se podría sostener que el trabajo en la producción capitalista ha creado maravillas. No obstante, si analizamos detenidamente observaremos que esas creaciones maravillosas se dieron con base en muchas privaciones para el trabajador, pues se le demandó mayor esfuerzo y se le explotó de manera más eficiente. Aquí vemos que se pueden producir muchas riquezas a partir de un sistema económico capitalista, pero recordemos que alta producción no es igual a justa distribución de las riquezas. La razón de ser del capitalismo es la acumulación —y no la distribución con criterios equitativos— del capital.

Si el Estado no busca formas de operar al margen de las exigencias económicas, no se podrá superar la tensión provocada entre el desarrollo industrial y la pauperización de las condiciones del trabajador. El Estado (y el Derecho) no puede estar jamás por encima de los intereses de los propietarios privados. Y no puede estarlo porque los funcionarios del Estado son personas cuyas creencias están atravesadas por la misma existencia material concreta de la sociedad. Es difícil sostener que su sistema de creencias cambiaría sólo por volverse funcionarios públicos. No hay que olvidar que los funcionarios del Estado son seres humanos como cualquier otro miembro de la sociedad. Es difícil vislumbrar una manera en que los servidores

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 105.

públicos cambien sus creencias fundamentales enajenadas si no cambian las de la sociedad a la que pertenecen.

Marx señala que “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas.”¹¹² Los procesos económicos buscan hacerse extensivos a otras áreas de la vida del ser humano. Otras áreas que componen su vida como el ocio, la salud, la amistad, el amor, la sexualidad, etc., son reducidas a procesos económicos, es decir, son subsumidos a una racionalidad económica. Pensemos, sólo por poner un caso, en el fútbol, el cual surgió como una actividad lúdica para las personas y se convirtió en un gran negocio a nivel mundial.

Como conclusión de este pequeño apartado, la enajenación es una condición que se encuentra presente en nuestro sistema de creencias. Se origina en las condiciones bajo las cuales se desarrollan las relaciones laborales y se extiende a otras áreas de la interacción humana. Entre sus consecuencias se encuentra la primacía que tiene el Yo sobre el Otro, lo cual da lugar a una sociedad en la que no se respetan los derechos humanos. Los miembros de una sociedad enajenada se observan entre sí como competidores que deben ser eliminados, y ello es contradictorio con nuestra idea del respeto de la illeidad del Otro.

F. El punto de vista racionalizador del capitalismo

Hasta ahora nos hemos estado refiriendo a este sistema en forma genérica, pero es tiempo de puntualizarlo mucho más para ver cómo influye en la conformación de nuestro sistema de creencias. El texto *La ética y protestante y el espíritu del capitalismo*,¹¹³ escrito por Max Weber, nos ofrece un interesante examen de las características propias del capitalismo que podemos utilizar para nuestro estudio.

El trabajo de Weber se concentra principalmente en analizar cuál es la *racionalidad* que orienta el desarrollo y el funcionamiento del capitalismo. En efecto, si se afirma que hay una racionalidad exclusiva del capitalismo, se está asumiendo que existen diversos tipos de racionalidad presentes en nuestra sociedad; por lo tanto, es posible afirmar que lo que es

¹¹² Ídem.

¹¹³ Weber, Max, *Weber la ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad. Luis Legaz Lacambra), Ediciones península, Barcelona, 1969.

racional desde un punto de vista, puede ser irracional desde otro. Esta *racionalidad relativa* es descrita por Weber de la siguiente forma:

Se ha señalado como motivo fundamental de la moderna economía el «racionalismo económico» (...) Ello es exacto a condición de entender por racionalismo un crecimiento tal de la productividad del trabajo que hizo a este romper los estrechos límites «orgánicos» naturalmente dados en la persona humana en que se hallaba encerrado, quedando sometido todo el proceso de la producción a puntos de vista científicos. Este proceso de racionalización en la esfera de la técnica y la economía influye también, indudablemente, sobre el «ideal de vida» de la moderna sociedad burguesa.¹¹⁴

El racionalismo económico que describe Weber implica que una racionalidad —la del capitalismo— acusa a las demás de irracionales por considerar que sus presupuestos no coinciden con los suyos. Esta racionalidad es estrictamente instrumental, busca realizar el más preciso cálculo para lograr la máxima eficiencia en el uso de los recursos. La racionalidad instrumental califica de absurdas a muchas de nuestras creencias y busca desterrarlas del ámbito político por considerarlas ineficientes.

De acuerdo con Weber, el racionalismo, en sentido general, no evoluciona progresivamente en todas las esferas, sino que “es posible ‘racionalizar’ la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones”.¹¹⁵ Con ello, se pone de manifiesto que la idea de progreso también puede ser relativizada si preguntamos hacia qué dirección estamos progresando. La racionalidad capitalista condiciona el arte, la ciencia, la economía, las relaciones sociales y las estructuras jurídicas, produciendo así una “aparatación” general del ser humano.¹¹⁶ Ante ello, se puede oponer una sociedad con creencias más abiertas sobre nuevas formas de estar en el mundo donde aquello que es racional variará dependiendo de las circunstancias concretas.

En la *Ética protestante*, Weber señala que la racionalidad económica capitalista, a grandes rasgos, tiene dentro de sí los siguientes presupuestos: constante sistematización, pragmatismo, fundamentación racional matemática, demostración y experimentación, formación de especialistas, y estrechos moldes para el funcionamiento del mismo sistema. Además, la racionalidad económica capitalista tiene como una de sus características la

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 78.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 80.

¹¹⁶ Lowith, Karl, *Max Weber y Karl Marx* (trad. Cecilia Abdo Ferez), Barcelona, Gedisa, 2007, P. 57.

pretensión de racionalizar bajo sus estándares todas las demás dimensiones de nuestras creencias.

Los derechos humanos no son ajenos a tal racionalización. Como vimos, muchos de ellos sirven para lograr los presupuestos racionales de la economía capitalista. El derecho, como otros tantos medios institucionales, sirve en numerosas ocasiones como una herramienta normalizadora que busca eliminar la contingencia del mundo para otorgar resultados económicos previsibles. Desde el punto de vista de la racionalidad instrumental capitalista, es irracional lo imprevisible.

La desconfianza en lo desordenado y en lo contingente nos lleva a temer por la lucha de ideales que trastocan las creencias sociales presentes, por muy injustas que nos parezcan. Este temor nos sume en un fuerte conformismo frente a nuestras condiciones materiales: se le teme a lo desconocido y, en general, a la aventura; ser un “adulto responsable” muchas veces es ser una persona que le teme a cualquier acto que trastoque el orden de su vida, por muy deprimente que sea.

Un ser humano cuya actividad no cuestiona el orden de las cosas es fácilmente enajenado del producto de su trabajo, y por ello, un elemento perfecto para el funcionamiento de la economía capitalista. Desde un enfoque existencial, el orden es un intento débil por darle forma a un universo caótico; el caos es parte de nuestra vida y negarlo sólo nos hace más débiles para enfrentar las contingencias (inevitables) del mundo.

Según Weber, el capitalismo no se caracteriza por la tendencia a enriquecerse monetariamente en el mayor grado posible. De hecho, esta tendencia es algo que ha acontecido a lo largo de la historia, pues siempre ha habido personas que quieren enriquecerse excesivamente. La característica fundamental del capitalismo es que *racionaliza la tendencia aventurera a enriquecerse*.¹¹⁷ El capitalismo integra los esfuerzos para enriquecerse y la competencia brutal dentro de un marco jurídico bien delimitado. Por ello, como referimos, podemos entender que los derechos humanos de primera generación —cuya principal razón de ser es la certeza jurídica— son coherentes con el desarrollo del capitalismo que demanda previsibilidad.

Dentro de la propia racionalidad económica capitalista hay algo irracional: la economía capitalista, al querer racionalizar todas las dimensiones de nuestra existencia, extirpa el

¹¹⁷ Cfr. Weber, Max, *Weber la ética protestante y el espíritu del capitalismo...*, op. cit., p. 9.

elemento contingente humano —su illeidad diríamos en términos levinasianos—, por ello termina volviéndose cada vez más autónoma hasta alejarse de las necesidades de quienes le dan origen,¹¹⁸ sólo así puede guiarse por su propio modelo de eficacia comercial.¹¹⁹

En las economías pre-capitalistas, la actividad del empresario aventurero era tenida por irracional, es decir, el carácter especulativo de sus actos era considerado fuera de la expectativa de lo racional según esos sistemas económicos. En cambio, en el capitalismo esos mismos actos de especulación son racionalizados. Tal racionalización, a su vez, es compatible con la idea de libertad defendida por los liberales clásicos, es necesario ser libre para especular.

Por otro lado, la racionalización de la empresa aventurera también implica disminuir, por lo menos jurídicamente, los riesgos que requiere crear una empresa. Dentro de las reglas jurídicas que promueven la competencia entre los individuos encontramos, por ejemplo, la separación entre economía doméstica e industria, es decir, la separación entre patrimonio industrial y patrimonio personal;¹²⁰ para corroborar este supuesto en México, no hace falta más que echar un vistazo a las Sociedades Anónimas de Capital Variable, donde los socios sólo responden patrimonialmente hasta por el monto de sus aportaciones, quedando a salvo su patrimonio personal.¹²¹

Como parte del control ejercido por el sistema capitalista sobre la empresa aventurera, se busca realizar cálculos exactos que otorguen la mayor previsibilidad posible. Con esto se puede explicar, entre otras cosas, la creencia en que las ciencias exactas tienen mayor importancia sobre las ciencias sociales, pues las primeras otorgan mayor confiabilidad en sus resultados que las segundas. Tal es la estima por las ciencias exactas, que se busca que sus parámetros sean los únicos aceptables para explicar fenómenos humanos como la ética, la cultura, la religión o el derecho. Una vez más, vemos que la estructura social condiciona nuestras creencias sobre el mundo.

¹¹⁸ Mayor producción no significa garantizar las necesidades básicas de las personas. Según datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (Fao por sus siglas en inglés) “se estima que un tercio de todos los alimentos producidos a nivel mundial se pierden o se desperdician. (...) La pérdida y el desperdicio de alimentos representan un mal uso de la mano de obra, el agua, la energía, la tierra y otros recursos naturales que se utilizaron para producirlos”. “Pérdida y desperdicio de alimentos”, en <http://www.fao.org/food-loss-and-food-waste/es/>, consultado el día 06 de marzo de 2019.

¹¹⁹ Cfr. Lowith, Karl, *Max Weber y Karl Marx... op. cit.*, p. 65.

¹²⁰ Cfr. Weber, Max, *Weber la ética protestante y el espíritu del capitalismo...*, *op. cit.*, p. 13.

¹²¹ El artículo 87 de la Ley General de Sociedades Mercantiles señala que una “sociedad anónima es la que existe bajo una denominación y se compone exclusivamente de socios cuya obligación se limita al pago de sus acciones”.

El proceso técnico de resultados exactos se materializa en las ciencias sociales orientadas por un método positivista. De hecho, el surgimiento del positivismo responde a la demanda capitalista del proceso de previsibilidad; a partir de este momento, el principal objetivo del Derecho fue la búsqueda de la justicia, pero equiparada a certeza jurídica para así poder llevar a cabo, de forma más segura, las operaciones de mercado. Los derechos humanos de primera generación son herramientas técnicas con resultados previsibles, necesarios para regular al capitalismo aventurero.¹²²

La necesidad de previsibilidad jurídica de las relaciones económicas abrió el mundo a los juristas para buscar una apropiación legal de la justicia y de la administración pública.¹²³ Por supuesto, hay varios grupos que se oponen a concebir la justicia como certeza jurídica, como se puede ver en las constantes demandas sociales de grupos que históricamente han sido oprimidos. Incluso de manera intuitiva, en nuestra cotidianeidad buscamos que nuestras relaciones con los demás sean justas, aunque no podamos desprendernos tan fácil de las creencias que orientan nuestra idea de justicia.

Ahora bien, en México no hay certeza jurídica. Ni siquiera desde la racionalidad capitalista estamos operando bien. No se tiene confianza en los resultados de la aplicación de las normas. El derecho mexicano no otorga a la sociedad ningún tipo de estándar real para lograr, por lo menos, una convivencia ordenada. Por ello, en un entorno donde no hay una creencia orientadora sobre qué es lo justo o cómo debemos comportarnos frente a los otros para obtener resultados previsibles, nuestra vida en el mundo se rige por el Yo y sus necesidades más inmediatas, dejando en segundo plano de importancia al Otro.

La racionalización capitalista de la conducta humana ha luchado hasta nuestros días con resistencias internas a la propia constitución del ser humano. Esto sucede porque las decisiones de los sujetos no siempre se toman considerando todas las variables objetivas, de hecho, muchas de nuestras creencias “irracionales” son las que motivan nuestros actos. Por ejemplo, no es nada racional —desde el punto de vista de la racionalidad capitalista— que sigan existiendo creencias en poderes mágicos o supranaturales que nos ayuden a alcanzar el éxito de nuestros negocios;¹²⁴ sin embargo, esas creencias siguen ahí como un contrapeso

¹²² Cfr. Cfr. Weber, Max, *Weber la ética protestante y el espíritu del capitalismo...*, op. cit., p. 16.

¹²³ Cfr. Ibídem, p. 17.

¹²⁴ Por poner una muestra simple, en algunos lugares de México se considera que San Martín Caballero es un santo que atrae la prosperidad económica.

a la racionalidad capitalista, tan aleatorias que se oponen a su demanda de previsibilidad y exactitud.

El capitalismo no siempre lucha contra las creencias que considera irracionales. Muchas veces el propio *marketing* masivo para vender determinados productos apela a algunas creencias irracionales de las personas. Basta observar todos los productos que prometen que ayudarán a las personas a alcanzar determinado estándar —la mayor parte de las veces moldeado por el individualismo exacerbado— que supuestamente los hará más felices.

Esto nos explica por qué en algunas ocasiones lo irracional es una forma de resistencia a la competencia brutal que incentiva el capitalismo, pero otras se vuelca sobre el individuo mismo, obstaculizando aún más su relación con el Otro. Aun así, el *marketing* masivo puede ser utilizado como una herramienta poderosa para la transformación de las creencias bajo diversos parámetros.

El “espíritu” del capitalismo, en términos de Weber, se materializa en creencias que orientan nuestra existencia. Las creencias fundamentales formadas por el capitalismo se exponen de manera clara en consejos dados por Benjamin Franklin en su libro *Advertencias necesarias a los que quieren ser ricos* y en *Consejos a un joven comerciante*.¹²⁵ Los consejos que nos da el autor estadounidense en ambas obras resultan muy claros para ilustrar las creencias que rodean al sistema económico que estamos analizando.

Entre los consejos que da Benjamin Franklin, está el de que el tiempo equivale a dinero y que el crédito también es dinero. Por otro lado, nos dice que el dinero es fértil y reproductivo; que el buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera; que la puntualidad y la justicia en los negocios son muy importantes para ganar confianza; las acciones insignificantes pueden influir sobre el crédito de un hombre por lo que deben ser tenidas en cuenta por él; se debe ser cuidadoso de las deudas propias, pues no olvidarlas aumenta nuestra capacidad crediticia, etc.¹²⁶ Todos los consejos prácticos de Franklin son calificados por Weber como una filosofía de la avaricia que, como podemos apreciar, modelan la creencia actual sobre las personas exitosas. En ninguna de estas reglas se habla de cooperar o ayudar a quien se encuentre en desventaja, o que nuestros actos deben tener una preocupación constante por el Otro. Todas son reglas prácticas para competir de mejor manera en el mercado y vencer a los demás.

¹²⁵ Ambos referidos por Max Weber, *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premiá editora de libros, 1991, p. 25 y ss.

¹²⁶ Cfr. Ibídem, pp. 42-45.

Las creencias que se reflejan en los consejos de Franklin no sólo son idóneas para vivir económicamente bien, sino que influyen en las consideraciones éticas de las personas. Quien viola alguno de los preceptos de Franklin es considerado como alguien malo y estúpido; Destreza y deber moral se complementan y, por ello, la bondad de los actos humanos comienza a relacionarse con la eficacia y el instrumentalismo. En consecuencia, la obtención de lo que le sea más útil al individuo para conseguir las mejores ganancias es tenida por un deber ético. Aumentar el capital a como dé lugar (no siempre respetando las reglas del juego capitalista) se expresa como una creencia fundamental instaurada por el *ethos* del capitalismo.

Según los parámetros del capitalismo, imponer nuestro Yo frente al Otro es muestra de la naturaleza y la inteligencia humana. El *ethos* del capitalismo es perfectamente compatible y hasta requiere del individualismo exacerbado. Para poder seguir los consejos de Franklin, es necesario ser un individuo atomizado dentro de una sociedad cuya principal preocupación es el bienestar propio. Por ende, la ética del capitalismo se basa en la creencia de que el Yo, y no el Otro, es el centro de reflexión: nuestros actos son buenos en la medida en que nos beneficien y no afecten a los demás; es un acto irracional, desde este enfoque, renunciar a nuestro bienestar a favor del de algún extraño.

Dentro del *ethos* capitalista vemos que las virtudes “sólo lo son en cuanto que benefician concretamente al individuo, y que basta la apariencia de la virtud, cuando así se consigue el mismo efecto que con la práctica de la virtud misma: consecuencia esta inseparable del más estricto utilitarismo.”¹²⁷ Para cumplir su deber ético, al individualista exacerbado le es suficiente con la *apariencia* de cumplir la ley, dejando de lado el hecho de si se está alcanzando el verdadero objetivo de la misma. Del mismo modo, la existencia de las instituciones políticas que tan apasionadamente defienden algunos se justifica únicamente con la apariencia de alcanzar sus objetivos, aunque de hecho no lo hagan. Así, gran parte de los sujetos del derecho, desde los ciudadanos hasta las autoridades estatales, son sólo individuos que aparentan estar cumpliendo las expectativas que los demás tienen de ellos, aunque de facto no lo estén haciendo.

El culto a la a la apariencia de virtud se corrobora en situaciones cotidianas. Por poner una muestra, se puede observar en los abogados una nerviosa preocupación por portar trajes muy lujosos, o un terrorífico empeño en seguir las más ridículas e incómodas reglas de etiqueta al pie de la letra; para un abogado no es suficiente tener conocimientos jurídicos, sino hay que

¹²⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 47.

aparentar que los tiene. La apariencia de virtud provoca un compromiso ético débil, un enfrentamiento pusilánime —donde importa más la apariencia y el protagonismo que la consecución real de objetivos— ante las más patentes injusticias y un miedo terrible a la renuncia del bienestar propio a favor de la búsqueda de ideales que trasciendan al Yo.

Para Max Weber, la ética del capitalismo (que nosotros calificaremos como instrumental, para no caer en confusiones con la ética utilitarista) tiene una gran contradicción dentro de sí misma. La idea básica —instrumental— de un sistema de producción es encontrar los mejores medios para producir cosas socialmente necesarias y así satisfacer nuestras necesidades vitales. No obstante, en el capitalismo, la sola adquisición de productos por el simple hecho de hacerlo se convierte en el fin mismo de la vida del ser humano.¹²⁸ Al adquirir por adquirir se genera un círculo vicioso del que no se escapa fácilmente: se trabaja para obtener dinero, se compran objetos (que no necesariamente sirven para vivir mejor), se vuelve a trabajar para obtener más dinero para comprar nuevos objetos y así sucesivamente. Lo que está en juego no es la satisfacción de necesidades vitales, sino de la necesidad de adquirir siempre.

Weber hace una afirmación que, aunque es alarmante, da cuenta de nuestra realidad: “el orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir.”¹²⁹ Así, en este cosmos, el empresario que se opone a las normas de competencia económica —que se le presentan independientes de su voluntad— es eliminado de la lucha económica; lo mismo acontece con el trabajador que cuestiona la lógica del capitalismo con sus actos, pues se puede prescindir de él al ser fácilmente sustituible como cualquier otra mercancía.

Los actos del hiperindividualista que no obedece el derecho no atentan de fondo contra la lógica del capitalismo, más bien la reproducen bajo otras formas. En otras palabras, no basta con sólo desobedecer las normas para hacerle frente a la lógica del capitalismo, se pueden desobedecer las leyes y seguir siendo capitalista (como mostramos con el comportamiento del innovador y las creencias del vivo). Para modificar el edificio, hay que atacar sus cimientos (su estructura) y para ello sería muy útil invertir la preeminencia del Yo frente al Otro.

El hiperindividualista ha internalizado tan bien las normas de la competencia, que las confunde con condiciones naturales de su propia existencia. Muchas de las formas de resistencia

¹²⁸ Cfr. *Ibíd*em, p. 48.

¹²⁹ Cfr. *Ibíd*em, P. 49

institucional, desafortunadamente, están atravesadas por la misma racionalidad del capitalismo que ve a la competencia como un motor para el progreso social, por ello no representan una verdadera alternativa de cambio. Así, en México, instituciones como la Comisión Federal de Competencia Económica (COFECE) sólo pueden aparentar éxito en sus objetivos, pero no alcanzarlos realmente.¹³⁰

La descripción weberiana parece explicar por qué la clase trabajadora no ha tomado conciencia de su propia situación como pensaba Marx que lo haría tarde o temprano: no lo ha hecho porque dentro de sus creencias se ha fijado como un imperativo ético el trabajo — aunque sea enajenado y sufra al realizarlo—. La filosofía sobre cómo ser un buen capitalista que explicaba Franklin nos deja ver por qué es tan común calificar la pobreza como una falta de pericia y de esfuerzo y no como el resultado de contextos materiales concretos que condicionan fuertemente la existencia de pobres. La obligación de trabajar está tan presente en nuestro sistema de creencias, que se puede ver en prácticas como cuando se califica de holgazán o revoltoso a quien deje sus actividades laborales para luchar por sus derechos, reparar alguna injusticia o incluso exigir un bien básico como el agua. La censura ética se explica porque estos “holgazanes y revoltosos” están incumpliendo la “sagrada” labor capitalista de trabajar para satisfacer necesidades personales.

Las preocupaciones de las personas se centran en el Yo. Para Weber, el capitalista es un ser vulgar que ostenta un lujo inútil, que siente un goce inconsciente de su poder y que ama un respeto social que no puede ser comprendido por el hombre pre-capitalista. El hombre pre-capitalista considera inconcebible y misterioso que alguien pase su vida trabajando guiado solo por el ideal de “bajar a la tumba cargado de dinero”.¹³¹ Lo que se juega en la adquisición de riquezas no es sólo el placer de adquirir por adquirir, sino la ayuda que brinda para lograr la imposición del Yo frente al Otro.

El capitalismo, por su propia racionalidad en la distribución de las riquezas, implica que haya clases sociales disímiles. La existencia de clases sociales con diferencias muy marcadas entre sí presenta a los individuos como seres antagónicos que luchan por afirmar su Yo. El enfrentamiento es más salvaje cuando los recursos que necesitan para satisfacer sus

¹³⁰ Según la propia página electrónica de la COFECE, la visión de esta institución es “ser una autoridad técnica que sirva como referencia en las decisiones de política pública, reconocida por proteger y promover la competencia en beneficio de la sociedad.” Obtenido del sitio <https://www.cofece.mx/conocenos/> consultado el día 07 de marzo de 2019.

¹³¹ Cfr. Ibídem, p. 72.

necesidades son escasos.¹³² La aportación de Weber consiste en señalar que la lógica inequitativa de distribución de los recursos es tenida por racional y, no conforme con ello, acusa de irracionales a otras formas de distribución.

La creencia fundamental que hemos podido observar en este apartado es la instauración de la racionalidad instrumental como la más importante para dirigir nuestra vida y que, además, acusa a las otras de irracionales. Esto, como pudimos percatarnos, va de la mano con el capitalismo que requiere mano de obra (instrumentos) para funcionar. Las condiciones materiales concretas logran que en la superestructura social las personas acepten como un imperativo ético trabajar, aunque sea un trabajo que se sufre.

G. La falsa idea de la competencia como motor del progreso

Para alcanzar nuestros objetivos en este trabajo, debemos profundizar sobre la creencia en que la competencia nos hace progresar como individuos, como sociedad y como humanidad. Para ello, nos basaremos en algunos textos de Immanuel Kant que, aun sin ser ese su objetivo, muestran las creencias en torno a la idea de competencia del liberalismo clásico ilustrado. Expongamos entonces sus argumentos lo más claramente posible para entender cómo se justifica la idea de que la competencia y el esfuerzo individual son el motor del progreso y por qué ello es acorde con un sistema capitalista.

Immanuel Kant parte de un planteamiento que, a primera vista, es un tanto paradójico: la insociable sociabilidad impulsa a la humanidad para construir una sociedad civil perfectamente justa. Una constitución civil perfectamente justa, sostiene Kant, es un poder irresistible que hace que una sociedad administre universalmente el Derecho para que puedan coexistir las libertades de todos pacíficamente. Para alcanzar esta sociedad, es necesario lograr un equilibrio entre dos extremos políticos, el de la obediencia total y el de la libertad absoluta. Cuando hay una obediencia absoluta, nos encontramos en un régimen político absolutista que es indeseable, pues allí no hay libertad alguna. En el otro extremo, si hay una libertad absoluta se llega a la anarquía, la cual también es indeseable porque, según Kant, no pueden coexistir las libertades individuales, ya que la libertad de un individuo se impondría sobre la de otro. Por

¹³² Como veremos más adelante en el apartado “El problema del fetichismo de la mercancía”, esta escases no es natural, sino artificial.

lo tanto, la sociedad con una constitución civil perfectamente justa encontrará un equilibrio entre ambos polos.¹³³ Es evidente que obtener tal equilibrio es algo difícil y, probablemente, sólo se logre a partir del ensayo y error, como de hecho se sigue haciendo hasta nuestros días.

Es necesario el equilibrio entre absolutismo y anarquía si se quiere lograr la teleología del sistema kantiano. Esta teleología consiste en que *debemos* hacer que las disposiciones que nos ha otorgado la naturaleza —principalmente la razón, pues ésta nos distingue de los animales— se desarrollen al máximo; “todas las disposiciones naturales de una criatura —afirma Kant— están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin.”¹³⁴ En otras palabras, necesitamos de una organización política cuyo derecho permita que poco a poco desarrollemos nuestras disposiciones naturales —entre ellas la razón— hasta poder alcanzar, *progresivamente*, una “mayoría de edad”.

Kant define a la ilustración como “el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo.”¹³⁵ La mayoría de edad es un estado en el que el ser humano ha alcanzado la emancipación con el uso de su propia razón, para así poder conducirse a través de ella. En sentido contrario, si estamos en la minoría de edad es que aún no nos guiamos por la razón. Es importante destacar que para Kant nosotros mismos somos responsables de esta minoría de edad; si no se sale de ella, apunta, es por falta de valor y pereza. En virtud de esto es que Kant nos exhorta a atrevernos a pensar y así salir de esa minoría de edad: “¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he ahí el lema de la ilustración”.¹³⁶ Este es el mismo esfuerzo que se le exige a los individuos de una sociedad capitalista para que alcancen el éxito: ¡Ten el valor de servirte de tu propio cuerpo, cree en ti y en las instituciones, esfuérzate todos los días y dejarás de ser pobre... la felicidad depende sólo de ti!

Ahora bien, Kant es consciente de que plantear la existencia de una constitución civil perfectamente justa que permita desarrollar al máximo las disposiciones que la naturaleza nos ha otorgado es solamente un ideal regulativo u orientador.¹³⁷ Podríamos vernos tentados a

¹³³ Cfr. Kant, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (traductor Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza editorial, 2013, pp. 109-111.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 103.

¹³⁵ Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (traductor Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza editorial, 2013, p. 87.

¹³⁶ *Ídem*.

¹³⁷ Cfr. Kant, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita...*, *op. cit.* pp. 111-112.

pensar que si nos encontramos en un camino progresivo que conduce hacia la constitución civil perfectamente justa, *lógicamente* se tendría que alcanzar en algún momento. Sin embargo, Kant presenta un obstáculo que parece ser insuperable. Es necesario encontrar un gobernante que tenga la capacidad de limitar nuestra libertad en la correcta proporción para no caer ni en el absolutismo ni en la anarquía y, a su vez, que limite de manera justa su propia libertad, pero ello no es posible por las inclinaciones del ser humano.

Kant puntualiza que tenemos una inclinación egoísta y animal natural que nos compele a romper los límites impuestos por la libertad de los demás. Por eso Kant sostiene que “el hombre es un animal al que, cuando vive entre los de su especie, le hace falta un señor.”¹³⁸ El problema principal no estriba en si el gobernante utiliza o no todo el poder del Estado para hacer respetar los límites que fije para que se respete la libertad, sino en que ese gobernante requiere de otro para que vigile su correcto juicio; a su vez, este nuevo gobernante requeriría de otro para el mismo objetivo y así sucesivamente; entonces, el enigma medular es encontrar la manera de hacer que un jefe supremo sea justo por sí mismo, a pesar de ser un ser humano con inclinaciones egoístas.

Como podemos notar, Kant parte del hecho de que tenemos una *inclinación natural* a ser egoístas y competir con los demás. La objeción inmediata que podemos hacer a este planteamiento es que tal inclinación no es natural en el sentido de atemporalidad. Como hemos sostenido más atrás, el ser humano no tiene una naturaleza fija, sino que las condiciones materiales históricas determinan su sistema de creencias. La inclinación cotidiana a ser egoístas y competir con los demás —como muchas otras— no es natural, sino histórica.

Para Kant, un gobernante completamente justo no existe. Su solución a este problema consiste en que el gobernante actúe *como si* fuera completamente justo, siguiendo el ideal regulativo u orientador de la naturaleza. Por ende, el equilibrio entre anarquía y absolutismo se alcanza a partir de un ejercicio de ensayo y error pensando en que en cada uno de ellos, el gobernante actúa como si fuera perfecto.

El proceso de ensayo y error en el pensamiento kantiano es bastante peculiar. Debido a que la postura kantiana quiere sostener una visión progresista de la historia, los cambios políticos no pueden ser pensados para romper todas las estructuras de golpe, es decir, no deben darse a través de un proceso revolucionario. El ensayo y error es más un cambio institucional y gradual que permita ir corrigiendo poco a poco los problemas de gobierno. Este punto en

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 111.

particular de la argumentación de Kant puede volverse muy peligroso si se le utiliza para defender un culto ciego a las instituciones estatales. Si las instituciones no responden a las demandas de la sociedad que las creó, se convierten en estorbos para la transformación del mundo.

En su escrito *¿Qué es la ilustración?* Kant habla del uso público y el uso privado de la razón. Allí explica que el uso público de la razón (aunque nos parezca a nosotros contraintuitivo) es cuando por propio nombre y por escrito, se cuestiona algún problema institucional y luego es sometido al dictamen público. Con este uso de la razón se busca evidenciar fallos en las instituciones para que estas puedan ir mejorando; por supuesto, un proceso así requiere de tolerancia política, libertad de pensamiento y de culto. Por otro lado, el uso de la razón privada es el que utiliza un funcionario institucional, pues este actúa en nombre de la institución; en este caso, el funcionario sólo es un instrumento de la institución, por ello es que pierde el derecho a hacer una crítica de manera individual.¹³⁹ En otras palabras, si se habla de uso de razón privada no se puede hacer crítica institucional, si es uso de razón pública sí. En efecto, Kant restringe el cambio social a un proceso lento y respetuoso del *statu quo* (lo cual podemos ver, es el mismo discurso democrático actual que defiende las instituciones a ultranza, por muy ilegítimas que sean). Esta vía, considero, ha mantenido un culto muy peligroso a las instituciones y por la que muchos intentos para mejorar nuestra sociedad no se atreven a proponer cambios radicales.

El egoísmo del hombre del que hemos hablado líneas arriba, lejos de ser un problema para la postura kantiana, es el complemento clave para alcanzar la constitución civil perfectamente justa. Este egoísmo, nos dice el autor, lleva a un antagonismo entre las personas que las hace esforzarse y desarrollar todas sus disposiciones. Competir provoca que las personas se esfuercen por alcanzar la gloria. El esfuerzo se opone a la pereza y a la cobardía que nos mantienen en la minoría de edad. Kant ejemplifica este argumento con el caso de un bosque: los árboles crecen mejor cuando se encuentran rodeados de más árboles y compiten entre sí por el aire y el sol, lo que los hace crecer hermosos y rectos; en cambio, cuando están solos y no tienen que competir, crecen en formas caprichosas y atrofiadas.¹⁴⁰ He aquí el punto culminante que condensa la creencia en que la competencia es el motor del progreso individual, social y del ser humano.

¹³⁹ Cfr. Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos op. cit.* pp. 90-91.

¹⁴⁰ Cfr. *Ibídem*, p. 107-110.

Para Kant gracias a la insociabilidad es que lograremos ir perfeccionando nuestra sociedad para que pueda darse una constitución civil perfectamente justa. Parece ser que el objetivo kantiano es alcanzar una sociedad donde se pueda regular la competencia *natural* entre los hombres y volverla útil para el mismo progreso. La libertad, como hemos dicho, debe ser limitada para que no aplaste a la de los demás y, mucho menos, destruya el progreso que hasta el momento se ha ganado.

Lo que podemos cuestionar en este punto es si en verdad nos encontramos en un camino hacia mejor, es decir, que hay un progreso en la historia humana. Kant sostiene que el curso de la historia no puede ser aleatorio, pues es posible encontrar una circunstancia en la historia humana que nos hace reconocer que hay un parteaguas claro del que no se puede volver. Este progreso debe mostrar que la humanidad cada vez se acerca más a una constitución que no sea bélica, sino republicana, ya sea administrada por un monarca o alguna forma análoga (aquí Kant no se atreve a ser explícito en que la revolución francesa es el parteaguas histórico del que habla; los compromisos políticos que tenía con Federico II, el déspota ilustrado, lo detienen) en la que el pueblo se dé a sí mismo principios jurídicos universales. Un momento histórico así indica un progreso que no puede ser ya olvidado en la historia humana, es decir, un lugar donde ya no puede haber un retroceso.

Kant afirma que un parteaguas histórico es la ilustración, pues allí se puede reconocer que ha habido un progreso en el que se convive mejor, en el que se ha dado un paso importante para alcanzar el equilibrio entre absolutismo y anarquía del que hemos hablado, y en el que, de forma paulatina, se van reformando y mejorando las instituciones de manera pacífica. La ilustración es muestra clara de que “poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y prevalecerá el acato a las leyes.”¹⁴¹

Por otro lado, cabe señalar que el progreso kantiano de la historia no se da en un sólo hombre. Una visión hacia mejor no se sostiene si sólo pensamos en un individuo aislado. No puede serlo ya que “los efectos no pueden superar la potencia de la causa eficiente, de modo que la cantidad de bien entremezclado con el mal en el hombre no puede rebasar cierta medida por encima de la cual el hombre pudiera elevarse y progresar continuamente hacia algo todavía mejor.”¹⁴² Así, la bondad y la maldad es fija en todos, una persona no puede cambiar su estatus

¹⁴¹ Cfr. Kant, Immanuel, *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (trad. de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), Tecnos, Madrid, 2006 p. 84-86

¹⁴² *Ibíd.*, p. 81.

moral. El cambio se da debido a la alteración en la especie humana y se muestra a través de la forma en que las sociedades gobiernan y en sus instituciones, en donde cada vez más prevalecen las leyes y no el uso de la fuerza. Todo hombre va pasando su conocimiento a la especie, lo va transmitiendo de generación en generación y con ello, lo va acercando poco a poco a la constitución civil perfectamente justa.

El progreso de la historia no es solo teleológico, sino también deontológico. Para Kant es nuestro deber moral desarrollar la autonomía de la razón. En suma, si la naturaleza nos hizo racionales y por ello mismo quiere que desarrollemos al máximo nuestro potencial racional, entonces lo más racional, moralmente, es seguir estos designios de la naturaleza para ampliar nuestra propia razón.

En resumen, siguiendo todas las premisas del argumento de Kant que hasta ahora hemos explicado, es posible observar cómo la insociable sociabilidad lleva a que, poco a poco, haya un desarrollo progresivo para acercarnos hacia una constitución civil perfectamente justa — que es solo un ideal regulativo u orientador hacia el cual debe tender, teleológica y deontológicamente, toda sociedad que se atreva a desarrollar al máximo su razón—.

El problema es que el uso de la razón de la que habla Kant fue, sin desearlo, la razón que sirvió para el desarrollo del capitalismo (aunque no por ello se cierra la puerta a que surja otra lectura de Kant que garantice la transformación de las condiciones materiales y de las creencias formadas por el modo de producción capitalista). La competencia como motor del progreso de una sociedad es el estandarte del capitalismo y del liberalismo clásico. Pero este postulado ignora el hecho de que la racionalidad del ser humano no se restringe a competir y vencer, sino que puede ser puesta al servicio de la cooperación.

H. El afán moderno de dominio del mundo¹⁴³

Hasta ahora, se ha hecho mención de que los derechos humanos no se garantizan porque nuestro sistema de creencias le otorga primacía al Yo que, si así lo demanda la situación, puede violentar al Otro. Esta creencia está condicionado fuertemente por la racionalidad del sistema capitalista, y esto sucede porque hay una relación dialéctica entre lo que creemos y

¹⁴³ En lo que sigue tomaré como punto de partida la breve, pero no por ello poco interesante, obra de Ballesteros Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, editorial Tecnos, 1994.

nuestras condiciones materiales que atraviesan nuestra vida. Sin embargo, todavía no se ha hablado de un concepto muy importante en la historia del pensamiento que no podemos dejar de lado en nuestro examen de las creencias en torno a los derechos humanos: la modernidad.

El término “moderno” es usado por primera vez por Giorgio Vasari para caracterizar la medida rigurosa y la geometrización del pensamiento en general.¹⁴⁴ Con esta valoración de la exactitud, lo cualitativo, propio del pensamiento pre-moderno, cede el paso frente a lo cuantitativo, pues éste se encuentra en estrecha relación con la posibilidad de la medición exacta. Ahora bien, la existencia de un pensamiento que prima lo cuantitativo frente a lo cualitativo no implica necesariamente la creación de un sistema capitalista, pero es coherente con él. En este apartado, estudiaremos en específico la modernidad capitalista. Se hace énfasis en esto porque la modernidad puede darse de distintas maneras, pero en nuestra sociedad actual ha imperado en su forma capitalista.

Hoy en día podemos ver, gracias a diversas muestras —entre ellas las de la racionalidad económica— una mayor valorización del conocimiento que arroje datos cuantitativos y precisos, por sobre los cualitativos. Por ejemplo, áreas como las ingenierías son mejor remuneradas económicamente que la filosofía o las bellas artes, pues las primeras arrojan conocimiento cuantitativo preciso, mientras que las segundas un conocimiento cualitativo difícilmente valorable en términos económicos.¹⁴⁵ La racionalidad del sistema capitalista le otorga un valor económico diferente a los diversos saberes.

Esta imperante necesidad de obtener datos cuantitativos podemos rastrearla, por lo menos, hasta el *Novum Organum* escrito por Francis Bacon.¹⁴⁶ En lo que se conoce como la *parte constructiva* de la obra mencionada, Bacon propone un nuevo método, completamente revolucionario para su época, que tiene como objetivo buscar las leyes del acto o las formas. El método consiste en realizar *observaciones* del mundo de manera guiada para así poder hacer inducciones correctas.

Con su método, Bacon se desprende de la filosofía especulativa deductiva propia de la edad media, que tiene un valor especialmente cualitativo. Él señala que es un error de los

¹⁴⁴ Ballesteros Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, editorial Tecnos, 1994, p. 17.

¹⁴⁵ Es cierto que es posible que los conocimientos cualitativos por excelencia adquieran mayor valoración económica cuando logran impactar en las ganancias de alguna empresa, como es el caso, por ejemplo, de los cursos de ética empresarial para formar *recursos* humanos.

¹⁴⁶ Bacon, Francis, *Novum Organum* (trad. Clemente Fernando Almorí), Argentina, Losada, 2003.

medievales construir todo un sistema que no esté basado en un conocimiento que en verdad se refiera a la naturaleza, es decir, que no tenga una forma de corroboración empírica.¹⁴⁷

Por otro lado, debemos destacar que la obra Francis Bacon pone especial énfasis en que el conocimiento debe ser útil.¹⁴⁸ Esto introdujo la creencia en que el conocimiento debe tener un valor instrumental sobre cualquier otro. Para que una ciencia alcance su valor instrumental, debe de arrojar datos cuantitativos y no cualitativos pues estos últimos son de difícil uso; por ejemplo, es útil para una empresa que produce carne de cerdo tener datos que le permitan, de manera eficiente, matar tantos cerdos como sea posible en el menor tiempo y al menor costo; en cambio, no es útil para su fin económico un conocimiento cualitativo que hable de las consideraciones éticas que debemos tener para con esos animales. El objetivo de Bacon fue claro, desea *el dominio total de la naturaleza* para que esta sirva de mejor manera a los intereses de una sociedad.¹⁴⁹ El afán por dominar la naturaleza es acorde con el sistema de producción capitalista porque este último requiere de la mayor eficiencia en la explotación de los recursos naturales (y humanos) para aumentar indefinidamente sus ganancias.

A pesar de que existe una diferencia sustancial entre las ciencias formales, ciencias naturales y ciencias sociales,¹⁵⁰ a partir del éxito de la obra de Francis Bacon es posible apreciar que el conocimiento de las ciencias sociales fue sometido a los cánones de las otras ciencias con el objetivo de que todo conocimiento tuviera una corroboración cuantitativa empírica, útil para mejorar la obtención de riquezas. Para muestra, basta ver los trabajos del sociólogo positivista Augusto Comte o los postulados de la escuela exegética francesa decimonónica y, en general, todos los intentos contemporáneos que buscan que el derecho funcione bajo los parámetros de las ciencias exactas.

Al menosprecio que sufre el conocimiento cualitativo se une la reducción de la expectativa temporal por la adquisición instantánea, pues existe una coincidencia entre lo que es exacto y lo que es instantáneo.¹⁵¹ En virtud de esto, paulatinamente se fue perdiendo la convicción en

¹⁴⁷ Cfr. Ibídem, Rizieri Frondizi, “Estudio introductorio”, en Bacon, Francis, *Novum Organum* (trad. Clemente Fernando Almorí), Argentina, Losada, 2003, p. 16.

¹⁴⁸ Cfr. Ídem.

¹⁴⁹ Cfr. Ibídem, Rizieri Frondizi, “Estudio introductorio”... *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁰ Para los objetivos de este trabajo, no es necesario indagar sobre nuevas formas de clasificar el conocimiento científico. Es suficiente para nosotros señalar que hay ciencias formales, ciencias naturales —que son empíricamente verificables— y ciencias sociales.

¹⁵¹ Cfr. Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia...*, *op. cit.*, p. 19.

grandes proyectos cuyos resultados son lejanos o difíciles de comprobar. En lugar de ello, cada vez más se exigieron empresas con resultados previsibles, útiles y tangibles.

El poder unívoco y la exactitud del conocimiento cuantitativo, así como el acento en la importancia del sujeto que tiene la capacidad de dominar el mundo, provocó que la modernidad capitalista escindiera a la persona del mundo. Esta escisión es lo que permitirá reducir el mundo a una gran materia prima inagotable —lo que Marx llama, como hemos apuntado ya, la enajenación del hombre respecto de su vida genérica—. Sin embargo, no solo el mundo se ha reducido a materia prima, la instrumentalización también ha alcanzado al ser humano. La persona con creencias hiperindividualistas, por ejemplo, no tiene reparo alguno en acabar con toda una selva y extinguir especies animales con tal de obtener beneficios; reducir el mundo a una materia prima significa posicionarnos arriba de él para que prevalezca el Yo ante todo, mismo proceso requerido por el capitalismo para operar.

El tránsito de lo cualitativo a lo cuantitativo devalúa los aspectos relacionados con la cultura y la política (que son cualitativas) en favor de los criterios estrictamente económicos, los cuales se convierten en una creencia fundamental que orienta la conducta de los individuos; como resultado, ocurre un crecimiento económico de las sociedades a costa de un empobrecimiento de las relaciones humanas —escenario perfecto para una cultura donde el Yo hará todo lo necesario para tener éxito, aunque ello implique ser partícipe actos de violación de los derechos humanos—.

Lo cuantitativo exige eliminar lo contingente, lo que cae fuera de la catalogación realizada por la ciencia, es decir, de aquello que no puede ser medible o predecible. El “mal” en las culturas occidentales es entendido justamente como lo que no puede ser predecible, lo contingente o lo distinto. Se exige entonces que la teorización y las prácticas políticas se deshagan de esos elementos. Gracias a ello es que el pensamiento moderno ha buscado históricamente eliminar todo aquello que se opone a su racionalidad —proceso análogo al de la racionalidad instrumental que se analizó con base en los estudios de Weber—. Lo distinto, lo desconocido, lo extraño, el Otro, es el mal que debe ser eliminado para que no ponga en riesgo la existencia del Yo.

La ciencia responde a la necesidad cuantificadora del capitalismo. Si queremos hacerle frente a esta visión, los patrones externos a lo científico —y por lo tanto irracionales desde su punto de vista— deben ser tomados en cuenta durante las valoraciones científicas; con ello

ganaremos una comprensión más amplia de la realidad; hay cosas que son científicamente indemostrables, aunque sean científicamente relevantes.¹⁵²

La exigencia de eliminar lo contingente no es algo natural a los seres humanos, es sólo una determinación histórica. Por ejemplo, en el pensamiento trágico griego se sabía que el elemento impredecible de la existencia no podía ser eliminado por encontrarse sometidos al capricho de sus dioses; ante ello, su respuesta fue transformar ese sentimiento de incertidumbre en grandes obras de arte, como lo fue la tragedia.

Paolo Rossi en su libro, *Los filósofos y las máquinas 1400-1700*, nos señala algunas de las características que hoy en día se dan como lugar común para definir lo que es ciencia,¹⁵³ lo cual es interesante para nosotros, pues se tiene la creencia de que la ciencia es una herramienta cuya función principal es su utilidad para dominar la naturaleza. La ciencia debe tener como objetivo, señala Rossi, el provecho de todo el género humano; esta es la visión instrumental de la ciencia que describimos con el pensamiento de Bacon. En este enfoque importa más el desarrollo y el crecimiento de la investigación misma que la de los propios investigadores o de los objetos de investigación pues las consideraciones éticas, como dijimos, quedan olvidadas o tienen una importancia secundaria si no nos aportan datos corroborables y útiles.

También apunta Paolo Rossi que el conocimiento científico supone un conocimiento que aumenta y crece y que, sin embargo, es un proceso que nunca está completo, de la misma manera que sucede con el crecimiento económico de las empresas. Tanto el proceso científico como el desarrollo financiero de una empresa buscan crecer *ad infinitum*. Por otro lado, hay un convencimiento de que existe una única tradición científica que lo acumula todo, y que debido a ello, se debe poder realizar una construcción sistemática de sus contenidos.

El conocimiento moderno buscar alterar a la naturaleza para dominarla. En el pensamiento pre-moderno medieval esto no acontecía; el respeto a la naturaleza creada por Dios como obra perfecta les impedía utilizarla como una herramienta. A su vez, en el renacimiento tenemos, por citar un caso, a Giordano Bruno esforzándose porque se conserve el orden de la naturaleza que ha distribuido el universo tanto fuera como dentro de nosotros mismos.¹⁵⁴ De nuevo, por muy alejadas de nuestra concepción actual que estén estas visiones, lo que

¹⁵² Lowith, Karl, *Max Weber y Karl Marx... op. cit.*, p. 43.

¹⁵³ Cfr. Rossi, Paolo, *Los filósofos y las máquinas 1400-1700* (trad. José Manuel García de la Mora), Barcelona, editorial labor, 1970, pp. 67-68.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibídem* p. 99.

nos interesa destacar es el contraste respecto a las creencias modernas, pues las del ser humano pre-moderno provocaban que su trato con el mundo no fuera en una situación de dominio, sino de participación. Por su forma de relacionarse con el mundo, el ser humano pre-moderno no podía ser capitalista.

Ortega y Gasset considera que la creencia fundamental que caracteriza a la modernidad es la fe en que la razón tiene alcances absolutos.¹⁵⁵ Esta fe consistía en que mediante el uso de la razón, y siguiendo un método basado en el matemático, era posible descubrir absolutamente todo. Se daba por supuesto que el mundo en su totalidad era aprehensible para nuestra mente, pues su estructura era racional-matemática, al igual que nuestros razonamientos más perfectos.

La fe en la razón sustituyó las creencias medievales. Sin embargo, entre los siglos XV y XVI se vive una época de mucha inquietud debido a que es un periodo en el que acontece una crisis por la falta de una creencia fundamental en torno a la que las demás giraran. Si bien Dios dejó de jugar ese papel orientador en la vida humana, su sustitución por la fe en la razón no se dio en forma automática.¹⁵⁶

Considero que la fe moderna en la razón se mantiene firme, por lo menos, en el ámbito científico. Aún se cree que el mundo es aprehensible y regulable en su totalidad a través de los avances tecnológicos. A pesar de los constantes fracasos y de las diversas amenazas que se vierten sobre nosotros como el colapso del mundo a través del cambio climático, los grandes proyectos científicos “progresan” para algún día explicar el mundo en su totalidad.

Sin embargo, la fe en la razón moderna se ha debilitado en el ámbito ético, jurídico, cultural y político. Varios acontecimientos nos han llevado a cuestionar la idea del progreso, como el caso de las grandes guerras mundiales. La ciencia, principal representante de la razón, no ha logrado dar respuestas concretas a los problemas concretos a los que se enfrenta el ser humano. En otras áreas del conocimiento, como el matemático, la física o la biología, es indudable que se ha llegado muy lejos para dominar a la naturaleza. Pero, como podemos corroborar hasta nuestros días, no ha servido la ciencia, aun con todo su poder explicativo, para detener las grandes guerras o la distribución inequitativa de la riqueza que está acabando con el planeta. Y tampoco ha podido evitar que vivamos en sociedades cada vez más fragmentadas y violentas.

¹⁵⁵ Cfr. Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema... op. cit.*, p. 189.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 191

La vida es movimiento, y para no caer en su vertiginoso desplazamiento dialéctico, necesitamos una creencia sólida que no se desvanezca. Es tiempo de “convertir en punto de apoyo aquello mismo que engendró la impresión de abismo.”¹⁵⁷ Aquello que colapsó nuestra articulación de creencias contiene dentro de sí nuestro nuevo asidero. Si ha fracasado la razón científicista matemática para orientarnos éticamente frente al mundo, debemos —así como en nuestra propia vida— aprender de ese fracaso, tomarlo en cuenta y a partir de ello elaborar algo distinto.

Si una forma de modernidad —la capitalista— nos está llevando al abismo, es posible otra modernidad que transforme la realidad. La modernidad contiene dentro de sí un potencial transformador del mundo sin precedentes, sólo hay que orientarlo hacia otro lugar. La tecnología ha avanzado de manera impresionante y su uso puede ser la vía para resistir a la racionalidad del capitalismo.

Las experiencias que hemos acumulado como personas, sociedades o humanidad deben ser utilizadas para evitar el colapso del planeta (poco importará la defensa de los derechos humanos si no tenemos un planeta dónde habitar). Por eso, el esfuerzo de este trabajo es hacer una revisión de las creencias que orientan nuestra existencia para modificarlas radicalmente. Si en algo debemos estar seguros es que nuestra forma de ser nos está llevando a la autodestrucción. Quien niegue esto es porque le aterra observar la crudeza de la realidad y prefiere ocultarla tras un hermoso fetiche mercantil.

I. El aislamiento del ser humano moderno frente al mundo

Para Luis Villoro, el ser humano moderno vive aislado. El análisis de este filósofo nos sirve a nosotros para mostrar cómo el ser humano ha sido, en gran medida, mutilado de su parte social y se le ha obligado a encerrarse en sí mismo. Entre las consecuencias de esta situación de aislamiento, se encuentra el hecho de que las creencias del ser humano se orientan por exigencias hiperindividualistas que le impiden concebir su vida en una relación armónica con el Otro.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 197

Villoro señala que el origen de nuestro aislamiento frente al mundo puede ser rastreado en la imposición de los dogmas judeo-cristianos.¹⁵⁸ A diferencia de varias religiones paganas, el cristianismo obstaculizó cualquier forma de participación simpatética con la naturaleza, es decir, impidió que las personas crearan vínculos con su entorno. Por ello, el ser humano “no es un ciudadano de este mundo”, pues no participa de él. Así como Jehová dirige el cosmos sin jamás confundirse con él, el hombre (que está hecho a su imagen y semejanza) domina su propio cuerpo de forma independiente a cualquier ser externo. La naturaleza y “la carne” se relegan a un rango inferior, al de lo dominado.¹⁵⁹

La participación simpatética puede ser entendida como la recepción de una parte del mundo en nosotros, y a su vez, nuestra aportación de una parte de nosotros hacia el mundo. El pensamiento de algunas religiones antiguas como el budismo considera que todo lo que existe participa de sí, pues todo se encuentra interconectado. Por otro lado, Plotino —el neoplatónico místico— considera que todo lo existente es una emanación de un Uno primordial.

Para la razón moderna científica, el funcionamiento de la naturaleza es mecanicista, determinable por leyes y dominable a través de la tecnología. De este modo, desde la visión de las creencias científicas, toda forma de participación simpatética entre lo humano y el mundo se considera como un antropomorfismo risible. Las afirmaciones sobre la naturaleza que no tenga una corroboración empírica objetiva (entiéndase, separada del ser humano) es un pseudoproblema.¹⁶⁰

En la modernidad, la naturaleza ya no puede decir nada por sí misma. Todo lo que conozcamos de ella tiene que ser en relación a nuestras hipótesis científicas, sólo hablará cuando adopte nuestro propio lenguaje de dominadores. El dominio de la naturaleza no es únicamente espiritual, como lo señalaba el judeo-cristianismo, sino también material gracias al avance de la tecnología (potenciado por el capitalismo). El problema ético surge cuando nos damos cuenta que lo externo incluye a otros seres humanos que también sucumben a relaciones de dominio.¹⁶¹

¹⁵⁸ Es posible pensar en interpretaciones judeo-cristianas que se alejen de esta concepción antropocéntrica del mundo, pero en este trabajo no serán consideradas por no ser, a nuestro juicio, las interpretaciones religiosas dominantes.

¹⁵⁹ Cfr. Villoro, Luis, “Soledad y comunión”... *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 29.

¹⁶¹ Cfr. *Ídem*.

Al rechazar cualquier tipo de participación simpatética, los objetos se presentan desprendidos de nosotros, listos para ser dominados.¹⁶² Así, el mundo se vuelve una fuente aparentemente inagotable de recursos. El sistema capitalista es coherente con esta forma de concebir el mundo, por ello nos presenta como persona exitosa a la que domina todo a través de su apropiación. El exitoso debe poseer dignidad, riquezas, prestigio social y derechos (por eso no debe sorprendernos que para los ilustrados que impulsaron las grandes revoluciones liberales, el derecho a la propiedad privada fuera natural, inviolable e incluso sagrado).

Villoro cataloga al hombre moderno como un ser enajenado —a la manera en que lo había hecho Marx—. Su enajenación lo lleva a que su relación participativa con el Otro¹⁶³ sea sólo una posibilidad muy lejana. Este ser humano vive un enfrentamiento con la realidad a la que observa sólo en su carácter instrumental apropiable, lo cual es propio de la concepción capitalista de la existencia.¹⁶⁴ Un acto que podría trastocar radicalmente las creencias de nuestra sociedad es lograr que la naturaleza “hable por sí sola”, sin mediación de nuestras exigencias instrumentalistas.

Nuestro sistema de creencias contemporáneo está moldeado por esta forma de ver el mundo que no permite una participación simpatética entre sujeto y objeto, ni tampoco entre dos sujetos, pues ellos separan celosamente sus haberes. *Debido a que no se puede participar simpatéticamente con el Otro, el ser humano moderno se encuentra socialmente aislado.* Los derechos humanos no se pueden garantizar si las personas no tienen la capacidad de respetar al Otro en su illeidad, y para lograrlo, se debe alcanzar una verdadera participación simpatética.

El ser humano aislado no puede conocer otras existencias concretas si no es a través de sus propias creencias para determinar la forma del mundo. Frente a ese Yo, el mundo es algo incognoscible en su originalidad y su existencia sólo puede ser corroborada a partir de su negación. La cultura de violación de los derechos humanos que vivimos es impulsada por un Yo hiperindividualista al que se le mutiló su capacidad de reconocer la illeidad del Otro.

¹⁶² Cfr. Ibídem, p. 30.

¹⁶³ Villoro utiliza en algunos lugares el término “No-Yo”, mientras que en otros utiliza el término “Tú”. Desde nuestra perspectiva, podemos conservar la utilización del término levinasiano “Otro”, pues, al igual que “Tú” o “no-yo”, da cuenta de la necesidad ética de permitir que un ser humano (e incluso un ser vivo) se presente como algo irreductible a las categorías del Yo. Como las posturas de Villoro y de Lévinas son bastante cercanas en este punto, no es un abuso armonizar la terminología de ambos. Por ello, el término “No-yo” o “Tú” serán sustituidos por el de “Otro”.

¹⁶⁴ Teodoro, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Diánoia*, vol. LII, núm. 58, pp. 143-175, p. 147.

Al Otro se le niega su forma de ver el mundo, sus saberes, sus deseos, su cultura, etc. Por poner un ejemplo histórico paradigmático, el proceso de colonización de los países latinoamericanos fue el exterminio de una cosmovisión para instaurar la del Yo europeo. El Otro se volvió una extensión deformada del Yo europeo, un lugar más para dominar.

El Otro —del que no puede participar el ser humano bajo la modernidad capitalista— no tiene más realidad que la que el Yo le concede. Nada se le puede presentar al Yo con un sentido que no sea el mismo que le ha conferido. El famoso yo trascendental kantiano es este Yo que está imposibilitado a conocer las cosas en sí, pues sólo conoce fenómenos para sí. Por ello es que la modernidad es antropocéntrica, pues el Yo le da sustento a toda la existencia. Y si el Yo sostiene el mundo bajo sus creencias, y nada se le presenta como es en sí, entonces está escindido del mundo tal cual es; cuando se percata de ello, es consciente del radical aislamiento en que se encuentra.¹⁶⁵

El antropocentrismo moderno transforma a todo el mundo como un lugar susceptible de apropiación. En la modernidad capitalista, el mundo aparece como un medio para que los sujetos obtengan riquezas. La naturaleza existe sólo en la medida en que es la materia primera de la obtención de ganancias económicas. El ser humano se aísla del mundo, ya no participa de él, su racionalidad es independiente de la que pudiera tener el mundo (si es que asume que la tiene).¹⁶⁶

Las personas inmersas en las creencias forjadas por la modernidad capitalista pueden darse cuenta del radical aislamiento en el que se encuentran. Observan que son seres que están enfrentados a un mundo en el que sólo pueden intervenir para tratar de subsumirlo a sus deseos. Cuando llegamos a percatarnos de la profundidad este aislamiento, somos conscientes de la total libertad para desprendernos de él.¹⁶⁷ Es tan profunda dicha libertad, que a cada momento se puede optar por desprenderse del mundo, y todas las decisiones pasadas donde se optó por no hacerlo no influyen sobre la nueva decisión.

Ahora bien, después de plantearnos este panorama, Villoro muestra vías en las que podemos reconstruir formas de participación con el Otro. Esto es importante para nosotros porque muestra una vía para trastocar la creencia de que el mundo es sólo un objeto de dominio. El autor señala que la participación simpatética en el Otro se puede realizar a través de la vía

¹⁶⁵ Cfr. Villoro, Luis, "Soledad y comunión" ... *op. cit.* p. 33.

¹⁶⁶ Teodoro, "Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro" ... *op. cit.*, cita 8 en p. 148.

¹⁶⁷ Cfr. Villoro, Luis, "Soledad y comunión" ... *op. cit.* p. 34.

emocional —en oposición a la intelectual— del amor. El amor lo define como la búsqueda de unificación total entre un Yo y el Otro. En esta búsqueda se corre siempre el riesgo de que el Yo anule al Otro, de devorarlo bajo su ser. Por ello, una forma verdadera de amor se contentará sólo con la esperanza de participación completa, siendo consciente de que completarla sería anular a una de las dos partes y por ello volver a la soledad. La muestra de verdadero amor consiste en el deseo de participación completa en el Otro sabiendo que es imposible hacerlo sin anularlo.¹⁶⁸

Cuando se participa en el Otro lo separamos del resto de los objetos del mundo, y por ello adquiere un lugar privilegiado. Nos adentrarnos en él para saber más sobre su forma de estar en el mundo. En ese acto, nos percatamos de su illeidad: es tan original el Otro que no es posible reducirlo a nuestras categorías para prever sus actos, pues siempre existe algo inaprehensible, la posibilidad de una sorpresa. Cuando intimo en el Otro (es decir, cuando podemos participar simpatéticamente en él) se captan sus palabras en el sentido que él les otorga (y no el que el Yo les confiere). Captamos el mundo como suyo, no como nuestro. Y cuando se toma consciencia de que el Otro existe y de que aprehende el mundo de una forma distinta a la del Yo, nuestra existencia deja de ser aislada, pues constatamos que hay algo más relacionándose con el mundo.

Cuando nos relacionamos con el Otro sin respetar su illeidad lo estamos reduciendo violentamente a una extensión de nosotros, se transforma en un “él” al que le negamos su originalidad humana. De un “él” nada es inesperado, es un objeto más del mundo que puede ser reducible a nuestras categorías, sus acciones son previsibles, y sus manifestaciones fenoménicas agotan lo que es. En cambio, cuando nos acercamos al Otro a través de la simpatía se nos escapa a todo juicio categórico que realicemos, sabremos que toda caracterización que hagamos de él será provisional, sujeta a revisión y siempre pobre para conocer su verdadera forma de ser.¹⁶⁹

Como vemos, el papel que Villoro le da a la participación simpatética con el Otro es negativo. Por un lado, nos permite cuestionar las formas inadecuadas de relación con el Otro, que más bien son una negación de su illeidad. Por otro lado, también es negativo porque no se puede

¹⁶⁸ Teodoro, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”... *op. cit.*, p. 153.

¹⁶⁹ Cfr. Villoro, Luis, “Soledad y comunión”... *op. cit.* p. 41.

utilizar la vía racional para la participación simpatética. La razón juega el papel de reflexionar *a posteriori* sobre la experiencia emocional que surge en las relaciones entre el Yo y el Otro.¹⁷⁰

Al participar en el Otro, el Yo no abandona su soledad, sino que la afirma. En el amor hay dos soledades que se quieren mutuamente como tales, respetan la illeidad de cada uno y aceptan que sus acciones son completamente libres. En el capítulo cinco de este trabajo propondremos una pedagogía estética cuyo objetivo es devolverles a las personas la capacidad de participar simpatéticamente en el Otro. Con ello se espera hacerle frente a la cultura de violación de los derechos humanos, pues una condición para respetarlos es que las personas alteren sus creencias híperindividualistas que son producto del aislamiento social en el que viven.

J. Conclusiones del capítulo

En este capítulo pudimos dar cuenta de algunas de nuestras condiciones materiales bajo las que reproducimos nuestra vida. Entre ellas, destacamos que los derechos humanos son una herramienta para satisfacer las demandas del sistema capitalista, aunque no se presenten como tal o que incluso, en teoría, pretendan resolver sus contradicciones. Para atacar esa visión economicista de los derechos humanos, esbozamos una perspectiva distinta para entenderlos como fundamento del respeto a la illeidad del Otro.

Por otra parte, estudiamos una serie de creencias fundamentales que están presentes en nuestra época, todas ellas con la consecuencia de aislar socialmente a las personas. Analizamos la enajenación que viven los individuos en sus relaciones de trabajo en el sistema capitalista; el origen de la creencia liberal de que la competencia entre las personas tiene como resultado un beneficio colectivo; la racionalización del mundo que se da bajo el capitalismo, así como las consecuencias sociales desastrosas de la creencia de que el mundo es un lugar para dominar.

Una vez hecho este análisis, es conveniente estudiar cómo esas creencias fundamentales impactaron en nuestro lado del mundo. Partimos del hecho de que los países han vivido de forma distinta las consecuencias del capitalismo, por ello, nos será de mucha ayuda estudiar

¹⁷⁰ Teodoro, "Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro" ... *op. cit.*, p. 146.

la experiencia que ha tenido el nuestro bajo el *ethos* del capitalismo y cómo ello repercute hasta nuestros días.

IV. LA EXPERIENCIA DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA EN LA PERIFERIA

*Una característica que nos unifica y nos singulariza,
con respecto a los demás continentes,
es la creciente necesidad de saber quién carajo somos*

Gabriel García Márquez

A. Introducción

Hemos hecho un recorrido general sobre la relación dialéctica entre las condiciones materiales de nuestra época y las creencias que de ellas han emanado. Sobre estas creencias y condiciones materiales hemos destacado que: tanto el surgimiento de los derechos humanos como su actual ineficacia son producto del desarrollo del capitalismo; que el trabajador se encuentra enajenado en virtud del despojo de su capacidad transformadora del mundo; que las personas reproducen su vida cotidiana siguiendo los imperativos de la racionalidad instrumental capitalista; que existe una competencia entre los miembros de una sociedad para apropiarse de los recursos escasos; que el ser humano concibe al mundo como un lugar en el que no puede participar si no es en una relación de dominio, y que los individuos se encuentran socialmente aislados. Todas estas creencias tienen en común incentivar una forma de vida hiperindividualista en donde prima el individuo sobre la sociedad.

En este apartado nos detendremos a analizar qué efectos específicos ha tenido la modernidad capitalista en los países de la periferia.¹⁷¹ Ello servirá para comprender más a fondo las condiciones materiales que diferencian a los países periféricos de los centrales, sobre todo en relación al respeto de los derechos humanos. Para ello, utilizaremos el capítulo XXIV de *El Capital* de Karl Marx, denominado *La acumulación originaria* con el que explicaremos las causas del “atraso” industrial que viven ciertos países. En seguida, acudiremos al estudio de Enrique Dussel en su libro *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la*

¹⁷¹ La distinción entre centro y periferia que estamos adoptando tiene que ver con los actores a nivel mundial que toman las decisiones económicas y políticas fundamentales para el desarrollo del capitalismo. Los países centrales son aquellos que deciden las acciones que deben tomar los agentes económicos mundiales para respetar las demandas del mercado, los países periféricos se limitan a obedecer dichas decisiones, so pena de actos políticos de hostilidad internacional.

*modernidad*¹⁷² que aporta elementos muy interesantes para explicar qué consecuencias tiene un proceso de conquista en la manera de ser de una sociedad. Después, realizaremos un análisis sobre las formas en que se obstaculiza la creación de una identidad común dentro de las sociedades capitalistas. Luego, continuaremos con el capítulo de *El Capital* sobre “el Fetichismo de la mercancía” para mostrar de dónde surge la creencia de que el curso de las sociedades es independiente de la voluntad de sus miembros. Finalmente, se acudirá al concepto de *cosificación* de Lukács que nos servirá para mostrar una relación entre el problema de la impotencia de transformar la sociedad y su traducción en actos violentos.

B. La acumulación originaria

El capitalismo surgió como una forma violenta de despojo. En virtud de la colonización se eliminó la racionalidad del Otro, en este caso, de los pueblos vencidos durante los distintos procesos de conquista. La racionalidad del conquistado se subsumió bajo la del Yo conquistador como una forma degradada. Había que enseñar al conquistado que sólo podía existir en la misma racionalidad del conquistador. Un pueblo al que no se le ha dejado desarrollar su propio sistema de creencias, sino que se le impone uno desde una racionalidad que le es ajena, se ve atravesado por contradicciones que le impiden transitar por un desarrollo que atienda a sus circunstancias concretas. En términos sencillos, es como si yo fuera a la casa de mi vecino para imponerle la manera de educar a sus hijos, sin tomar en cuenta sus circunstancias concretas.

En el capítulo 24 de *El Capital*,¹⁷³ Marx realiza un análisis histórico en torno a la llamada *Acumulación originaria*. De manera ingeniosa, Marx acuña este término para hacer una analogía con el pecado originario bíblico.¹⁷⁴ Existe una relación entre ambos porque tanto la acumulación como el pecado originarios no sólo se dieron una vez, sino que se actualizan constantemente en nuestra cotidianeidad.

Marx busca explicar de dónde surge el primer capital que dio origen al ciclo de la producción capitalista. Para este autor, el ciclo consiste, a muy grandes rasgos, en que el dinero se

¹⁷² Dussel, Enrique, 1492 *El encubrimiento del otro... op. cit.*, 1994.

¹⁷³ Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política* (trad. Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 637.

convierte en capital, el capital en plusvalor, y ese plusvalor en un capital mayor al inicial.¹⁷⁵ La acumulación del capital presupone la existencia de plusvalía; ésta, a su vez, supone que haya una producción capitalista, y ésta última la existencia de masas de capital y fuerza de trabajo en manos de quienes producen las mercancías.¹⁷⁶ Esta explicación es insuficiente, pues entraña una clara petición de principio. Es necesario averiguar de dónde viene ese primer capital, pues no pudo tener un origen *ex nihilo*.

El primer capital que echa a andar todo el proceso de producción no es resultado del modo de producción capitalista, sino que es una acumulación previa que actúa como condición de posibilidad del capitalismo. Marx critica a la economía política de su tiempo por responder de una manera muy ingenua ante el cuestionamiento sobre cómo inició el capitalismo. La economía política clásica señala que hay personas que lograron acumular riquezas gracias a su correcto esfuerzo. Irónicamente, desde esta creencia aun imperante, parece ser que hay un pecado original en la economía que consiste en la falta de esfuerzo para adquirir riquezas.

La explicación de la economía política clásica sobre el funcionamiento del capitalismo es bastante simplista. Olvida que la violencia de un grupo frente a otro ha estado presente a lo largo de la historia. Dan por supuesto que los cambios económicos y jurídicos se llevan a cabo pacíficamente, ignorando toda la evidencia histórica que muestra lo contrario, como señalamos en el capítulo en torno al surgimiento de los derechos humanos.

En términos concretos, la acumulación originaria es el despojo de los medios de producción que pertenecían a los productores. Un grupo, a base de violencia, realiza una disolución de la pequeña propiedad privada de los medios de producción que permite al trabajador sostenerse por sí mismo.¹⁷⁷ Seamos más precisos: utilizando la violencia se despojó de sus medios de producción a los habitantes de las colonias de países europeos y de los reinos feudales; se les arrebató su tierra y se les convirtió en trabajadores asalariados. Esta violencia, si bien es extraeconómica, no es extracapitalista, pues es condición necesaria para la existencia de este modo de producción.

Debemos aclarar que la acumulación originaria es un acontecimiento histórico corroborable y que en toda nueva acumulación capitalista, este proceso se repite. Es necesario repetir el despojo violento de medios de producción para concentrar el capital. Por ello es que incluso

¹⁷⁵ Esta circulación de la riqueza reviste la fórmula D-M-D', donde D es igual a dinero, M es igual a mercancía y D' es igual a dinero con plusvalía.

¹⁷⁶ Cfr. Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política* (trad. Wenceslao Roces)... *op. cit.*, p. 637.

¹⁷⁷ Cfr. *ibídem*, p. 678.

en nuestros días podemos encontrar casos de despojo, por ejemplo, las mineras canadienses —empresas exitosas dentro de la lógica instrumental de la modernidad capitalista— que en México llegan a despojar a las comunidades indígenas de sus tierras, provocando que sus habitantes tengan que buscar un trabajo asalariado, si es que no acaban antes en la total mendicidad.

Una vez llevado a cabo el despojo, dos clases sociales quedan como antagónicas. Por un lado, los capitalistas, que son los poseedores del dinero y los medios de producción y por otro, la de los trabajadores “libres”, vendedores de su fuerza de trabajo que fueron despojados de sus medios de producción.

Los trabajadores son considerados como personas libres en un doble sentido. El primero consiste en ser libre (no tener) medios de producción. El segundo es propiamente no ser un medio de producción, como era el caso del esclavo, para poder vender sin obstáculos su fuerza de trabajo en el mercado. Con el final del feudalismo, se logró la “emancipación” del ser humano, se volvió un ser libre cuya única posesión es su propia fuerza de trabajo. Debido a que las garantías de existencia con que contaba en el feudalismo habían desaparecido, su única opción restante para sobrevivir fue vender su propio esfuerzo corporal y mental.¹⁷⁸

Ahora bien, el papel del derecho en el proceso de acumulación originaria es fundamental. Jugó, bajo la lógica instrumental, la función de legalizar e incentivar la eficacia de los procesos de despojo. Como muestra de ello, Marx cita varios ejemplos de la terrible legislación en contra de aquellos a los que les fueron arrebatados sus medios de producción. Algunas leyes de Inglaterra son paradigmáticas para este estudio, pues muchas de ellas se replicarían por gran parte de Europa.

Entre las leyes que analiza Marx, podemos encontrar, por ejemplo, que en el siglo XV en Inglaterra se expidieron leyes en contra de los mendigos y vagabundos. Se trataba de leyes que castigaban a la gente por el hecho de ser arrojados a una situación límite de mendicidad debido a las circunstancias. Una de esas leyes, expedida en el reinado de Eduardo VI en 1547, señalaba que quien se negara a trabajar sería adjudicado como esclavo a aquél que lo denunciara.¹⁷⁹ Imaginemos la sensación de impotencia que debía sentir una persona que se volviera esclavo porque alguien más hubiese denunciado su mendicidad, misma de la que no pudo salir debido a sus condiciones materiales concretas. Tristemente, está en vigencia ese

¹⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 638-639.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 656.

mismo cuento capitalista en el que basta el propio esfuerzo (incentivado por la competencia y el egoísmo) para salir de la miseria. Aún se cree que el pobre lo es por holgazán, por tonto y por falta de deseo para cambiar de su situación.

Como podemos observar, las leyes fomentaron la imposición y la disciplina dentro de un nuevo sistema económico. La población campesina, a la que se le arrebataron sus medios de subsistencia, se vio obligada a mendigar, a robar, o bien, a aceptar las nuevas reglas del sistema económico,¹⁸⁰ las cuales requerían de la libertad para enajenar su fuerza de trabajo de forma voluntaria, es decir, se impuso la libertad de asalariarse.

Se debe tomar en cuenta que la violencia no es por sí misma la que instauro el nuevo sistema económico, sólo acelera el proceso. A la par de la violencia, debe ir la naturalización de las condiciones en que se llevan las relaciones de trabajo, a través del engaño y la promesa de que con el esfuerzo y el ingenio suficiente todos pueden ser grandes capitalistas. La naturalización es el proceso mediante el cual se hacen pasar por naturales las condiciones históricas de nuestra existencia.

La naturalización de las relaciones de producción capitalistas se arraiga en el sistema de creencias fundamentales de una época gracias al paso del tiempo. Con la costumbre y la existencia de leyes que incentivan ciertas conductas so pena de castigos, lo que en un principio fue tenido como algo completamente extraño e injusto para el campesino feudal, se volvió algo normal e incluso deseable.¹⁸¹ De ese modo, el uso de la violencia del Estado moderno-capitalista se orientó para garantizar el cumplimiento de las leyes que regulan las condiciones de mercado, entre ellas, el resguardo de la libertad contractual y la propiedad privada.

En el análisis que realiza Marx vemos, entre otras cosas, cómo el derecho ayudó a que la propiedad social feudal se transformara en propiedad privada. En virtud de ello, el trabajador de la pequeña industria, o sea, el que anteriormente era propietario de sus medios de producción, cedió el paso a uno asalariado, explotado por una minoría que le había despojado de sus medios de producción. Las leyes en los Estados modernos-capitalistas buscan la transformación (y luego el mantenimiento) de las condiciones materiales para que el capitalismo se desarrolle sin obstáculos. Esto es consecuente con la relación que señala Marx entre estructura y superestructura, el Derecho y las formas de relación social difícilmente pueden contravenir el sistema económico, pues emanan de él. Si el sistema económico

¹⁸⁰ Cfr. *Ibidem* p. 658.

¹⁸¹ Cfr *ídem*.

necesita la violencia y el despojo de manera constante, es muy probable que las relaciones sociales revistan la misma práctica.

Cuando hay una práctica irracional —desde la lógica instrumental del capitalismo— se buscará censurar y modificar utilizando, entre otras cosas, la propia ley. Sin embargo, no debemos olvidar el caso de ciertas leyes, como los derechos humanos, que muchas veces sirven como válvulas para liberar presión social. Puede haber muy buena fe en la defensa de los derechos humanos, pero en bastantes ocasiones son utilizados como una herramienta cuyo objetivo es calmar el hartazgo de distintos sectores sociales que, insurrectos, representarían una amenaza para la conservación de las instituciones políticas presentes.

Ahora bien, el proceso de concentración de los medios de producción no se ha detenido. Cada vez son menos personas quienes los poseen. La competencia dentro del capitalismo no se reduce a capitalistas enfrentándose a trabajadores. También hay una terrible competencia entre los mismos capitalistas,¹⁸² por ello es que es común ver a grandes y pequeños empresarios sucumbir a pesar de seguir bien las reglas del juego económico. En virtud de ello, el volumen de personas en estado de miseria va creciendo; hay cada vez más fuerza de trabajo desocupada y más capitalistas en ruina.

La modernidad capitalista tiene como origen el despojo, ese es su pecado originario. La acumulación de riqueza de uno implica que otro no la va a disfrutar. La riqueza de los países que realizaron la acumulación originaria sólo fue posible a través de la violencia y la barbarie, su riqueza se sustenta en la pobreza de otros. Desde esta perspectiva, entendemos la incesante preocupación de países como Estados Unidos para intervenir militarmente a otros con el objetivo de alinearlos a sus políticas económicas.¹⁸³

Como hemos explicado al analizar el periodo del Estado neoliberal, bajo el esquema de la globalización económica hay una crisis en la soberanía de los países, pues sus actos tienen que adaptarse a las demandas del mercado global. Pero las demandas del mercado global no surgen de manera aleatoria, son impuestas por los países centrales. Por su parte, los países de periferia no son libres para crear sus propias políticas públicas, pues tienen que respetar el orden económico global que les es impuesto.

¹⁸² Cfr. *Ibíd.*, p. 679.

¹⁸³ Son bien conocidos los casos de intervención política de Estados Unidos en países que buscaban adoptar un modelo económico distinto al capitalismo. Por mencionar algunos casos tenemos a México, Argentina, Chile, Nicaragua o El Congo.

El capitalismo no puede otorgar bienestar a los países periféricos porque, en su actual desarrollo neoliberal, demanda lugares donde se puedan explotar de manera más sencilla y reutilizable seres humanos. Existen países como el nuestro donde hay personas en situación de pobreza dispuestas a enajenar su fuerza de trabajo en condiciones precarias (bajos salarios, seguridad social deficiente, poca oportunidad de crecimiento en el trabajo, nula toma de decisiones sobre el rumbo de la empresa, etc.). Un país cuyos trabajadores están dispuestos a ser explotados por muy poco es muy atractivo para la inversión extranjera — sobre todo para manufactura y producción de materias primas, que no requiere una alta calificación—, pues las grandes empresas transnacionales (siguiendo una lógica instrumental) optan por invertir su capital en donde pueden explotar de forma más eficiente a los trabajadores. Los países periféricos son la fuente de mano de obra barata no calificada que necesita el capitalista para continuar el proceso de acumulación; en cambio, los países centrales no son atractivos para la inversión (en el área de manufactura y producción materias primas) porque allí las condiciones laborales son mucho más equilibradas entre patrón y trabajador, lo que no permite la misma obtención de ganancias.¹⁸⁴

C. El nacimiento del subjetivismo moderno

El sistema de creencias de nuestra época está sustentado en la imposición del Yo frente al Otro. Las características que hemos esbozado dan cuenta de distintas manifestaciones del mismo fenómeno. Ahora, es el momento de observar cómo en la colonización de América tuvo lugar la imposición de un sistema de creencias frente a otro. Como pudimos darnos cuenta, es parte de la modernidad capitalista censurar formas de racionalidad distintas a la instrumental. El proceso de censura es violento y va acompañado de la idea de expiación del mal: se considera que se eliminan otras formas de racionalidad porque en ellas hay maldad.

A partir de la necesidad de eliminar al Otro, surge el imperativo de afirmarse a sí mismo. Eliminar lo que es diferente otorga la sensación de fuerza y unión entre aquellos que son, en

¹⁸⁴ No es de sorprender que aparezca como un “logro” que, para 2018, México sea el octavo país con la mayor industria manufacturera en el mundo. Desde nuestro enfoque, esta es una muestra clara de una economía periférica. “México se convierte en potencia manufacturera en 2018”. Noticia del 07 de diciembre de 2017. Obtenido del sitio <https://www.forbes.com.mx/mexico-convertirse-potencia-manufactura-2018/> consultado el día 15 de marzo de 2019.

apariencia, iguales. El subjetivismo moderno es la forma de afirmación del pensamiento eurocéntrico que se impuso como visión racional única del mundo. Hacer un análisis de la imposición del subjetivismo moderno nos ayudará a dar cuenta del origen de una forma de pensamiento basada en la imposición sistemática del Yo.

Como bien señala Enrique Dussel en su obra *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*,¹⁸⁵ la modernidad tiene un nacimiento que es posible identificar, pero la gestación de este producto puede remontarse a periodos anteriores. Para Enrique Dussel, el nacimiento de la modernidad se da en el año de 1492 con la llegada de Cristóbal Colón a América. Destaca que este es el primer momento en el que los postulados de la modernidad capitalista se llevaron a la práctica.

En la obra mencionada de Enrique Dussel, se hace un análisis del proceso de la conquista de América para mostrar una forma en que el Yo eliminó al gran Otro.¹⁸⁶ En efecto, el conquistador español fue un hombre que negó la existencia de alguien más, en este caso la del indígena, volviéndolo únicamente el campo de la realización de su propia subjetividad; en otras palabras, lo convirtió en un instrumento para lograr la imposición de su subjetividad en ese “nuevo” mundo.

En un proceso de conquista, los valores como la violencia se convierten en algo necesario para lograr el “progreso” civilizatorio; se desvanece entonces cualquier justificación deontológica entre el bien y el mal y se sustituye por distintas explicaciones teleológicas; se encubre e incluso se justifica el mal en la medida en que aparece como necesario para lograr un objetivo. Por ende, la violencia no puede ser ya juzgada con criterios deontológicos de lo bueno y lo malo, sino es, sin más, políticamente justificada para obtener ciertos fines.¹⁸⁷ En virtud de ello, bajo la racionalidad instrumental, el conquistador puede utilizar cualquier medio, por muy repugnante y dañino que fuera para su propia sociedad, si es que le sirve para alcanzar los fines que satisfacen la imposición de su subjetividad.

Dussel señala que el Otro —el indígena americano— no fue descubierto, sino encubierto como “lo mismo” que era Europa. España aparece como el dominador y el agente que

¹⁸⁵ Dussel, Enrique, *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Uruguay, Plural Editores, 1994.

¹⁸⁶ Es denominado “Gran Otro” porque el indígena americano representaba algo completamente desconocido para el Yo europeo. El europeo tenía una concepción del mundo en la que no existía el americano, darse cuenta de su error debió ser para ellos una conmoción muy violenta de su sistema de creencias: se estaban enfrentando a lo más ajeno que habían concebido a lo largo de su existencia.

¹⁸⁷ Cfr. *Ibidem*. p. 37.

exterioriza la razón europea en el mundo; a partir de este momento, los países de América se vuelven periferia intelectual (además de económica y política) en relación al centro que es España. El dominador de la naturaleza llevó al nuevo mundo una idea emancipadora del hombre, que buscaba redimirlo y volverlo un ser racional desde los estándares de la racionalidad europea. En otros términos, la forma de negación del Otro se dio a través de su subsunción en el sistema de creencias del dominador.

Ahora bien, hay una falacia del desarrollo concebida por el pensamiento eurocentrista. La falacia consiste en la creencia de que el desarrollo que siguió Europa debe ser seguido por todo el mundo. Esto es, considera Dussel, propio de la soberbia europea; así “para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí mismo y es su plena ‘realización’”.¹⁸⁸ La soberbia europea es ese espíritu de la subjetividad moderna-capitalista realizándose en el mundo, en este caso, materializándose a través de las conquistas.

El descubrimiento de América se desarrolló primero como un encubrimiento del Otro, después con la conquista material se impuso la subjetividad individual del conquistador sobre el vencido. De esta forma, señala Dussel, la conquista implica convertir al conquistado en un instrumento que debe subsumirse bajo la subjetividad del conquistador. De hecho, decir encuentro de dos mundos, para Dussel, es solo un eufemismo porque en realidad uno de los dos fue aniquilado.

Una vez realizada la conquista material, se dio paso a la etapa más profunda de conquista, que fue la anulación de su sistema de creencias. En ella se anuló completamente la subjetividad del Otro para subsumirla a la eurocéntrica. El mundo del Otro fue excluido de toda racionalidad y validez posible. Esto se refleja en una de las creencias fundamentales que es *la necesidad del Yo de imponer su racionalidad frente a cualquier Otra*. Ya sea a nivel epocal, social o personal, el Yo se considera poseedor de la verdad, lo cual lo faculta a “corregir” (muchas veces de formas horribles) al Otro. Esta es otra de las causas por las cuáles consideramos que bajo el capitalismo es normal una cultura de vulneración de derechos humanos: es más grande la motivación de “corregir” que la de entender la illeidad de otro ser humano.

¹⁸⁸ Dussel, Enrique, 1492 *El encubrimiento del otro...*, op. cit., p.19.

Enrique Dussel señala en su artículo *Las motivaciones reales de la conquista*¹⁸⁹ quiénes fueron los principales actores dentro del proceso de conquista de América y su consecuente negación del Otro. El primer actor es el capital dinerario; el segundo es el Estado, en este caso, España; el tercer actor son los conquistadores; el cuarto son los misioneros, y el quinto es el objeto dominado que sufrió las consecuencias, es decir, América.¹⁹⁰ Todos estos actores participan de diversas maneras en la negación del Otro y la imposición de la subjetividad moderna.

La motivación de la conquista más fundamental fue el cumplimiento de un “ideal de cristiandad” que es entendido en un sentido renacentista. En este periodo, es posible encontrar un capitalismo primitivo, pues modernidad y capitalismo, como hemos visto a lo largo de este trabajo, guardan una estrecha relación, aunque la existencia de uno no implica la del otro. Por lo tanto, el ideal de cristiandad al que nos estamos refiriendo se encuentra fuertemente relacionado con la imposición de la subjetividad propia de la modernidad y el capitalismo.

La riqueza que buscaron los conquistadores es el oro, pues este era el medio que les permitía ascender en la escala social de una manera que no se había visto por lo menos en gran parte de la edad media. Por ello es que el cronista Bartolomé de las Casas menciona que en América Latina habían muerto varias personas sólo por la búsqueda de oro por parte de los conquistadores, pues veían que este les servía para subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas.¹⁹¹

Si bien la motivación de la conquista fue la obtención de riqueza, aunado a ella se encontraba el prestigio que alimentaba el Yo del conquistador español. Este les sirvió para hacer crecer su Yo e imponer más fácilmente su subjetividad en el mundo. En otros términos, el prestigio se volvió uno de los principales motores para la imposición de la subjetividad y la negación del Otro. A mayor despojo, mayor la riqueza obtenida, y mientras más se obtenía esta última, más aumentaba el Yo.

La conquista es una dominación política sobre el sujeto que ha sido negado. El dominio se veía reflejado, por ejemplo, cuando se plantaba la cruz cristiana en un nuevo territorio. Este acto mostraba la expansión política de la subjetividad europea. A su vez, esta expansión es el hecho teleológico fundamental de toda la modernidad, personalizada, por ejemplo, en la figura

¹⁸⁹ Dussel, Enrique, “Las motivaciones reales de la conquista”, en *Concilium, revista internacional de Teología*, núm, 212, 1990, pp. 403-415.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibíd*em, p. 404 y ss.

¹⁹¹ Cfr. *Ibíd*em, p. 406.

de Hernán Cortés o de Francisco Pizarro.¹⁹² En consecuencia, podemos afirmar que una forma de realización de la subjetividad es a través del *ego conquiro*, es decir, el *Yo que conquista las creencias del Otro y con ello impone su forma de ver el mundo*.

Un ejemplo claro de la negación del Otro a partir de una interpretación bastante deformada de la teología cristiana la encontramos en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda y su teología de la dominación. Para él, se justificaba la dominación del indio, del esclavo, pues se trataba de un proceso civilizador;¹⁹³ sin embargo, esta justificación encubría la violencia de la conquista con los ideales propios de la civilización moderna. Es difícil entender cómo puede haber una teología de la dominación si pensamos que el cristianismo surgió como una religión de amor al prójimo.

Es una práctica aún vigente de la modernidad capitalista argüir un proceso emancipatorio como una justificación burda para la dominación y negación del Otro. Considero que esta justificación absurda es más bien un bálsamo para algún tipo de culpa o arrepentimiento que pudiera sentir el dominador ante los terribles actos de barbarie que cometa. El Yo moderno ha tenido que hallar una venda que no le permita ver la barbarie que comete en el proceso de dominación y muchas veces la ha encontrado en interpretaciones teológicas rústicas.¹⁹⁴

La colonización es un proceso histórico paradigmático. Ha sido un periodo de tiempo muy largo en el que muchos millones de personas se han visto afectadas. Es sensato afirmar que un proceso tan importante ha condicionado las creencias de toda una época. Los seres humanos colonizados modifican su forma de ser y de ver su vida para poder hacerle frente a la violencia que sufren debido al exterminio de su sistema de creencias.

El mundo colonial, como señala Frantz Fanon en su libro *Los condenados de la tierra*,¹⁹⁵ es un mundo en compartimentos. Dentro de las colonias se hacen divisiones sociales tajantes; de este modo, en el México colonial existía una república de indios y una república de españoles.¹⁹⁶ Un proceso de colonización crea un nuevo orden de clases sociales —por lo

¹⁹² Cfr. *Ibíd.*, p. 408.

¹⁹³ Cfr. *Ibíd.* pág. 410.

¹⁹⁴ La interpretación que se ha hecho hasta este momento no deja de lado el hecho de que existían formas de violencia y procesos de conquista y dominación entre los propios los pueblos americanos. Sin embargo, al ser un sistema de creencias que fue erradicado, consideramos más importante detenernos a estudiar el impuesto por el colonizador español.

¹⁹⁵ Fanon Frantz, *Los condenados de la tierra* (trad. Julieta Campos), México, FCE, 1983.

¹⁹⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 22.

menos la de colonizador y colonizado— y reinventa las formas de relacionarse entre los miembros de una sociedad.

En el mundo colonial, las fuerzas del orden son las intermediarias del poder. Con el ejercicio de la fuerza y su afirmación del Yo, se mantiene al colonizado en una situación de completa desventaja. La violencia se encuentra presente y se lleva al sistema de creencias del colonizado y se materializa en la zona donde vive.¹⁹⁷ Ante tal situación, el colonizado debe de utilizar sus argucias para poder adaptarse a esa situación que se le ha impuesto. Se da cuenta que, para sobrevivir, debe idear las argucias necesarias para no sucumbir ante el Yo de los demás. Debe adoptar el sistema de creencias del vivo y el taimado, como vimos en su momento.

La zona de los colonos no es complementaria de la zona del colonizado. De hecho, es su oposición, pues una de ellas sobra. Así, podemos ver que la ciudad del colono es considerada como una ciudad buena, próspera, e incluso más limpia que la del colonizado. Ésta, por su parte, es una ciudad con mala fama, —con una serie de muros, ya sean metafóricos o reales— que la separan del resto de la ciudad, con gente pobre, que pasa hambre, con servicios ineficientes, donde se nace como sea y se muere como sea.¹⁹⁸ Pero en ambas zonas es común la competencia entre individuos por imponerse sobre los demás.

El colono se da cuenta de su situación privilegiada, ve que el colonizado lo envidia y quiere ocupar su lugar. Observa que su sistema de creencias puede imponerse sobre el del conquistado. El colonizado sabe que la clase que lo domina es completamente ajena, también es un Gran Otro, es un ser que vino de fuera y que se ha apropiado de su realidad.¹⁹⁹ Ante tal impotencia para enfrentar su realidad, el aislamiento social es una vía muy socorrida.

Entre varias de las implicaciones que tiene un proceso colonizador, se encuentra el hecho de que el colono no solo limita física y económicamente al colonizado a través de la represión y el aparato estatal. Además, lo hace ver como un paradigma en el que se encarna el mal absoluto, al gran Otro. El colono lleva esta creencia al extremo de afirmar que el colonizado no tiene valores, e incluso duda de que sea un ser humano digno de tener un alma (como la que él supone tener). El sistema de creencias del colonizado, al ser extraño, se le califica como depravado, por lo que hay que eliminarlo y negar todo rastro de su existencia; por ello es que

¹⁹⁷ Cfr. Ídem.

¹⁹⁸ Cfr. Ídem.

¹⁹⁹ Cfr. Ibídem, p. 23.

el colonizador cristiano buscó extirpar las herejías con tanto empeño para así ganarse la salvación y su gloria, aunque ella implicara el tormento del Otro.²⁰⁰

El colonizado es deshumanizado, se le reduce al estado de las bestias. Se le atribuyen características distintas de las que posee el colonizador. Se le califica de incapaz, por lo que no se le permite reflexionar sobre sus propias creencias y los medios institucionales para alcanzarlas. El colonizador, por su parte, se siente honrado de su posición, afirma su Yo cada vez que niega que el Otro le haga frente. Este rasgo discriminatorio de grupos que se consideran superior frente a otros sigue presente aun en nuestros días, lo que fomenta una cultura de violencia frente a la illeidad de los demás.

El colonizado, por supuesto, también ve al colonizador como un gran Otro y la encarnación del mal absoluto. La diferencia es que el colonizador tuvo la fuerza para dominar y aplastar el sistema de creencias del conquistado, mientras que este último tiene que contentarse con las distintas formas de resistencia a su alcance. Desde esta cosmovisión, *la sociedad aceptó como creencia fundamental que los individuos son sujetos antagonistas que compiten por afirmar su Yo, donde unos son superiores frente a otros.*

Un proceso de descolonización consiste en “abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio”,²⁰¹ para darse a sí mismos un sistema de creencias que corresponda con su forma de ver el mundo. Al llevarse a cabo la independencia de México (y de otros países latinoamericanos) no hubo un verdadero proceso de descolonización. Se han mantenido formas coloniales que no han abolido la zona de exclusión donde un grupo es ajeno y se enfrenta a otro, lo cual impide la creación de un sistema de creencias que incorpore la illeidad del Otro.

Un verdadero proceso de descolonización, más allá del que se llevó a cabo en México, implicaría, como señala Fanon, burlarse de los valores impuestos y detestarlos.²⁰² Después de la independencia se mantuvieron las mismas creencias coloniales, sólo cambiaron los actores. No se buscó reivindicar los valores y la forma de ver el mundo de los conquistados. Gracias a ello, persisten los tratos discriminatorios basados en la condición étnica, a pesar de las leyes que buscaron crear una sociedad más homogénea.

²⁰⁰ Cfr. Ibídem, p. 24.

²⁰¹ Cfr. Ibídem, p. 23.

²⁰² Cfr. Ibídem, p. 25.

Una de las principales creencias que se afirmaron durante la colonia fue el hecho de que las personas deben afirmar su subjetividad, lo cual provoca que cada uno se encierre en sí mismo sin importar la riqueza del pensamiento del Otro. No obstante este encierro en sí mismo, las formas de organización colectiva pueden surgir cuando tienen la oportunidad; por ejemplo, el colonizado que ha luchado por su libertad se da cuenta que aquello que le pasa uno de sus miembros, afecta a todos, de este modo reconoce en el Otro es una extensión de sí mismo y de sus propios intereses.²⁰³ El problema de la independencia de México es que fue dirigida por un grupo de personas que no cuestionó la afirmación del Yo como base de su existencia. Cambiaron los detentadores del poder, pero no las creencias fundamentales.

El análisis que hemos realizado nos sirve para identificar una forma de relación social —la negación del Otro— como algo que damos por natural y está presente en nuestro actual sistema de creencias. En las relaciones entre las comunidades, o entre sus miembros en lo individual, se asoma el constante deseo de afirmación propia y la eliminación de la subjetividad del Otro. Basta tomar como ejemplo aquellas relaciones entre personas que se tornan en una agónica lucha de egos, donde se busca que el Otro desaparezca tal cual es —pues no se le puede reconocer su existencia con el mismo valor a la del Yo— y se convierta en un instrumento de satisfacción, o en una extensión más de sí.

D. La nación sin identidad

En este apartado nos detendremos a corroborar la siguiente hipótesis: el reconocimiento y el respeto de la illeidad del Otro no se puede incentivar a partir de la construcción de una identidad nacional, y no es posible hacerlo porque no existe tal cosa como la identidad en un sistema económico como el nuestro. En un sistema capitalista, la identidad es modelada por las exigencias erráticas del mercado y las condiciones materiales que impone en la vida cotidiana de las personas, no por la melancolía y el apego a un pasado idealizado. Esto explica el fracaso de los distintos intentos del México independiente por construir una identidad basada en un origen indígena y mestizo. Nos detendremos a profundizar en esta afirmación para descartar la tan frecuente idea de que la violencia social no tendría lugar si las personas se respetaran por considerarse pertenecientes a una misma nación.

²⁰³ Cfr. *Ibíd.*, p. 27.

La única identidad (si es que la podemos llamarla así) que se ha consolidado y se ha arraigado fuertemente en nuestro sistema de creencias es *el culto al placer corporal*, el cual es estimulado, por un lado, por la promesa *fetichista* de que las mercancías pueden darle sentido a nuestra vida (el calificativo de fetichista alude a otorgarle características a algo que no las tiene, en este caso en creer que las mercancías en sí mismas contienen la respuesta a las dudas existenciales de las personas), y por otro, por la imposición violenta —pero placentera— de nuestra voluntad frente a la de alguien más, lo cual puede explicar, en parte, el preocupante número de delitos de alto impacto en nuestro país.

1. La identidad evanescente

Cuando pensamos en la palabra identidad, se nos viene a la mente la búsqueda de que algo sea una cosa y no otra. Cuando indagamos por la identidad de algo abstracto como “lo mexicano”, nos damos cuenta de que es bastante difícil delimitar aquello a lo que nos estamos refiriendo. A juicio de Bolívar Echeverría en su texto *La identidad evanescente*,²⁰⁴ esto sucede porque la identidad sólo se nos muestra como evanescencia. Este autor sostiene que una realidad solo es idéntica a sí misma — y con ello identificable para nosotros— en medio de un proceso en el que esa identidad está puesta en peligro cuando se enfrenta a otra identidad.

Toda identidad es efésica o eleática. Recibe el calificativo de efésica en relación con la filosofía de Heráclito de Éfeso en la que la sustancia de lo que existe es el cambio, mientras que la permanencia es sólo un atributo. A su vez, la identidad es eleática, pensando en la escuela de Elea y entre sus representantes a Parménides, donde la sustancia de lo que existe es la permanencia, y el cambio es sólo un atributo. Siguiendo una concepción plenamente dialéctica, la identidad se mueve en ambas dimensiones, es a su vez mostrada en el cambio, pero también en aquello que permanece.²⁰⁵

Sabemos que hay una multiplicidad de características que diferencian a un ser humano de otro. Pero nuestra propia forma para conocer la realidad nos obliga a crear conceptos que ordenen el caos de la multiplicidad de objetos en el mundo. Así, reducimos lo humano a un conjunto de propiedades esenciales compartidas que nos permitan tener una aproximación hacia otras personas para intentar prever su forma de actuar en el mundo. En este proceso

²⁰⁴ Echeverría, Bolívar, “La identidad evanescente”, en Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, México, UNAM / El Equilibrista, 1997.

²⁰⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 60.

ocurre una “codigofagia”, es decir, se devoran las características del Otro y se subsumen bajo las de los conceptos que utiliza el Yo.²⁰⁶

Bolívar Echeverría señala un ejemplo muy interesante de reducción de la multiplicidad humana a un conjunto de propiedades esenciales. El relato de la Torre de Babel es una muestra mitológica que explica cómo un dios impuso como necesaria en la humanidad la diversidad de lenguas que produjo una dispersión que en sí misma no era necesaria. Si bien es un mito, nos ayuda a entender que en occidente la pluralidad humana es concebida como algo artificial, pues fue impuesta por un dios, y no como algo propio de los seres humanos.

Cuando una identidad se pone en contacto con otra ambas corren el riesgo de ser transformadas. En ese contraste de identidades encontramos los elementos que definen a una u otra, pues en el riesgo de perderse se exaltan sus principales características. La historia de los grupos humanos puede ser vista como una continua confrontación codigofágica de identidades motivada por distintos deseos. En cada proceso de conquista ocurre una confrontación en la que los dominadores devoran la identidad de los dominados, proceso en el que, por cierto, la identidad de los vencedores no sale intacta.²⁰⁷

En la historia de occidente, al Otro siempre se le vio como una versión disminuida del sí mismo. En cada contacto con el Otro ocurría el combate para devorarlo y no ser devorado. La historia del ser humano repite esta misma lógica de confrontación para devorar y no ser devorado. Sin embargo, en los inicios de la modernidad (no capitalista) se empezó a percibir al Otro en su propia mismidad, pero esta visión fue sustituida por la lógica capitalista en la que se inició la homogeneización del funcionamiento del mundo para que este pudiese fungir como un inagotable mercado para la circulación de mercancías.²⁰⁸ Esta homogeneización podríamos denominarla como la gran codigofagia: el capitalismo es un devorador de identidades incompatibles con la circulación de productos.

Se debe ser muy cuidadoso en cualquier intento por definir una identidad nacional. Podemos caer en un discurso folclorizador de las sociedades y correr el riesgo de empezar a tipificar y homologar la identidad, lo cual es un error si aceptamos que esta es más bien un proceso dialéctico entre permanencia y cambio. No obstante, en el escenario actual, existe una tendencia a definir la identidad de otra persona o grupo social a partir del papel que juega en

²⁰⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 55.

²⁰⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 61.

²⁰⁸ Cfr. *Ibíd.* pp. 56-57.

el escenario mercantil. Al hacerlo, se crean tipos ideales en función del lugar de las personas en la producción mercantil y, con base en ello, se jerarquiza a los grupos humanos en más o en menos civilizados (de acuerdo a qué tanto se acercan a los parámetros de las economías centrales).²⁰⁹ Así, por ejemplo en México, nuestro sistema jurídico asume que hay distintos grupos, sobre todo indígenas, a los que se les debe “ayudar” (aunque la palabra utilizada es “civilizar”) para que estén más cerca del tipo ideal eurocéntrico y que así sean parte del progreso nacional, siempre y cuando “se respeten” sus costumbres.

La modernidad y sus adelantos tecnológicos prometían al ser humano el dominio sobre la naturaleza, principalmente para evitar los problemas de escasez de los satisfactores vitales. Sin embargo, a pesar de poder superar la escasez natural, el Capitalismo se ve en la necesidad de *insertar una escasez artificial* por dos razones: por una parte, para mantenerse funcionando, pues el proceso de producción tiene que aumentar *ad infinitum* —ya que se asume que hay que aumentar indefinidamente la producción de los bienes que la gente demanda—; por la otra, debido a que el proceso de distribución de los bienes nunca es lo suficientemente equitativo, pues se distribuyen bajo una lógica de obtención de ganancias en la que son sólo pocos los que concentran las riquezas producidas y muchos los que no tienen acceso a ellas.

En gran parte gracias a la tecnología, en el periodo del capitalismo neoliberal la circulación mercantil ha conquistado los mercados a escala global —lo cual no quiere decir que la escasez de recursos haya desaparecido a nivel mundial—. Esta conquista no sólo es económica, sino también cultural, el mundo se subsume a una lógica instrumental de homogeneización técnica de producción y consumo para lograr una armonía entre identidad y producción.

Cuando estamos inmersos en el proceso de globalización de los mercados, las identidades nacionales son cuestionadas (siempre y cuando sean hostiles al desarrollo del mercado, si no se les deja intactas); si el desarrollo del capitalismo busca la homogeneización cultural, entonces las identidades nacionales corren peligro de desaparecer para dar paso al avance de los mercados. En este proceso, las formas de identidad son subsumidas por el fetiche de la mercancía que promete, entre otras cosas, felicidad a las personas que las adquieran.²¹⁰ La forma en que las personas se perciben entre sí se ve constantemente alterada por su relación

²⁰⁹ Cfr. *Ibídem* p. 65.

²¹⁰ Cuando adquirimos una mercancía, por ejemplo una prenda de ropa, podemos *crear* que cuando la usamos algo cambia en nuestra constitución; este proceso es fetichista porque le otorgamos a la prenda una característica que no tiene, que es la de alterar la esencia de una persona. Por ello, afirmamos que las mercancías tienen la capacidad de influir en la percepción que tienen de sí las personas.

cotidiana con las mercancías. Esto se puede concretar en la afirmación de que “somos lo que consumimos”, nuestra identidad se construye a partir de lo que consumimos.

La identidad de los seres humanos construida a partir del fetiche de la mercancía también es evanescente. Se pone en juego a cada desengaño en el que nos damos cuenta que las mercancías no traen consigo la felicidad hedonista que prometen. En este desengaño complementamos la identidad mercantil con otras formas de identidad que prometen felicidad hedonista. Ante la necesidad apremiante de encontrar un asidero identitario más firme que el otorgado por las mercancías, resurgen formas extremistas culturales que conllevan intolerancia radical frente al Otro.

La búsqueda de asideros firmes es la causa de la popularidad y el resurgimiento de fundamentalismos religiosos ya superados, de grupos ultra derechistas xenófobos o, incluso, de la narco cultura en nuestro país, los cuales tienen la *apariencia* de ser permanentes. Por ejemplo, los individuos se aferran a nacionalismos burdos con la esperanza de calmar su malestar social, pensemos en el hombre patriota que lo sacrificaría todo por su “bandera” (un pedazo de tela al que, cual fetiche, hay que rendir honores y respetar), pero no lo haría por un Otro.

Sin un asidero firme, sólo nos constituimos como (aparentes) personas capaces de transformar el mundo en la medida en que se nos permite entrar en el juego mercantil y ser partícipes del sistema de producción.²¹¹ La subjetividad de las personas está condicionada para servir como fuerza de trabajo, y todo lo que no valga para ello se encuentra relegado a su ámbito íntimo. Por ello, es propio de las democracias liberales que las personas tengan total libertad de creencias, siempre y cuando externarlas no atente contra el orden social. En el ámbito público, no todas las creencias están permitidas, mientras que en el privado sí, pero esto no impide el descontento de las personas y el resurgimiento de formas identitarias intolerantes.

Desde el punto de vista histórico, ha habido varios intentos por oponerse a la lógica del funcionamiento mercantil. Sin embargo, muchos de ellos no han sido exitosos. Un ejemplo claro que tenemos fue el fracasado intento comunista de la Unión Soviética. Bolívar Echeverría, de manera esquemática, nos explica el desarrollo de estos intentos:

²¹¹ Se menciona que es aparente, porque como veremos en el apartado La violencia y las sociedades cosificadas, no es posible transformar el mundo de manera radical si no es fuera de la lógica del desarrollo del capitalismo.

“Primero, la nostalgia romántica que versaba sobre ‘lo otro’, aquello capaz de compensar y corregir la prepotencia torpe del espíritu burgués, ciegamente progresista. Luego, la crítica despiadada de toda la historia occidental y sus valores fundamentales. Después, la identificación salvadora con la revolución proletaria y su solidaridad universalista. Y finalmente, la desilusión y el desfallecimiento, que abre el retorno a una reconciliación con aquello de lo que se pretendía huir: la figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental.”²¹²

Después de la vuelta a lo cínicamente capitalista occidental, nos encontramos ahora en un nuevo momento en el que muchos grupos le hacen frente a la globalización que amenaza con devorar su propia identidad. El refugio consiste, como hemos apuntado, en radicalizar la identidad arcaica a la que consideren pertenecer esos grupos para así enfrentarse a la homogeneización cultural del mercado global.²¹³ Este refugio ha mostrado ser violento, pues es motivado por el temor a perecer ante cualquier contacto con el Otro.

La radicalización de las identidades arcaicas no es necesariamente incompatible con el modo de producción capitalista. En realidad, muchas veces sólo es una forma en la que se sigue reclamando el acceso a las mercancías sin poner en cuestión su forma fetichizada y sin que se ponga en riesgo su propia identidad cultural. El regreso a las formas xenófobas es una muestra de la impotencia de los pueblos para hacerle frente a la homogeneización cultural que conlleva el propio desarrollo del capitalismo sin cuestionar su funcionamiento básico.

En algunos países europeos y en Estados Unidos, por mencionar algunos casos, podemos ver que una forma de defensa desesperada ante el proceso de homogeneización cultural de la modernidad capitalista consiste en el atrincheramiento agresivo a todo mestizaje cultural. Esto sucede porque algunos países consideran que las culturas del mundo periférico traen el germen del fracaso civilizatorio, pues suponen que la propia identidad de estas personas les impide ser lo suficientemente inteligentes para aprovechar las bondades del sistema capitalista.²¹⁴ Dentro del sistema de creencias a nivel de época, se sigue manteniendo la idea de que existen sujetos más capacitados que otros para alcanzar el éxito (económico).

²¹² Echeverría, Bolívar, “La identidad evanescente”... *op. cit.*, p. 63.

²¹³ Cfr. *Ibíd.*, p. 62.

²¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 68.

2. El positivismo en México: la trampa del orden y el progreso

A partir del momento en el que México proclamó su independencia han tenido lugar diversos problemas para permitir que se consolide un sistema de creencias sólido que permita una convivencia pacífica entre las personas. El siglo XIX estuvo plagado de cruentos enfrentamientos que habían agotado a la sociedad, por lo que los esfuerzos se encaminaron a consagrar la idea de un cuerpo social homogéneo que permitiera la estabilidad y la paz sociales. Para lograr este objetivo, se *importó* una doctrina política y científica que serviría, hasta nuestros días, como herramienta para eliminar las divergencias: el positivismo.

Desde su origen, el positivismo mexicano tuvo un carácter instrumental, pues se instauró como un pensamiento ligado a circunstancias políticas y al servicio de una clase política para combatir a otros grupos. Si bien son varias las interpretaciones en torno a esta corriente ideológica, ellas varían en función del grupo político que las realice. Entre estos grupos, los críticos más acérrimos fueron los católicos de clase alta que veían en el positivismo un arma que atentaba contra sus privilegios.²¹⁵

Porfirio Díaz logró, a su modo, el orden social necesario que para que las diferentes clases sociales existentes pudieran relacionarse entre sí de modo más o menos pacífico. Para ello, se sostuvo que cada clase social estaba determinada a adoptar un papel bien definido. Para lograr esta estratificación, el Darwinismo social positivista de Herbert Spencer fue de gran ayuda, pues con él se defendió que determinados grupos debían detentar el poder gracias a sus privilegios naturales para la mejor adaptación a un entorno social.²¹⁶ Esto importa mencionarlo porque el Darwinismo social se mantiene como parte de nuestro sistema de creencias, y es compatible la inclinación natural al egoísmo de la que hablaba Kant. Ambos sirven para justificar un entorno social en el que la competencia entre las personas es la vía del “éxito”.

Leopoldo Zea hace una interesante síntesis sobre distintos enfrentamientos ideológicos en México que concluyeron con la llegada de Porfirio Díaz al poder. En un primer momento, los grupos revolucionarios de la guerra de reforma se enfrentaron al clero y a la milicia conservadora. La ideología que abanderaron para ello fue la de los ilustrados. Luego, este grupo revolucionario se escindió, por un lado estaban los liberales radicales y por otro los

²¹⁵ Cfr. Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 28.

²¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 31.

moderados. Los liberales moderados utilizaron el positivismo como bandera ideológica, pues este supeditaba la libertad de las personas al orden social: *había que ser libres, pero no tanto*.²¹⁷ Encontramos así una lucha ideológica entre un concepto de libertad radical en el que se exigía una intervención del gobierno mínima, y un concepto de libertad positivista que señalaba que el gobierno debería usar el aparato estatal para garantizar la libertad, el orden y el progreso. Como es posible intuir, la visión positivista de la libertad fue la que triunfó en este enfrentamiento.

El positivismo del México decimonónico logró dotar de un sentido progresista a la serie de hechos que habían tenido lugar en nuestra historia. Este sentido consistía en la idea de que todo el caos social anterior a la llegada de Porfirio Díaz fue necesario para su llegada al poder, una vez en él se supuso que comenzaba una nueva era en la que México alcanzaría la paz, el orden y el progreso.²¹⁸ El sentido progresista de la historia buscó que los distintos miembros de la sociedad aceptaran su labor como instrumentos específicos para el desarrollo de la gran empresa nacional mexicana. Como resultado, se arraigó en nuestro país la creencia fundamental de que no todas las personas tienen la misma capacidad para intervenir en asuntos públicos. Esto es destacable porque ha provocado que las personas pierdan el interés en participar en la vida política y por lo tanto, prefieran refugiarse en su propia subjetividad.

Para Leopoldo Zea, la burguesía mexicana decimonónica fue la clase social que se consolidó gracias al positivismo. La filosofía positivista decimonónica sirvió para ello porque argumentaba que para progresar era necesaria la existencia de una sociedad ordenada, aunque ello implicara una división tajante entre clases sociales y una repartición desigual de las riquezas.

Los modelos educativos son siempre una muestra clara de cuál es la visión ideal de persona que se quiere implantar sobre una sociedad. El modelo educativo positivista impulsó a los individuos a ajustar su conducta a los principios científicos que el mismo Estado había determinado. El apego a las directrices del Estado (motivadas en su mayor parte por el sistema capitalista) sería considerado como una muestra de progreso cultural, lo cual se sostenía por el hecho de que había que ser leales al buen juicio de Porfirio Díaz, quien había orientado al país hacia el progreso.

²¹⁷ Cfr. *Ibíd*em, pp. 48-49.

²¹⁸ Cfr. Monsiváis, Carlos, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2008, p. 313.

Gabino Barreda, el gran educador mexicano inspirado en las ideas de Comte, preparó a los jóvenes mexicanos (aquellos de clase alta que tenían acceso a una instrucción académica) bajo la doctrina positivista para que así pudieran estar preparados para instaurar el orden y el progreso a cualquier costo.²¹⁹ En su discurso como director de la Escuela Nacional Preparatoria de 1868, Barreda defendió una educación positivista donde se rendía culto a los ideales de libertad, orden y progreso, teniendo a la libertad como el medio, el orden como base, y el progreso como fin.²²⁰

Zea señala que la burguesía mexicana del siglo XIX supuso que el progreso del país se haría a partir de la inversión en el trabajo industrial. No obstante, si bien hubo inversión en la industria mexicana, esta quedó en manos de extranjeros, lo que provocó que la burguesía nacional se supeditara a los intereses económicos de la europea.²²¹ Así, México reforzó desde ese momento —y hasta nuestros días— el papel periférico en la toma de decisiones económicas a nivel global (el cual había comenzado desde la conquista).

En nuestro país, el burgués mexicano no era dueño de fábricas, más bien fue un latifundista y especulador cuya última intención consistía en fomentar la inversión extranjera en la industria nacional, sin preocuparse por la creación de una propia. A diferencia del burgués descrito por Weber en su *Ética protestante*, el burgués mexicano quiso enriquecerse con el menor esfuerzo posible, mientras que el protestante tenía el deseo de que sus esfuerzos se recompensaran con la riqueza.²²²

En el ámbito político, el burgués que detentaba el poder hacía pasar sus intereses como si fueran los de la colectividad. Esto es, como podemos percatarnos, algo que sigue sucediendo en nuestro ámbito cotidiano. Los intereses de “la sociedad” son en realidad los de aquellos que tienen la capacidad política de hacerse escuchar. Y en este momento en el que las personas se dan cuenta de que sus “representantes” actúan sin tomar en cuenta sus deseos, se incentiva el desinterés en la política. Dicho de otro modo, si una persona no puede ser escuchada en el ámbito público, es probable que decida refugiarse en su propia subjetividad, lo que fomenta el desinterés por aquellas cuestiones que considera de manera errónea ajenas a su persona. Los miembros de nuestra sociedad son hiperindividualistas porque las mismas

²¹⁹ Cfr. Zea, Leopoldo, *El positivismo en México... op. cit.*, p. 47.

²²⁰ Cfr. Monsiváis, Carlos, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”..., *op. cit.*, p. 314.

²²¹ Cfr. Zea, Leopoldo, *El positivismo en México... op. cit.*, p. 92.

²²² Cfr. Ídem.

condiciones materiales los arrojan a ello, sólo se interesan en la política cuando hay una afectación directa de sus intereses.

La falsa identificación de los intereses personales como si fueran intereses sociales se da de forma sutil. Para hacerlo, los detentadores del poder imponen sobre el Otro su visión del mundo de manera paulatina, sin brusquedad y, aparentemente, tolerando la ideología de los demás.²²³ Si bien desde ese momento el Estado mexicano declaró la libertad de pensamiento de las personas, aún en la actualidad se entiende que es una libertad que se reserva al ámbito estrictamente privado, pues en el público se está obligado a seguir los parámetros jurídicos de conducta para ser un “buen” ciudadano. Una persona puede *creer*, por ejemplo, que la repartición de la riqueza es injusta, pero no puede externar esa creencia si ello altera el (tan estimado) orden público.

El orden público se logra cuando cada ciudadano cumple con su papel social, aunque sea injusto. Por poner una muestra, las leyes en materia laboral aseguran que el trabajador venda su fuerza de trabajo para el patrón a cambio de una remuneración económica; el trabajador puede afirmar que las relaciones laborales son injustas porque hay una distribución de riqueza inequitativa, pero las leyes lo compelen a aceptar ese sistema; no le es permitido externar sus creencias para alterar la manera en que se dan esas relaciones, pues ello atentaría contra el orden público.²²⁴ El ser humano se encuentra enajenado de la posibilidad de transformar fijar su subjetividad en el mundo para transformarlo.

Los planes educativos, como dijimos, jugaron un papel muy importante para implantar la doctrina del positivismo en México. El objetivo del modelo de Gabino Barreda, por ejemplo, consistió en realizar una “revolución mental” que pudiera modificar las opiniones de la masa del pueblo (lo que nosotros podríamos traducir como un cambio profundo en las creencias). En última instancia, su objetivo era uniformar las opiniones para evitar la violencia y el desorden, objetivo que hasta la fecha sigue presente, pues la educación no está pensada para formar personas con la capacidad de transformar su realidad, sino sólo para reproducirla a partir del ensimismamiento. En el proceso uniformador de opiniones se persuadió a los

²²³ Cfr. *Ibíd*em pp. 98-99.

²²⁴ Según el artículo 8 de la Ley Federal del Trabajo “trabajador es la persona física que presta a otra, física o moral, un trabajo personal subordinado. Por su parte el Artículo 134 indica que “son obligaciones de los trabajadores (...) III.- Desempeñar el servicio bajo la dirección del patrón o de su representante, a cuya autoridad estarán *subordinados* en todo lo concerniente al trabajo” (el resaltado es nuestro). Como se aprecia, las relaciones laborales se presuponen desiguales, pues el trabajador está subordinado a la voluntad del patrón. Y no solo eso, *es obligación* del trabajador subordinarse; así, cualquier intento por modificar las condiciones materiales que fomentan esta relación desigual va en contra en lo establecido por la ley.

individuos de que las condiciones sociales obedecían a un supuesto orden natural que tenía que ser respetado.²²⁵ Aquí observamos que la educación fue (y es) uno de los medios para hacer pasar por naturales determinadas condiciones históricas.

En suma, podemos observar que el positivismo decimonónico es una corriente de pensamiento que ha impuesto en el sistema de creencias de las personas el respeto al curso “natural” de las cosas y el miedo al desorden. El positivismo busca la homogeneidad de opiniones públicas y confinar al ámbito privado la diversidad de pensamiento. Para construir esa homogeneidad, muchos intelectuales mexicanos plantearon la idea de que las personas debían apegarse a una identidad, pero como no había tal cosa, debió fabricarse una. En este proceso de creación de identidad, el Otro fue subsumido bajo el modo de ser del Yo, no se le respetó su illeidad pues ella era considerada fuente de desorden.

3. Los intentos fallidos para crear una identidad nacional

Una identidad nacional que busque construirse aferrándose a conceptos idílicos está condenada al fracaso. Esto sucede porque son identidades con un sustrato material tan débil que evanescerán en su primera contradicción con la realidad. En nuestro país, los malogrados proyectos estéticos y políticos de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX por crear una identidad nacional son una muestra clara de una identidad débil que sucumbe ante las condiciones materiales concretas de las personas.

En México, los movimientos estéticos y políticos de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX resultaron ser un rotundo fracaso respecto a sus aspiraciones. El movimiento muralista, por ejemplo, tenía entre sus objetivos crear una identidad nacional que exaltara y enorgulleciera las raíces indígenas y mestizas de las personas para crear un sentimiento de unidad nacional. Bajo nuestras condiciones materiales concretas, no es posible establecer una creencia real de unidad entre las personas pues, como hemos visto, ellas se desenvuelven bajo creencias fundamentales que los aíslan socialmente.

El incipiente capitalismo mexicano trajo una serie de problemas sociales que dieron lugar a una gran cantidad de levantamientos armados, —los cuales, por cierto, tuvieron como consecuencia la instauración de los derechos humanos de segunda generación en nuestro

²²⁵ Cfr. Zea, Leopoldo, *El positivismo en México... op. cit.*, p. 94.

país—. En el ámbito intelectual, ocurrió un *despertar del sueño positivista* y con ello aparecieron una serie de grupos que criticaron fuertemente al régimen de Porfirio Díaz. Entre estos grupos encontramos al *Ateneo de la Juventud*.

El *Ateneo de la Juventud* fue un grupo que se formó en el año de 1909. El ateneo planteaba que, para hacerle frente al positivismo, era necesario un retorno al humanismo clásico y a pensar las doctrinas filosóficas como modos de vida. Entre los miembros de este grupo se encontraban José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Martín Luis Guzmán, Luis Cabrera, entre otros. El Ateneo luchaba contra la desmoralización que generaba la amenaza de “eternidad” del régimen porfirista.²²⁶

A pesar de sus intentos, los ateneístas no buscaban realizar un cambio radical en las condiciones materiales presentes, pues en su mayoría apostaban a una especie de despotismo ilustrado en el que se dieran cambios paulatinos. Al llegar la revolución mexicana, los ateneístas se opusieron al movimiento porque traería el caos y lo que deseaban era un orden en el cuál floreciera el humanismo. Con excepción de José Vasconcelos y de Martín Luis Guzmán que participaron temporalmente con Villa, y de Luis Cabrera que se unió al carrancismo, los demás apoyaron abiertamente al régimen de Huerta, pues les prometía la estabilidad del sistema político y social.²²⁷

Los ateneístas propugnaban porque las reformas que se llevasen a cabo no devinieran en movimientos bruscos que pusieran en peligro la estabilidad de lo “ya ganado hasta ese momento”. El Ateneo fracasó en su intento de crear una identidad nacional basada en el humanismo porque no cuestionó de forma radical la lógica de mercado que influye directamente en la vida de las personas y que las aísla socialmente. El intento del Ateneo fue ingenuo al pensar que se podía implementar una identidad humanista sólo con buena fe intelectual y sin modificación alguna de las condiciones materiales concretas.

Por su impacto en nuestro sistema de creencias, el intento de José Vasconcelos para establecer una identidad basada en la idea de *la raza cósmica* es digno de análisis. Vasconcelos deseaba que, a partir del conocimiento estético, se creara un pasado heroico común que convirtiera el origen americano en algo digno de orgullo. La raza cósmica es aquella donde los pueblos americanos se fundirían para hacerle frente al eurocentrismo que había forjado hasta ese momento la historia.

²²⁶ Cfr. Monsiváis, Carlos, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”..., *op. cit.*, p. 323.

²²⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 331.

En América se acabaría la dispersión. Con ello se lograría que la historia se contara desde el punto de vista del excluido para que dejase de estar al margen de los acontecimientos humanos. Por esto, Vasconcelos apoyó el movimiento muralista, pues lo consideraba como una herramienta para mostrar la nueva visión mitológica del americano. Diego Rivera, como uno de los representantes de ese muralismo mitológico, llegó a afirmar que en sus murales se encontraba una síntesis de las aspiraciones de las personas, y que ellos serían un espejo de la vida social en donde las masas pudieran avizorar las posibilidades de futuro.²²⁸

Sin embargo, las condiciones materiales se opusieron al contenido de las obras de los grandes muralistas en las que se buscaba ensalzar a los campesinos e indígenas como una raza poderosa. No es posible construir una identidad valiéndose de obras de arte, por muy hermosas que estas sean, si no se modifican las condiciones materiales concretas de las personas. Con un crudo análisis, el artista Rufino Tamayo concluiría que los campesinos sí triunfaron en México, pero sólo en los murales.²²⁹ En la realidad, sus condiciones de vida distaban mucho de la forma en que eran plasmadas en el arte.

El proceso muralista fracasó porque homogeneizó violentamente la gran pluralidad que existía en la población mexicana. Al mestizo se le imputaron determinadas características que no muchas veces aceptaba como suyas, por ejemplo, la piel morena, la vivacidad o la valentía. Para crear una identidad mestiza que obedeciera a las condiciones materiales, se debió reconocer que el mestizo siempre se ha movido entre el constante rechazo al indígena y su aspiración para asimilarse al criollo.

La defensa de la raza cósmica fue un intento muy loable por crear una identidad nacional, pero fracasó porque no atacó desde la raíz el funcionamiento del propio sistema mercantil que provoca que las personas no puedan reconocer la illeidad del Otro. Sin modificar las condiciones materiales, a lo más que se podía aspirar era a tener “una raza cósmica” contenta por la adquisición de bienes que ofrecía el mercado.

Los grupos sociales dentro de México son muy variados. Se hace evidente para todos que existe una diferencia cultural y un antagonismo económico muy claro entre ellos. Las instituciones políticas han buscado apaciguar esas diferencias y antagonismos a partir de la creación de una identidad nacional, como si fuera una especie de receta mágica que sirve para poner bajo un mismo lugar a los grupos más plurales y apaciguar cualquier intento de

²²⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 349-351.

²²⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 415.

transformación social.²³⁰ En el proceso de “creación” de una identidad nacional, se da una codigofagia frente a todas las otras identidades que pudieran estarse gestando. En realidad, la identidad nacional es sólo una ficción que sirve para homogeneizar a los distintos grupos sociales y que estos se adapten a la lógica de comportamiento capitalista; hace creer que las políticas públicas se realizan “por el bien del mexicano” y no por el de clases sociales en específico.

4. El proceso revolucionario en México

Los defensores del positivismo mexicano, bajo la vertiente del darwinismo social, podrían afirmar que el triunfo de la revolución fue el de los más aptos políticamente. Como vimos, en un primer momento el positivismo sirvió de base al porfirismo, pero el propio argumento del positivismo abrió la puerta a que también Porfirio Díaz fuera despojado de su poder, como un cuerpo viejo que perece ante el ímpetu del cuerpo joven.

El proceso revolucionario en México es una muestra del combate entre una amplísima cantidad de intereses. Para lograr una coherencia entre todos ellos, los diversos grupos en pugna crearon una identidad ficticia basada en el amor a la nación —cualquier noción que tuvieran de la palabra nación—. Bajo ese enfrentamiento, hubo una clara incapacidad de cohesión social que trajo consigo el caos, y para salir de él se tuvieron que crear instituciones políticas que pudieran concentrar poder e imponer el orden por la fuerza y los compadrazgos —se retomaba la fórmula porfiriana—.²³¹

Entre 1917 y 1975 la actuación de las instituciones políticas en México respondió a exigencias por completo pragmáticas que supuestamente nos acercaban hacia el progreso (durante la revolución se pusieron en cuestión muchas creencias, pero no la del progreso).²³² En el momento posterior a la revolución, se apostó por exaltar un fervor nacionalista que uniera lo más plural de nuestro país, pero cuando las demandas económicas así lo exigieron, México se mostró como una nación mucho más cosmopolita. El gobierno del presidente Miguel Alemán (1946-1952) implementó políticas públicas que se alejaron del nacionalismo y se sometieron a las exigencias económicas extranjeras —principalmente estadounidenses—,

²³⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 308-309.

²³¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 333.

²³² Cfr. *Ibíd.*, p. 308.

pues se consideró que el progreso económico sólo vendría si se aceptaba que la inversión extranjera era su principal motor.²³³

Los esfuerzos para crear una identidad mexicana se tuvieron que enfrentar contra las exigencias cada vez más globalizadas del mercado. El crecimiento tecnológico que acrecentaba el alcance de los medios masivos de comunicación aceleró la homogeneización de los mercados en el mundo.²³⁴ Entre estos medios destacó el cine, la radio, la televisión y ahora nos toca ver el auge de internet.

La economía mercantil comenzaba a consolidarse y con ella también la subsunción de otras dimensiones de vida a la lógica de la mercancía. En un entorno así, las identidades se construirán y evanescerán en función de la adquisición de mercancías. Como hemos mencionado, todos los intentos estéticos para querer construir una identidad basándose en otras consideraciones serían solo intentos ingenuos de crear un asidero firme, pues no responderían a las condiciones materiales concretas. En cambio, la identidad basada en la lógica de la mercancía sí se consolidó en la medida en que respondió a las condiciones materiales concretas.

Ahora bien, hemos dicho ya que el positivismo instaurado en México en el siglo XIX trae consigo la fe en el progreso mexicano. No obstante, esta fe se perdió en nuestro país, a juicio de Carlos Monsiváis, en virtud de los resultados terribles del movimiento estudiantil de 1968.²³⁵ Después de la matanza de Tlatelolco, las personas se dieron cuenta de que no necesariamente se estaba siguiendo un camino hacia mejor. Y además de ello, se hizo patente que el actuar del Estado es ajeno a los intereses de la sociedad.

La sociedad que vivió la matanza de Tlatelolco observó que los estudiantes asesinados eran mártires cuyos esfuerzos habían sido en vano. Las personas recordaron la tragedia, pero poco a poco se olvidaron de las causas que originaron el movimiento y de los responsables concretos de la matanza, lo cual se tradujo finalmente en una impotencia ampliamente despolitizadora.²³⁶ La sociedad entendió que intentar cambiar de manera radical sus condiciones materiales era algo muy riesgoso que no valía la pena intentar. Ante ello, querer construir una identidad nacional que se opusiera a las exigencias del mercado sería una

²³³ Cfr. *Ibíd.*, p. 414.

²³⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 416-420.

²³⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 429.

²³⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 431.

empresa que pocos desearían llevar a cabo, mejor se prefirió la vía del ensimismamiento, de los cambios graduales y de las reformas internas a la lógica del propio sistema.

Las mercancías tienen un poder importante para crear identidades. La (evanescente) identidad entre los individuos se alcanzó en la medida en la que a todos se les considera aptos del disfrute de las mercancías, aunque materialmente no puedan acceder a ellas. La identidad de las personas se encuentra en un constante conflicto entre alcanzar el placer prometido y la realidad que lo niega. Y como hemos señalado, cuando esa negación es potente las personas encuentran un refugio, entre otras formas, en el regreso a distintos fundamentalismos, o en la realización de actos violentos que prometen nuevos asideros firmes.

Al ser reducidos a seres atomizados, sin un lugar firme con qué identificarse para darle sentido a su existencia, las personas necesitan encontrar nuevas justificaciones (muchas veces metafísicas) que palien su angustia. Pero si esas justificaciones no impulsan a transformar las condiciones materiales, entonces están destinadas al fracaso, pues tarde o temprano se verán superadas por las propias exigencias económicas que tengan las personas para reproducir su propia vida. Así, alguien puede tener una creencia fundamental en que el dios judeo-cristiano justifica su vida, pero es muy probable que sus mandatos como el “no robarás” no signifiquen nada (o se tergiversen de forma risible) a la menor exigencia del contexto.

Si queremos construir una nueva identidad (sin olvidar que la identidad es siempre evanescente) no es suficiente ignorar las identidades basadas en las mercancías, sino que esa nueva identidad debe impulsar a los individuos a transformar las condiciones de su existencia para trastocar el modo mercantil de reproducción de su vida. De lo contrario, como lo hemos mostrado, todos los intentos por consagrar una nueva identidad que no sea mercantil será un rotundo fracaso.

E. El problema del fetichismo de la mercancía

Hemos argumentado que el individualismo exacerbado es un gran obstáculo para lograr un verdadero respeto a la illeidad del Otro. La superación del individualismo exacerbado no puede darse a partir de la construcción de la idea de nación pues, en nuestra época, se tiene la creencia fundamental de que nuestra existencia se justifica no por ser mexicano (y tener un

pasado indígena o algo similar), sino en la medida en que adquirimos mercancías que prometen darnos, en lo individual, un asidero firme y felicidad.

Conviene ahora describir otra característica que se encuentra presente en el modo de producción capitalista que aísla a las personas y que da lugar a la creencia de que el mundo tiene un curso fatal en el que no se puede intervenir: el *fetichismo de la mercancía*. El fetichismo de la mercancía es un concepto que utiliza Marx para explicar cómo el control de los cursos económicos se ha vuelto algo ajeno a las necesidades de la sociedad que les da origen. Como veremos, es difícil salir del aislamiento social cuando la satisfacción de las necesidades de ésta es ajena al funcionamiento de su propio sistema económico.

En el apartado *el fetichismo de la mercancía y su secreto*, de *El capital*²³⁷ Marx sostiene que la mercancía es algo lleno de sutilezas metafísicas y enredos teológicos. Cuando una cosa deja de ser materia de la naturaleza y se convierte en una mercancía —lo que sucede a través de la actividad del ser humano— al mismo tiempo se convierte en una cosa sensible y suprasensible.²³⁸ El fetichismo de la mercancía consiste en que las relaciones sociales y las características de las personas como la vida, la voluntad e incluso la racionalidad, se les atribuyen a los objetos mercantiles como si las tuvieran en sí mismos. Por lo tanto, pareciera que las cosas se relacionan entre ellas como si tuvieran una vida social propia.

La analogía de Marx con el fetichismo religioso es clara. Un fetiche religioso aparece cuando la mente humana atribuye características de vida a aquello que ella misma ha creado, como es el caso de los dioses. Sucede lo mismo respecto a la mercancía. Las relaciones sociales entre las personas se atribuyen a la mercancía, como si los movimientos económicos fueran completamente autónomos a nuestra voluntad. Por eso es que Marx señala que lo misterioso en la forma mercancía es que:

(...) refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como si se tratara del carácter objetivo de los mismos productos del trabajo, como cualidades sociales nacidas de la naturaleza de estas mismas cosas, haciendo con ello, consiguientemente, que también la relación social entre los productores y el trabajo de todos aparezca como una relación entre objetos existente fuera de aquellos.²³⁹

²³⁷ Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política* (trad. Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 72 y ss.

²³⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 72.

²³⁹ *Ibíd.*, p. 73.

Uno de los efectos del fetichismo de la mercancía que nos interesa destacar es el que consiste en que las relaciones sociales entre los productores y su trabajo se encuentran mediadas por las relaciones entre objetos. Para Marx, los productores entran en contacto social a través del intercambio de los productos de su trabajo. Sin embargo, en el capitalismo la forma en que se relacionan entre sí los miembros de una comunidad *no es a través de producir aquello que necesita la comunidad, sino en que se produce pensando en un intercambio que genera una ganancia personal para el productor*. Así, el producto del trabajo humano se expresa solamente a través de relaciones de necesidad impuestas por el mercado como si tuviera una vida propia, y no por las necesidades sociales.²⁴⁰ Al Otro se le ve como un instrumento que sirve para lograr el intercambio mercantil. Las relaciones sociales dejan de estar mediadas por un reconocimiento de las necesidades del Otro; en lugar de ello, se presenta sólo como un eslabón más de una gran producción económica.

Cuando un individuo tiene una relación fetichista con alguna mercancía, sucede que se relaciona con ella dándole preponderancia a su *valor* y no al *valor de uso*. Por ello es que las motivaciones para adquirir un objeto giran en torno a su valor, olvidándose de su valor de uso. Antes del modo de producción capitalista, señala Marx, la preponderancia recaía en el valor de uso. Para entender este cambio, conviene explicar brevemente la diferencia entre el valor y el valor de uso.

El *valor de uso* se refiere a qué tanto sirve un objeto para satisfacer nuestras necesidades. Desde cierto punto de vista, el valor de uso es inconmensurable, ya que todos los objetos son iguales en tanto satisfacen necesidades humanas que difícilmente —aunque no de forma imposible— pueden ser jerarquizadas: un libro satisface la necesidad humana de transmitir información; una pera, la necesidad de alimentarnos.

El *valor* se expresa cuando el objeto entra en el intercambio mercantil. Es conmensurable, pues se puede medir tomando en cuenta las vicisitudes como el tiempo, el esfuerzo, el peligro, etc., que fueron necesarias para elaborar el producto hasta antes de que saliera al mercado, es decir, el valor socialmente necesario para producirlo. La forma mercancía se materializa en la relación de valor de los productos. La conmensurabilidad del valor solo es posible si es observada desde un punto de vista del caso concreto, pues si se hace de una manera abstracta, resulta que todo se reduce a la presencia de un esfuerzo humano.²⁴¹

²⁴⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 73.

²⁴¹ Cfr. *Ídem.*

Los productos de trabajos privados que son útiles para satisfacer determinadas necesidades sociales también deben verse como productos que puedan entrar al mercado, pues son susceptibles de intercambiarse por cualquier otro proveniente de un trabajo privado.²⁴² En efecto, las cosas son observadas por los individuos otorgándole preponderancia —y algunas veces incluso exclusividad— a la dimensión del valor. Por ejemplo, si se adquiere un celular, no sólo se piensa en la satisfacción de la necesidad humana de comunicarse, sino en su precio y su utilidad para hacer a su dueño parte de determinado grupo social.

Como resultado, los individuos equiparan sus trabajos no porque sean trabajos igualmente humanos, sino porque pueden cambiar entre sí todos sus productos como valores. Los trabajos se equiparan, según esta lógica, por creer que todos reportan dinero. Aunque los individuos no son conscientes de esa equiparación, la siguen llevando a cabo: “no lo saben, pero lo hacen”.²⁴³

Debido al fetichismo, el valor de uso pasa a segundo plano y lo que principalmente importa al adquirir un producto es su valor. Por ello, las cosas son vistas en su potencia para el intercambio mercantil, como si el objeto tuviera dentro de sí una serie de posibilidades abiertas. Por ejemplo, un diamante tiene un valor de uso muy ínfimo —como la costumbre de otorgarlo para comprometerse en matrimonio—, pero su valor es altísimo, pues representa una muy amplia gama de objetos con que intercambiarse en el mercado. No interesa ya su utilidad, sino cuántos productos ajenos se podrán recibir en virtud de ese producto.²⁴⁴

El dinero es el bien que más posibilidades de cambio guarda dentro de sí. De igual manera que con cualquier otra mercancía, atribuimos al dinero rasgos externos a él como si estuviera, a la manera de un dios, en un espacio que nosotros no dominamos. El dinero tiene la función de ser un equivalente general, es decir, un objeto simbólico en el que se puede expresar el valor de todas las demás mercancías. Es el bien fungible por excelencia, es transportable fácilmente y simboliza la riqueza y solvencia del país que tiene el monopolio de su creación.

En el capitalismo, los objetos van siempre acompañados de la lógica del valor, o sea, del intercambio mercantil. Un zapato es elaborado con el objetivo de ser parte de una gran cadena productiva en la que tendrá que competir con otros productos. Su valor de uso sigue presente (pues se elaboran zapatos con determinadas características para que se puedan calzar), pero

²⁴² Cfr. *Ibíd.*, p. 74.

²⁴³ *Ídem.*

²⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 75.

ello es de menor importancia frente a la necesidad de que ese producto pueda venderse en lugar de otros y así reportar ganancias.

A nivel social, el fetichismo de la mercancía comporta un gran problema: los objetos se producen pensando en cómo competirán en el mercado, dejando de lado la satisfacción de las necesidades de la comunidad. Por eso es que Marx señala que las cosas útiles se producen desde un inicio con el fin de ser cambiadas; se producen las cosas en virtud de su valor y no de su valor de uso para satisfacer necesidades sociales.²⁴⁵

Nuestra actividad laboral está pensada para reproducir nuestra vida, no para contribuir a la de los demás. Con ello podemos explicar, entre otras cosas, el desequilibrio irracional entre los productos que hay en el mercado y las cosas que la sociedad realmente necesita; por ejemplo, en México hay una gran cantidad de lugares donde se venden automóviles y accesorios para los mismos y, al mismo tiempo, hay varias comunidades marginales donde no hay servicios tan socialmente necesarios como centros de salud. El empresario —la base de la creación de la riqueza de una sociedad, según el capitalismo— produce su mercancía con la idea de obtener un excedente. No le importa la satisfacción de necesidades sociales si estas no le permiten la creación de excedentes que se intercambien en nuevos mercados.

Cuando el trabajo no tiene como meta satisfacer las necesidades sociales de la comunidad, ésta se fragmenta, pues el trabajo de cada individuo es ajeno a las necesidades de la comunidad, los productos que se crean lo son para que entren al mercado y con ello sea posible obtener un excedente económico para satisfacer las necesidades individuales del productor. Como resultado, en el trabajo del Otro no se ve un beneficio para la comunidad, sino a un competidor al que hay que eliminar. El capitalismo requiere del fetichismo para enmascarar la irracionalidad de su lógica en el intercambio mercantil. Requiere hacer pasar por naturales —e independientes de la voluntad humana— aquellas condiciones históricas.

Ahora bien, no debemos negar que las fuerzas productivas en el capitalismo están muy por arriba de las de cualquier otro modo de producción. Gracias a ello, podemos describir el sistema capitalista como un sistema donde hay mucha oferta de productos, gran demanda de los mismos, pero una mala distribución, pues su lógica de distribución no es la de satisfacción de necesidades —que sería una lógica centrada en el valor de uso— sino la del intercambio mercantil —centrada en el valor—. Importa más la ganancia económica que la satisfacción de

²⁴⁵ Cfr. *Ibídem* p. 74.

necesidades sociales. Propiamente, *la creencia fundamental fetichista es creer que la inicua distribución de las mercancías se da porque naturalmente así es el mercado.*

Aun ante el panorama tan desolador, es posible salir del proceso de fetichización de la mercancía. Marx señala que así como el lenguaje es producto de la sociedad, en las cosas sucede lo mismo. La propia actividad humana es la causante de que los individuos se relacionen con las cosas dándole mayor importancia al valor. La solución a este problema es reorientar la actividad humana.

Recordemos que la actividad humana está dialéctica e históricamente determinada, por lo tanto no es algo inamovible o natural, así como nuestro sistema de creencias. Si la actividad humana está históricamente determinada, es posible que cambie si se construyen nuevas formas de relaciones sociales. Para Marx, estas relaciones sociales tienen que ser transformadas desde su base, su solución consiste en el establecimiento de un modo de producción regido por una lógica distinta: el comunismo.

La forma dinero es aquella que, por la fuerza de la costumbre, oculta bajo las cosas el carácter social del trabajo requerido para su elaboración. Nos acercamos a los productos analizando los precios que determinan su magnitud del valor, pero no vemos más allá. No observamos todo el proceso que estuvo detrás para su elaboración, no se ponen de manifiesto las relaciones sociales que fueron necesarias para su creación y que muchas veces son completamente injustas y brutales, o bien, las conocemos pero nos olvidamos de ellas de manera reiterada. Esto explica por qué, a pesar de saber el origen terrible de determinados productos, la gente sigue consumiéndolos con tanto sosiego.

El objetivo de denunciar el fetichismo de la mercancía es que la sociedad observe que no está separada de la conducción de sus propias necesidades. Hemos visto que la producción fetichizada de las mercancías se aleja de las demandas de las necesidades sociales y responde a las necesidades de mercado. Por ello, debemos dejar ya la gran mentira de que las necesidades del mercado son equivalentes a las necesidades sociales. No existe una relación de necesidad entre progreso económico y progreso social.

F. La violencia y las sociedades cosificadas

En este apartado, profundizaremos en torno a los efectos sociales que tiene el fenómeno del fetichismo de la mercancía, principalmente en el ámbito de la violencia social. Para ello, utilizaremos el estudio de Georg Lukács en su obra *Historia y conciencia de clase*.²⁴⁶ Desde nuestro enfoque, la violencia se origina, entre otros motivos, debido a que las personas sólo contemplan el mundo sin poder intervenir de forma efectiva en él.

Cuando el mundo externo es adverso a los intereses de las personas y se les presenta como algo completamente ajeno a su voluntad, se produce un fuerte sentimiento de impotencia; ante esta frustración, una salida es el refugio en su propia subjetividad, lo que se puede materializar en la comisión de actos violentos que tienen la apariencia de intervenir de manera efectiva en el curso del mundo. Aquél que violenta a otro corrobora que sus acciones sí tienen un impacto en su entorno (aunque pocas veces trastocuen la lógica del funcionamiento del capitalismo, pues este es compatible con las formas violentas de interacción social.).

Hemos dicho que entre las creencias fundamentales presentes en nuestra época está el hecho de pensar que el éxito consiste en desarrollar nuestra propia voluntad individual a costa de lo que sea. Para las personas con una visión fetichizada, el mundo les aparece separado de su voluntad, no se les presenta como una extensión de su persona (como de hecho sí ocurre bajo otras formas de concepción de la realidad, como la medieval). Como resultado, el mundo para los miembros de una sociedad fetichizada, es sólo un lugar que contiene una serie de obstáculos contra su voluntad que deben ser superados a cualquier costa —ya sea utilizando los medios institucionales establecidos legalmente, o bien acudiendo a medios extra institucionales cuando así la situación lo demande, como es el caso de los actos de violencia.

Georg Lukács realiza un desarrollo del concepto de fetichismo y lo sustituye por el de *cosificación*. El proceso de cosificación, a diferencia del de fetichismo, se refiere no sólo a la atribución de características ajenas a la mercancía como si fueran suyas, sino que además estas características se desarrollan siguiendo su propia lógica: operan siempre en la búsqueda de un mayor desarrollo de la racionalización instrumental, es decir, buscan el constante mejoramiento para alcanzar la máxima eficiencia. Sobre este punto, Lukács está retomando

²⁴⁶ Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase* (trad. Francisco Duque), Cuba, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970.

también el análisis hecho por Max Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el cual nosotros ya describimos.

El trabajo bajo el capitalismo funciona bajo la racionalidad instrumental. Durante el desarrollo de las actividades laborales, siempre se busca aumentar la previsibilidad de todo el proceso de producción para así poder calcular de forma más efectiva los resultados. Como consecuencia de este proceso, las particularidades humanas del trabajador como su forma de ser, sus capacidades en potencia y (lo más importante para nosotros) sus propios deseos, son tomados únicamente como una fuente de posibles errores que debe ser eliminada.

La lógica instrumental del sistema capitalista suprime las particularidades del ser humano en su actividad laboral, con ello lo reduce sólo a un autómeta que opera dentro de un sistema ya acabado en el cual no puede intervenir. En todo caso, el ser humano más “capacitado” verterá todos sus esfuerzos para adaptarse lo mejor posible a ese sistema, sin tener nunca la aptitud de cuestionarlo.²⁴⁷ Ello explica por qué la mayor parte de la educación que recibe esta persona es para operar en entornos ya establecidos, nunca para criticarlos ni mucho menos para construir uno nuevo.

Alguien podría objetar en este punto que no hay ningún problema con pensar que todas las manifestaciones vitales del ser humano deban ser útiles para operar en un sistema ya dado. Sin embargo, la realidad nos da varios ejemplos para no quedarnos tan tranquilos en el proceso de subsunción de las manifestaciones del ser humano bajo la lógica del capitalismo. Para algunos, el ejemplo de resultados horrorosos es Auschwitz; para nosotros, es la horrorosa violencia que se vive en nuestro país. Ambos sucesos nos obligan éticamente a preguntarnos sobre formas distintas de dirigir nuestra vida.

Después de Auschwitz, el cuerpo de los seres humanos nunca volverá a ser el mismo. Desde nuestro contexto, los cuerpos no pueden volver a ser los mismos después de los niveles de violencia que hemos experimentado y el alarde que hacen algunas personas de ser partícipes de ellos. Si un hilo conductor podemos encontrar en la historia humana es el de una continua catástrofe en la que el progreso sólo aparece en su forma tecnológica, la cual si bien nos ha permitido vivir más años o comunicarnos de manera más sencilla, también ha permitido matar de forma más eficiente.²⁴⁸ Conocemos en carne viva de lo que es capaz un ser humano que

²⁴⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 116.

²⁴⁸ Cfr. Eagleton, Terry, *La estética como ideología*, (trad. de German Cano y Jorge Cano Cuenca) España, Trotta, 2006, p. 422.

opera estrictamente bajo una racionalidad instrumental (por ejemplo, las políticas públicas en el régimen nazi buscaban exterminar de la manera más eficiente) y eso no puede ser ignorado.

El cambio que ha sufrido nuestra relación con los cuerpos vivos es terrible. En el régimen nazi se vivió un momento en el que las masas sufrieron un debilitamiento sensorial, un apaciguamiento que adormeció a las personas que fueron cómplices (por acción u omisión) del genocidio judío. Los actos terribles fueron normalizados. En México encontramos el mismo proceso de normalización de la violencia, no es casualidad que las personas hayan dejado de asombrarse ante titulares de prensa que reportan el hallazgo de fosas clandestinas repletas de cuerpos humanos sin identificar.

Cuando una sociedad vive un debilitamiento sensorial ante el acontecer del mundo, cualquier sensación viva es codiciada. No importa la calificación ética que se les pueda dar a los actos siempre y cuando despierten sensaciones vivas en las personas. En consecuencia, el cuerpo y sus placeres más inmediatos aparecen como un lugar para afirmar nuestra subjetividad que ha sido adormecida por nuestro propio entorno. Para afirmar nuestra subjetividad, por una parte, las mercancías prometen alejar de nosotros el adormecimiento, pero por otra también lo hacen las formas de violencia extrema con su placentero ejercicio del poder.

Si consideramos que una sociedad como la que hemos descrito es indeseable, entendemos por qué la insistencia transformar la realidad que tenemos presente. Desde el momento en que nos atrevemos a ver el lado más terrible de la existencia, la menor exigencia ética que tenemos no es sólo la de no ser cómplices de ella, sino también la de atrevernos a pensar en soluciones que modifiquen nuestra forma de vivir.

En este punto podemos cuestionar si el fenómeno de la cosificación es exclusivo del sistema capitalista o si se encontraba ya en otros modos de producción. La respuesta de Lukács es que si bien en otros periodos se daba la forma mercantil de intercambio de productos, esta acontecía sólo de forma excepcional. En periodos anteriores al capitalismo, la mayor parte del intercambio de productos era más controlable —menos cosificada— pues las personas podían intervenir más fácilmente en él.

Lukács realiza un análisis interesante sobre el comienzo de la cosificación. Durante los intercambios mercantiles, mientras más compleja se volvía una sociedad, más ganaba terreno un tipo de sujeto mercantil que se encargaba de mediar entre lo que producía el productor y lo que necesitaba el consumidor; su función consistía en distribuir mercancías entre uno y otro.

Para este “distribuidor”, ambos extremos del intercambio mercantil no eran controlables, sino que se presentaban completamente ajenos a su voluntad.

Mientras más mediadores en el intercambio mercantil se generen, más alejados estarán entre sí el productor y el consumidor, y con ello será más difícil que las personas puedan intervenir directamente en el curso del proceso mercantil, por lo que les aparecerá más ajeno a su voluntad; finalmente, mientras más mediatizados sean los intercambios mercantiles, estos se realizan con más desconocimiento de lo que una sociedad necesita (el intercambio no se centra en el valor de uso de la mercancía) y se atenderá más bien a la ganancia que puedan generar esos productos (dándole mayor importancia al valor de cambio). Así, a mayor número de “distribuidores” mayor es el predominio que tiene el valor sobre el valor de uso.²⁴⁹

Cabe aclarar que una sociedad que produjera de forma exclusiva lo que necesita lo haría pensando en el valor de uso de las mercancías. Sin embargo, como hemos visto más atrás, la distribución de mercancías en el modo de producción capitalista obedece a la obtención de ganancias, o sea, a la lógica del valor de la mercancía. En términos simples, se producen mercancías para obtener ganancias de ellas (lo cual, como vimos, reviste la forma de intercambio D-M-D') y no sucede que se producen y se venden mercancías para obtener otras que se necesitan (lo cual es la forma M-D-M).

Siempre han existido formas de producción en masa que atienden por excelencia a la dimensión del valor de las mercancías, esto no es exclusivo del capitalismo. Pero tal producción en masa era un caso aislado, en el capitalismo esa producción se vuelve la regla. La mecanización racional del proceso de trabajo sólo se pudo volver la regla cuando se logró materialmente —con los procesos de despojo del capital— que el trabajador fuera libre en su doble dimensión: libre para enajenar su fuerza de trabajo y libre de no tener medios de producción.

Otro cambio que debemos destacar del capitalismo frente a otras formas de producción anteriores es que, debido a la división bien marcada entre clases que existía en aquellas sociedades, cada clase se desarrollaba de forma autárquica. El capitalismo, al traer un mundo de igualdad formal entre los seres humanos, hizo que las clases sociales ya no se dieran de forma inmediata, logró más bien que estas se crearan en virtud del papel que juegan las personas en la producción de riqueza. Por muy variadas que sean las clases sociales dentro

²⁴⁹ Cfr. Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase... op. cit.*, p. 112.

del capitalismo, todos los miembros de una sociedad contraen obligaciones necesarias e independientes de su voluntad.²⁵⁰

La existencia de las clases sociales en el capitalismo debilita la construcción de lazos comunitarios. Si bien en otros sistemas de producción existían clases sociales bien marcadas, lo cierto es que los individuos tenían sentimiento de identificación con la clase a la que pertenecían; por el contrario, en el capitalismo las débiles relaciones de pertenencia del individuo con la sociedad son producto de relaciones mercantiles que, para colmo, son independientes de sus necesidades y de las de la sociedad en su conjunto.

Cuando el modo de producción capitalista se vuelve la principal forma para satisfacer las necesidades vitales de la sociedad como es el caso de la comida, el vestido, la vivienda, la seguridad e incluso el ocio, entonces gran parte de las manifestaciones de su existencia serán pensadas como subordinadas al sistema económico. En otras palabras, *cuando el ser humano necesita acudir a la forma mercantil capitalista para sobrevivir, el resto de las manifestaciones vitales de una sociedad funcionarán bajo la racionalidad del sistema capitalista y por ello las transformará a su imagen y las subsumirá bajo su propia lógica.*²⁵¹

La cosificación que subsume y vuelve a otras manifestaciones vitales de la sociedad a su imagen, lleva un cambio en la apreciación del ser humano en su relación con la vida en comunidad. El cambio principal es que las personas se dan cuenta que sus acciones difícilmente repercuten para solucionar los problemas que tienen enfrente de sí. Ante esta impotencia, depositan sus esperanzas de cambiar el mundo en alguien más, por ejemplo, en el Estado, en un Dios, o en la voluntad del mercado; para el caso, los tres ejemplos mencionados son muestras de la impotencia de una sociedad ante la cosificación de las relaciones sociales.

La impotencia de las personas para transformar su entorno las lleva a refugiarse en su propia individualidad. Para satisfacer su necesidad de construir mundo (recordemos que el ser humano tiene una necesidad ontológica de plasmar su subjetividad en el mundo, como lo había señalado Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía*), las personas recurren al único lugar en el que más o menos aún puede intervenir: su propio cuerpo. Ello explica que el cuerpo sea el blanco principal de la publicidad consumista de las grandes empresas: prometen darle

²⁵⁰ Cfr. Lomelí Gamboa, Sergio Rodrigo, *El problema de lo político desde una perspectiva marxiana* (Tesis de Doctorado), México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, pp. 83-84.

²⁵¹ Cfr. Lukács, Georg, *Historia y conciencia... op. cit.* p. 112.

sentido a la existencia de las personas si adquieren determinados productos que tendrán un impacto en su cuerpo.

En un sistema de producción cosificado, el ser humano es reducido principalmente a eficiencia, una relación entre la capacidad de cumplir con cierto número de metas en determinado tiempo. Así, dentro de la lógica capitalista, el desarrollo racionalizador consiste en aprovechar de la mejor manera posible el tiempo del trabajador.²⁵² Este último puede darse cuenta de que lo único que interesa de su persona es su capacidad de cumplir metas, sitiando en lo más profundo de su persona sus críticas, deseos, pasiones, sueños, etc., es decir, su subjetividad es arrancada, esa dimensión de su existencia no interesa más.

En este punto, podemos comprender por qué existe tal deshumanización de las relaciones laborales. Cuando una persona es tomada en cuenta sólo en virtud de su capacidad productiva la estamos des-humanizando, pues le quitamos su dimensión subjetiva y nos quedamos únicamente con su eficiencia productiva cual lo haríamos con un objeto. El trabajador es reducido a una mercancía más, a un autómeta eficiente.

Los derechos humanos en materia laboral, a pesar de todo, siempre surgen como normas que, si lo demandan las necesidades económicas, pueden ser pasadas por alto cuando ponen en riesgo las ganancias de una empresa. Basta poner como muestra en nuestro país, el caso actual de la gran cantidad de despidos por embarazo, los patrones que declaran el salario mínimo de sus trabajadores para realizar una menor aportación a su seguridad social, o las constantes excepciones a la jornada de trabajo máxima sin un pago de horas extra.

Una persona dentro de un sistema cosificado se convierte en un ser aislado socialmente. Si considera que sus acciones no tienen repercusión en una realidad más allá de él, no tendrá grandes preocupaciones por otras personas si no ve una relación directa de ellas consigo mismo. Solo verá en otras personas, al igual que sucede con él mismo, a seres atomizados cuya vida es completamente independiente a la suya, de manera análoga a lo que sucede en la producción mercantil.

En el ámbito jurídico, las normas responden también a una lógica ajena a los intereses de las personas, pues la mayor parte se crean obedeciendo a exigencias económicas y pocas veces a exigencias sociales (y cuando surgen por exigencias sociales constatamos su poca eficiencia, como es el caso de las normas que tienen el objetivo de proteger el medio ambiente

²⁵² Cfr. *Ibidem* p. 116.

o, incluso, la vida de las personas). Así, si una norma es ajena a las demandas de la sociedad, entonces el motivo principal para obedecerlas es si redundan en un beneficio mayor al de desobedecerlas, no por un imperativo de respeto hacia el Otro.

La cosificación hace que el individuo esté enfrentado a la sociedad. Si la sociedad es algo por completo independiente del individuo, acabada e inmodificable por sus deseos, entonces ella se constituye para él, según sea el caso, como un obstáculo o cómo una herramienta para satisfacer sus intereses individuales. El individuo enfrentado a la sociedad no se ve obligado jamás a renunciar a su interés individual y hacer vida en comunidad porque difícilmente encuentra formas reales de hacerlo.

Parte de la cosificación de la mercancía consiste en suponer que es natural, independiente de toda historicidad. El funcionamiento del capitalismo se muestra como autosuficiente y sigue siempre su propia lógica, lo que hace que niegue su pertenencia a cualquier otra totalidad.²⁵³ En una sociedad capitalista, el trabajo real, aquél que sí es cualificable, cede el paso al trabajo abstracto, el cual se mide de manera cuantificable a través de trabajo humano socialmente necesario. El mundo de lo cuantificable domina las relaciones cotidianas de las personas, y en él, las mercancías no son reconocidas como productos de las relaciones sociales de individuos, sino que aparecen de forma fantástica.²⁵⁴

Otra consecuencia de la cosificación de las relaciones sociales vitales es que la experiencia social aparece fragmentada. Si la totalidad del mundo aparece siempre velada, entonces se nos muestra un entorno social aislado que jamás puede ser trascendido, lo que en sus peores facetas lleva a la más absoluta radicalización del individualismo.²⁵⁵

El individualismo más radical es producto de la incapacidad de ver la existencia como una totalidad, pues lo único que se alcanza a ver es un mundo parcializado; en consecuencia, las personas reclaman, ante su impotencia de crear mundo, un dominio personal de esas pequeñas parcialidades frente a ellos, lo que se materializa en actos tan terribles como la participación en grupos de delincuencia organizada que transgreden, sin preocupación, los derechos de otras personas.

²⁵³ Cfr. Romero Cuevas, José Manuel, "Cosificación y experiencia social en la postmodernidad", en *Revista realidad*, núm. 115, 2008, pp. 21-33, p. 22.

²⁵⁴ Cfr. *Ibíd*em, p. 24.

²⁵⁵ Cfr. *Ibíd*em p. 26.

Podemos sostener que una persona está reclamando el reconocimiento de su capacidad de crear mundo cuando daña gravemente a alguien más, pues sólo así observa que su acto tiene un impacto verificable en el mundo y que no toda su persona se reduce a la de un autómatas; nos muestra que puede sorprendernos e interferir en el curso del mundo en cualquier momento. Sin embargo, si bien está reclamando reconocimiento de sí mismo, al utilizar esas vías elimina cualquier vestigio de un lazo comunitario; *al reclamar su individualidad de esa forma no está exigiendo se reconozca su pertenencia a la sociedad, sino que una parte de la sociedad se subsuma bajo su propia individualidad.*

En suma, podemos decir que los actos de violencia más deshumanizados que vivimos en nuestros días tienen su fuente en el afán de interferir en una parcialidad del mundo que se presentaba independiente a nosotros. La gala que hacen los grupos de delincuencia organizada sobre el miedo que pueden causar a miembros de otros grupos criminales, o a la sociedad en general, son la muestra de ese reclamo para intervenir en el curso del mundo. No es de sorprender que se integren de forma constante a sus filas personas que no habían encontrado alguna forma de ser escuchados socialmente; por ejemplo, encontramos personas desempleadas, infantes sin un futuro claro garantizado por las instituciones estatales, madres solteras, etc. En síntesis: las formas más crudas de violencia son reclamos efectivos de intervención en, por lo menos, una parcialidad del mundo.

1. El proceso de cosificación en la función estatal

En la visión dominante, el Estado es el órgano encargado de diseñar y ejecutar las políticas públicas necesarias para que los derechos humanos se respeten, ya sea de forma directa o indirecta. Sin embargo, esto no es posible materializarlo porque su funcionamiento se presenta también de forma cosificada. El funcionamiento del Estado busca equipararse al de una empresa pues, al igual que ella, opera con recursos económicos producidos bajo la lógica del capitalismo. En todo momento actúa bajo una lógica de eficiencia y obtención de ganancias. Si desea cumplir su cometido, todo su actuar debe previsible y calculable y, con ello, responder a las exigencias del sistema económico.²⁵⁶

Un burócrata opera dentro de todo un sistema que ya contiene una propia lógica de funcionamiento, por ello es difícil que se le permita modificar la forma en que le es exigido su

²⁵⁶ Lukács, Georg, *Historia y conciencia... op. cit.* p. 123.

trabajo. Y esto sucede porque a su vez, la lógica de operación de la burocracia se adapta a los presupuestos económicos de su propio contexto. De este modo, tanto para el funcionario de bajo nivel como para el de alto nivel es muy complicado cambiar la manera en que se realizan las cosas, pues siempre están condicionados por la lógica de la obtención de ganancias. El funcionamiento del aparato burocrático aparece entonces completamente cosificado y por eso desde él es muy difícil garantizar el respeto por los derechos humanos y mucho menos cambiar las condiciones sociales y económicas de una sociedad.

Tanto para el burócrata como para el trabajador de una empresa privada —en cualquier jerarquía—, la forma en la que desempeña su actividad laboral se encuentra condicionada por exigencias económicas independientes de sus propios deseos. Por esto, su trabajo no tiene en realidad una motivación social, sino que sólo sirve para hacer funcionar un sistema ajeno a sus deseos.²⁵⁷

Aquí podemos cuestionar por qué el aparato estatal tiene que funcionar siguiendo una lógica mercantil. La respuesta es contundente: lo hace debido a que el Estado requiere recursos económicos para operar y, para obtenerlos, no es posible que recaude todos sus ingresos de forma no capitalista —por ejemplo, a partir solamente de impuestos—. Si se asume como un Estado de bienestar, tiene que controlar una serie de empresas públicas que compiten contra empresas privadas bajo la lógica de la eficiencia productiva. Esa necesidad de competencia es la que obliga a los trabajadores del Estado a operar adaptándose a un sistema que es ajeno a su voluntad, de lo contrario, las finanzas públicas se verían seriamente afectadas (lo cual sucedió en la crisis del Estado de bienestar, donde las empresas estatales no se adaptaron a las demandas de la lógica instrumental y, por ello, el Estado tuvo que cambiar su modelo político económico).

Dentro del aparato estatal, podemos prestar especial atención en la labor de los jueces. Debido a la carga de trabajo a la que se someten día a día y a que encuentran frente a sí un sistema ya dado de exigencias que es independiente de sus propios deseos, para poder cumplir con los objetivos de eficiencia y previsibilidad que les son exigidos como a cualquier trabajador del Estado, los jueces se ven obligados a resolver sus casos de una manera maquinal. Por eso, el margen de maniobra que tienen para dictar sentencias pensando en un verdadero impacto social es mínimo. Si se quieren resolver todos los casos con estas pretensiones, se deben tomar en cuenta una gran cantidad de consideraciones y realizar una argumentación robusta

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 125.

que vaya más allá del texto estricto de la ley; sin embargo, hacer esto le tomaría demasiado tiempo a un juez, lo cual no es permisible bajo la lógica que hemos explicado. La lógica del funcionamiento del sistema no le permite al juez pensar en muchas sentencias innovadoras, pues no tiene tiempo para ello.²⁵⁸

La reforma de 2011 a la Constitución Política de México en materia de derechos humanos buscó que los jueces dejaran de resolver de la manera mecánica en la que se apegaban exclusivamente al texto de las normas. Si bien, *prima facie*, esta reforma le permite al juzgador poder elegir entre una gran cantidad de normas nacionales e internacionales, lo cual afecta en gran medida el principio de previsibilidad de la decisión de los jueces, sigue siendo una reforma que responde a las demandas de un sistema económico capitalista globalizado, debido a que permite aplicar el derecho internacional con más facilidad al evitar las restricciones que pudiera imponer el derecho interno.²⁵⁹

Hasta aquí, podemos observar que a pesar de las buenas intenciones que haya tenido la reforma de 2011 para proteger los derechos humanos, sigue sucediendo que el Derecho se ha desarrollado siguiendo una lógica completamente independiente de las necesidades de la sociedad, y más bien tiene el objetivo de adaptarse a las nuevas circunstancias del contexto económico internacional que, entre otras cosas, busca una homologación de los distintos sistemas jurídicos de los países y con ello hacer mucho más operable el comercio entre las naciones.

Como resultado, sin importar las distintas jerarquías, tanto los trabajadores del Estado, como los trabajadores de empresas privadas, laboran fuera de las necesidades reales de la comunidad y obedecen más bien a las exigencias del mercado. De modo constante, se reconoce que necesitamos cambiar la manera en que se hacen las cosas, pero nos vemos imposibilitados por nuestras propias condiciones materiales para poder influir en nuestro entorno. El curso del mundo se nos presenta como fatal y lo único que queda es el sentimiento de impotencia del que hemos hablado.

²⁵⁸ En México, cada año un juez recibe 500 casos nuevos. Mientras que el promedio mundial es de 17 jueces por cada 100 mil habitantes, en México sólo hay cuatro. De 59 países analizados, México es el segundo con mayor impunidad solo por debajo de Filipinas y por encima de países como Colombia, Honduras o El Salvador. “¿Por qué hay impunidad en México? Cada año un juez recibe 500 casos nuevos”, obtenido del sitio <https://www.animalpolitico.com/2015/04/por-que-hay-impunidad-en-mexico-cada-ano-un-juez-recibe-500-casos-nuevos/>, consultado el día 20 de abril de 2019. En esta nota, se organizaron las estadísticas presentadas en el Índice Global de Impunidad 2015 por la Universidad de Las Américas Puebla.

²⁵⁹ Cfr. *Supra*, pp. 61-62.

Ante este panorama, podemos observar que cambiar las cosas utilizando el aparato estatal es muy difícil, porque las propias políticas públicas están condicionadas por el sistema económico. Sin embargo, es posible imaginar, tanto en forma de políticas públicas (en un sentido instrumental, saboteadoras) como en acciones desde fuera de la actividad estatal, propuestas que ataquen las raíces del problema y con ello influir en la lógica del sistema económico. Estas propuestas pretenden tener consecuencias *totalizantes* y a ellas nos referiremos más adelante. Por ahora tenemos que concentrarnos en observar más obstáculos producto de la cosificación.²⁶⁰

2. La desaparición de la imagen de la totalidad del mundo

Hemos dicho que en una sociedad cosificada se encuentran subsumidas a la forma mercantil las demás formas de relación vital. La forma mercantil busca racionalizar cada vez de mejor manera su funcionamiento. Como consecuencia de ello, busca subsumir bajo su lógica otra serie de sistemas parciales que aparentemente son aislados. Nos hemos referido hasta aquí al Derecho, pero también podríamos mencionar otras áreas del quehacer humano como el arte, las ciencias o el ocio. Sin embargo, el intento racionalizador constantemente fracasa, pues nunca logra expulsar del todo la natural contingencia de los sistemas parciales.²⁶¹ Siempre está en una incesante lucha por eliminar los rasgos humanos creativos que caen fuera de su lógica y para ello los califica de irracionales o anomalías en el funcionamiento de lo cotidiano.

Aquí podemos observar una contradicción inherente al capitalismo. Mientras más se divide y especializa el trabajo por las propias exigencias de su producción, más sistemas parciales aparecen, los cuales buscan ser subsumidos bajo su lógica. Pero al ser mayor el número de

²⁶⁰ La lógica del funcionamiento del Estado conlleva dentro de sí su inalterabilidad. Se trata de normas jurídicas que tienen el objetivo de que las personas no lo modifiquen. Como muestra, existen tipos penales que abiertamente sancionan actos que tienen el objetivo de transformar radicalmente las condiciones materiales en las que vivimos. Así por ejemplo, el artículo 132 del Código Penal Federal sobre el tipo penal de rebelión señala que “se aplicará la pena de dos a veinte años de prisión y multa de cinco mil a cincuenta mil pesos a los que, no siendo militares en ejercicio, con violencia y uso de armas traten de: I.- Abolir o reformar la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; II.- Reformar, destruir o impedir la integración de las instituciones constitucionales de la Federación, o su libre ejercicio; y III.- Separar o impedir el desempeño de su cargo a alguno de los altos funcionarios de la Federación mencionados en el artículo 2o. de la Ley de Responsabilidades de los Funcionarios y Empleados de la Federación, del Distrito Federal y de los Altos Funcionarios de los Estados”. El Estado, como podemos observar, ha erigido instituciones que tienen el objetivo de consolidar la lógica de su funcionamiento, a pesar de que nos esté arrastrando a una catástrofe planetaria sin precedentes.

²⁶¹ Lukács, Georg, *Historia y conciencia... op. cit.*, pp. 127-128.

sistemas parciales, mayor es el número de hechos contingentes no previstos por el capitalismo. En otras palabras, podríamos señalar que el capitalismo busca evitar la contingencia del mundo, pero la va fabricando por su propio desarrollo.

Mientras más aumenta la especialización del trabajo por las exigencias de la racionalidad instrumental del sistema capitalista, más difícil es para el trabajador especializado contemplar la realidad bajo una imagen de totalidad, y al suceder esto, más difícil le es intervenir en la transformación de su entorno. Así, diversas áreas del trabajo humano se convierten en sistemas formalmente cerrados de leyes parciales especializadas en una materia, por lo que el mundo fuera de su dominio permanece como algo indigno de interés y completamente imperceptible.²⁶² Por ejemplo, apreciamos que la mayor parte de operadores jurídicos (abogados, jueces, funcionarios públicos, legisladores, etc.) están encerrados en su propia área de especialización y tienen una incapacidad patente de observar las relaciones de su actividad con la totalidad del sistema jurídico. Entonces, si les es difícil relacionar su actividad especializada con el resto del sistema jurídico, les será prácticamente imposible ver la relación de su actividad con el funcionamiento de la totalidad social.

Así como todas las demás áreas de la vida humana que han sido encasilladas en pequeños sistemas especializados, el Derecho es impotente para solucionar los problemas sociales, por lo que los operadores jurídicos también se vuelven contempladores del acontecer del mundo en el que no pueden intervenir efectivamente a pesar de la bondad de sus intenciones; podemos pensar en fiscalías anticorrupción, en órganos de transparencia de datos, en procuradurías de atención a víctimas del delito, en comisiones protectoras de derechos humanos de diversa índole, etc., y todas ellas tendrán la característica común de no poder atacar la raíz de los problemas. Por ello, no es erróneo afirmar que los esfuerzos en atender pequeñas parcialidades del mundo sólo están atacando síntomas, pero no la enfermedad de fondo. Todos esos organismos están condenados observar con impotencia cómo el curso del mundo se desarrolla sin su venia.

Ahora bien, en una sociedad cosificada encontramos vías de acción en las crisis sociales. Desde el punto de vista del capitalismo y su exigencia de previsibilidad, una crisis es un momento en el que los elementos contingentes se asoman en mayor medida a la realidad. Podríamos decir que son actos de la dimensión cualitativa del ser humano que rompen toda previsibilidad. Viéndolo así, una crisis puede ser una oportunidad para romper la hegemonía

²⁶² *Ibíd.*, p. 130.

del capitalismo y con ello asomar nuevos caminos a seguir para intervenir en el mundo. Si retomamos el significado original de la palabra crisis, vemos que esta se proviene del griego *Krisis* cuyo significado es decisión. Las crisis abren de nueva cuenta opciones en el mundo para modificar su curso y, a veces, nos presentan oportunidades radicales de cambio.

3. La cosificación a nivel subjetivo

Es posible preguntarnos si el hecho de que las personas observen que el mundo sigue una lógica independiente de sus deseos y sus necesidades es sólo una falsa apreciación de la realidad o si, de hecho, la realidad se presenta objetivamente independiente de sus deseos. Analizar esto es de vital importancia para comprender si es posible una intervención efectiva en el mundo.

La obra de Terry Eagleton *Ideología*²⁶³ nos puede dar algunas pistas sobre esta cuestión. Para este autor, *la visión cosificada de la realidad no es una falsa percepción de la misma*. Las personas observan el hecho objetivo de que sí se les están imponiendo, independientemente de su voluntad, condiciones inamovibles. En otras palabras, la cosificación de las relaciones capitalistas es un hecho objetivo. Es un hecho corroborable —independiente de la subjetividad de los individuos— que existe una contradicción entre la lógica del desarrollo del sistema capitalista y los deseos de las personas.

Cabe aclarar que la oposición entre la lógica del desarrollo del sistema capitalista y los deseos y necesidades de los individuos dentro de una sociedad no surge por una conspiración o porque alguien planee deliberadamente que así sean las cosas; en realidad, sucede por accidente. Por mucho que pensemos en una persona nefasta que necesita desaparecer bosques enteros para obtener ganancias, ella no es quien determina *conscientemente* las reglas del sistema capitalista, simplemente está siguiendo esos imperativos de forma fetichizada sin tomar en cuenta consideraciones de otro tipo que no sean las de la obtención de ganancias. En el capitalismo se presentan como naturales, por ejemplo, el hecho de que en todo momento se tenga que producir un excedente en la producción o que las empresas

²⁶³ Eagleton Terry, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997

siempre deban seguir aumentando indefinidamente sus ganancias. Sin embargo, no siempre ha acontecido así.²⁶⁴

La visión cosificada del mundo se da en un solo momento. No obstante, con el objetivo de poder explicarlo de mejor manera se puede descomponer en tres momentos:

“(…) en primer lugar, tiene una suerte de inversión en el mundo real: en vez de un trabajo vivo que emplea un capital inanimado, por ejemplo, el capital muerto controla el trabajo vivo. En segundo lugar, se da una disyunción o contradicción entre esta situación real y la manera en que aparece “fenoméricamente”: en el contrato salarial, la forma externa rectifica la inversión, para que las relaciones entre trabajo y capital parezcan iguales y simétricas. En un tercer momento, esta forma fenomérica se refleja obedientemente por medio de la mente, y así es como se alimenta la conciencia ideológica [de la cosificación].”²⁶⁵

Así, podemos decir que el proceso de toma de consciencia de la realidad cosificada se ve todavía más complejizado de lo que habíamos esbozado hasta ahora. Tenemos que agregar que la propia realidad capitalista se presenta como engañosa. Superar la cosificación ya no puede ser solamente desenmascarar lo real, pues lo real es objetivamente engañoso. La cosificación es algo que aparece en el mundo y no sólo en la mente de las personas.

Para poder pensar soluciones radicales, debemos salir del mundo de la inmediatez que nos lleva a esa actitud contemplativa e impotente frente al acontecer del mundo. Pensar una manera efectiva de intervenir en el curso de la realidad es imaginar maneras en que nuestras acciones puedan modificar la totalidad de las relaciones sociales y no sólo en una pequeña parte, pues es propio del sistema capitalista, como hemos visto, dividir el mundo en sistemas aislados entre sí y subordinados al económico. A las acciones con pretensiones de modificar la totalidad de las relaciones sociales las llamaremos *acciones totalizantes*.

Para vislumbrar una solución que tenga objetivos totalizantes, Eagleton señala, al retomar el análisis de Lukács, que debemos analizar las circunstancias concretas que nos rodean para encontrar el momento en el que una parte de esa totalidad se relaciona efectivamente con

²⁶⁴ Para ello, puede consultarse, entre otros muchos estudios, el de Jappe, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*, (trad. Diego Luis Sanromán), España, Pepitas de calabaza, 2016, en específico el capítulo “El fetichismo y la antropología”, donde nos muestra como existen, aún en nuestros días, distintas comunidades cuyos intercambios económicos no están motivados por la obtención de una ganancia económica, sino más bien por el respeto frente a otros grupos.

²⁶⁵ Eagleton Terry, *Ideología. Una introducción... op. cit.*, p. 120.

nuestras propias condiciones inmediatas, pues es justo en ese lugar en el que aparece una *intersección dialéctica* entre la parte —nosotros—, y el todo, —lo externo a nosotros—.²⁶⁶ La intersección dialéctica entre la parte y el todo mostrará opciones que saldrán de la lógica capitalista, pues el momento dialéctico supone una contingencia para el sistema capitalista de la cual no le es posible prever el resultado. Por ahora, basta advertir que esas soluciones no serán perfectas, más bien serán siempre revisables a la luz de las exigencias concretas de nuestra existencia.

Considero que en nuestros días es muy difícil hablar de una clase social revolucionaria. No me parece adecuado pensar en una clase proletaria como aquella que tiene la capacidad de tomar conciencia de su situación y por ello buscará cambiar las condiciones de la producción dentro de un sistema mercantil. Me parece que el imperativo mercantil mantiene viva la creencia fundamental de que alguna vez se podrá pertenecer al grupo de los pocos que tienen suerte y han sido beneficiados por ese sistema caprichoso. La toma de consciencia no cambia de forma automática el sistema de creencias de las personas.

Por otro lado, no cabe hablar del proletariado como la clase social revolucionaria porque ahora estamos asistiendo a un proceso que ni Marx ni Lukács habían visto surgir en su época. Nos encontramos en un momento en el que la propia lógica de producción capitalista comienza a expulsar a los trabajadores como elementos necesarios de la producción de riquezas. Los trabajadores cada vez son menos necesarios para producir debido a los adelantos tecnológicos que, de hecho, aumentan cada día la capacidad productiva de las empresas. En palabras distintas: se produce mayor cantidad de cosas, pero se requieren menos personas para hacerlo.²⁶⁷ Así, si ya podíamos sostener que el trabajador percibía que no participaba en el curso del mundo, podemos imaginar que esta percepción será mucho mayor si el sistema capitalista prescinde cada vez más de él para seguir desarrollándose.

La sociedad mercantil atraviesa las distintas dimensiones de la vida de las personas. Una producción de riqueza enorme en el mundo es producida bajo su lógica. Lo más alarmante es que en toda discusión en la que se buscan solucionar los problemas inherentes al desarrollo del capitalismo —pobreza, daño ambiental, aislamiento social—, a pesar de la sincera preocupación, pocos están cuestionando la raíz del problema. Pocos son los que ponen en entredicho que hay que modificar las formas en que se lleva a cabo el trabajo regido tanto en

²⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 131.

²⁶⁷ Cfr. Jappe, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*, (trad. Diego Luis Sanromán), España, Pepitas de calabaza, 2016, p. 139.

la producción como en la distribución de bienes por la lógica del valor. La mayoría de pensadores asumen que todo trabajo naturalmente debe producir bienes y ganancias económicas, lo cual es ya una postura fetichista. El intento de la unión soviética fracasó en gran medida porque no cuestionaron la idea de que el trabajo se rija por la lógica del valor. Estaban asumiendo una postura cosificada de las relaciones mercantiles.²⁶⁸

Hay que seguir recalcando que la lógica con la que opera el trabajo actualmente es sólo un producto histórico contingente, no algo que funcione así de manera natural. No es propio de toda sociedad en el mundo producir bienes con la esperanza de obtener una mayor riqueza. No es algo natural producir bienes regidos por la lógica del valor D-M-D'. Como buena labor filosófica, hay que cuestionar aquello que se nos presenta como obvio. Así, la lógica de producción de riqueza bajo ésta la forma no es universal ni mucho menos atemporal.

En verdad que es necesario preocuparnos ahora pues, por muy injustas que nos parecieran otras formas de producción, nunca hubo alguna que haya habido ha amenazado la existencia del ser humano a nivel global, principalmente en lo que respecta al impacto ecológico y al alcance destructivo de las armas creadas por el ser humano. La producción de riqueza basada en la lógica del valor implica una infinita búsqueda de crecimiento económico; como hemos dicho, nunca se escuchará decir a una gran empresa transnacional “ya es suficiente, detendremos nuestra producción un tiempo hasta que la sociedad vuelva a necesitar nuestro producto”. Y tampoco los veremos distribuyendo sus productos para los sectores de la sociedad que en verdad los necesiten, sino sólo para los que puedan pagar por ellos.

4. La coherencia entre el sistema capitalista y las muestras de violencia social

Hemos dicho que las formas de violencia social son, en su mayoría, actos mediante los cuales las personas demandan ser partícipes del curso efectivo del mundo, no sólo sus espectadores. Es una forma en la que se externa una subjetividad que reclama su pertenencia sobre la realidad. Es importante señalar que para nosotros *todo acto de violencia conlleva la reducción del Otro a un objeto para la satisfacción de la voluntad de una subjetividad que le es ajena: es decir, todo acto de violencia es un atentado contra la illeidad del Otro, pues se le vuelve un instrumento al servicio de la razón que le ha cosificado.*

²⁶⁸ Cfr. Ibídem, pp. 144-147.

Violencia social y capitalismo son dos fenómenos que están estrechamente unidos. Como lo vimos al analizar el proceso de acumulación originaria, desde su origen hasta sus constantes actualizaciones, el capitalismo requiere del despojo violento de las riquezas de unos para que otros puedan tener éxito. Lo que podemos agregar ahora es que la competencia por la obtención de recursos que fomenta el sistema capitalista no se reduce únicamente al ámbito de los negocios, sino que alcanza otras formas de relación entre las personas. El enfrentamiento que puede haber entre dos empresas rivales no es tan alejado del enfrentamiento entre dos cárteles de droga: en ambos casos, hay una sujeción a reglas ajenas a su voluntad y una lucha por adquirir bienes que son artificialmente escasos.

Max Horkheimer hace un interesante análisis en su *Crítica de la razón instrumental*²⁶⁹ sobre cómo la razón que impera hasta nuestros días bajo el sistema capitalista es una razón que exige que el individuo encuentre utilidad en todo lo que le rodea, incluyendo otras personas a las que puede transformar, sin ninguna miramiento, en objetos para satisfacer sus necesidades.

Desde el punto de vista de la razón instrumental, es razonable toda acción que mejor adecue los medios disponibles para la obtención de determinados fines. Sin embargo, los fines se asumen *a priori* racionales (pues se considera que son parte de una lógica natural, cosificada, en la que no se puede intervenir) siempre que se les pueda dar una interpretación que redunde en una ventaja subjetiva.²⁷⁰

No obstante, la razón no siempre ha seguido el paradigma instrumentalista. Antes de la modernidad, la razón se pensaba como algo que iba mucho más allá de la conciencia individual, es decir, estaba también en la naturaleza, en las instituciones, en el mundo objetivo, etc. Por ello, lo racional tenía que ver más con estar en *armonía* con la totalidad que una facultad mental de los sujetos. Desde este punto de vista, la razón subjetiva era vista sólo como una expresión limitada y parcial de una razón más abarcadora.²⁷¹

En el proceso de cosificación descrito por Lukács, la razón se vuelca sobre sí misma y se aísla de cualquier concepción de totalidad. Esto obliga a que las personas se refugien en su propia razón —pues sobre ella saben que sí intervienen efectivamente— y se alejen de cualquier objetivo que tenga que ver con encontrar alguna especie de armonía con la totalidad (sólo

²⁶⁹ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental* (trad. de H. A. Mutrna y D. J. Vogelmann), Argentina, Editorial Sur, 1973.

²⁷⁰ Cfr. *ibídem*, p. 15.

²⁷¹ Cfr. *ibídem*, p. 16.

prevalece el deseo de estar en armonía con las condiciones de vida impuestas por el sistema económico capitalista, lo cual es más fácil para los pocos afortunados que concentran las riquezas del mundo).

Desde las creencias de nuestra época, puede parecer bastante extraña la idea de la razón como una búsqueda de armonía con la totalidad. Pero en otros tiempos esta búsqueda era algo más común, basta con echar un vistazo a la filosofía de Baruch de Spinoza y su constante afán por mostrar la correspondencia de la razón con la comprensión de la realidad. La principal tarea de la razón, decía este filósofo, consistía en reconocerse a sí misma como una parte de la naturaleza.²⁷²

La postura de Spinoza está muy alejada de nuestra actual concepción de la razón. De hecho, es lo contrario a lo que observamos en una sociedad cosificada. Para Spinoza, sólo si nos reconocemos como parte del orden de la naturaleza, nuestras acciones se considerarían racionales; en las sociedades cosificadas, lo racional implica pensar que lo externo a los individuos sigue un curso independiente de su voluntad y que lo mejor que pueden hacer es llevar a cabo las acciones necesarias para adaptarse a esos movimientos.

Si bien las visiones subjetivistas de la racionalidad han llevado a ver a la razón como un mero instrumento para alcanzar determinados fines, ellas obedecen a fuerzas que, desde un punto de vista fetichizado, van más allá de los deseos de los propios individuos. Ante ello, la razón se contenta con adecuarse a la realidad que tiene presente, renuncia a todo intento de dirigirla y de juzgarla; los fines ya no son cuestionados por la razón, sino que se toman por naturales. Como resultado, la razón se vuelve formal, vacía: solo se trata de ver la forma de adecuación entre medios y fines, nos olvidamos del contenido de ambos.²⁷³

Bajo la visión de la razón instrumental comprendemos por qué las ideas del ser humano cada vez buscan ser más restringidas hacia datos corroborables. Las condiciones materiales impuestas por el propio sistema de producción capitalista orillan a la razón para que sea instrumental y con ello no intervenga efectivamente en la forma en que funcionan las cosas, sino que se esfuerza para operar con lo ya presente. En este proceso, el uso de la razón se reduce a cálculos de eficiencia productiva, como los de una máquina.

No es una exageración señalar que la racionalidad instrumental de los seres humanos es equiparable a la de las máquinas. En ambos casos, se realizan cálculos para utilizar los medios

²⁷² Cfr. *Ibíd.*, p. 26.

²⁷³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 21-23.

que se tienen al alcance de la forma más eficiente posible para satisfacer objetivos que ellos mismos no se han dado. Así como un programa informático opera con reglas que alguien más le ha suministrado, el ser humano opera con las reglas del sistema capitalista que él (asume) no ha creado.

El apego estricto al cálculo eficiente para la consecución de determinadas metas implica muchas veces dejar de lado exigencias éticas en nuestro actuar. Si la razón instrumental nos exige utilizar la violencia para eliminar a un competidor por los recursos que son artificialmente escasos, entonces lo más racional es usar la violencia para conseguirlos. Este es el motivo por el que consideramos que el capitalismo es coherente con la violencia social, pues *ambos coinciden en que hay que concentrar nuestros esfuerzos en imponer nuestra voluntad frente a la de todo aquel que pueda ser considerado un obstáculo.*

Si asumimos que el capitalismo es coherente con la violencia social, entonces encontramos dentro de su seno una nueva contradicción. Se señaló que el origen de los derechos humanos (sobre todo los de segunda y tercera generación) fue una respuesta del Capitalismo para paliar las contradicciones que generó entre clases sociales; sin embargo, estas contradicciones se agudizan por el propio funcionamiento violento del capitalismo. Así por ejemplo, pueden haber normas que sancionen de forma muy grave distintos actos en contra de grupos vulnerables (el delito de feminicidio, por poner un caso), o bien pueden establecerse distintos órganos encargados de proteger a estos grupos (como Fiscalía Especial para los Delitos de Violencia Contra las Mujeres y Trata de Personas), pero la propia lógica cosificadora del capitalismo que atraviesa la forma en que se relacionan las personas entre sí lleva a que se pasen por alto tales medidas. *La contradicción se resume en que dentro del capitalismo cada vez se crean más instituciones jurídicas especializadas para paliar la violencia, pero a su vez esta violencia es producida por el propio capitalismo.*

5. La imaginación de acciones totalizantes

Lukács señala que una vía para ir más allá de una sociedad cosificada es construir una conciencia de clase proletaria que dé cuenta de que la lógica del desarrollo de una sociedad no tiene por qué ser ajena al propio movimiento y voluntad de las personas. No obstante, como sostuvimos líneas arriba, no nos parece una solución acabada porque el simple hecho de desenmascarar la realidad no implica en automático que se pueda influir directamente en su

curso.²⁷⁴ Para complejizar más las cosas, debemos recordar que no sólo es una clase la que se enfrenta a una visión cosificada del mundo, sino que lo es la sociedad en su conjunto.

Desde esta postura, no sólo los trabajadores, sino también los capitalistas tienen conciencias cosificadas. Por ejemplo, el capitalista se considera exitoso cuando cree que puede dominar los fenómenos económicos, pero ello se da no por intervenir efectivamente en ellos, sino porque logra prever sus movimientos para adaptarse a ellos de la mejor manera. La sociedad en su totalidad se encuentra en una condición contemplativa del mundo, esto no es propio de una clase.

Ahora bien, hay momentos en los que surgen movimientos de masas con mucho ímpetu (en los que pueden participar personas pertenecientes a las más variadas clases sociales con un objetivo común), ya sea de forma armada o pacífica, que buscan cambiar las condiciones de existencia presentes. Pero, la mayor parte de las veces, el enfoque de estas acciones va encaminado a atacar síntomas sin la modificación de la totalidad del funcionamiento social. Por tal motivo, muchos movimientos sociales fracasan para transformar el mundo, al poco tiempo se constata que las cosas siguen del mismo modo, lo cual refuerza el sentimiento de impotencia para transformar la realidad (y con ello, aumentan los reclamos violentos de los individuos).²⁷⁵

Las acciones que son verdaderamente revolucionarias son aquellas que están pensadas con la intención de modificar la totalidad de las condiciones de existencia.²⁷⁶ Desde un enfoque histórico, había sido planteada como una acción revolucionaria la toma y dirección del aparato estatal, pero como ya hemos apuntado, el Estado también opera siguiendo una lógica independiente de los deseos de las personas.

Para realizar una acción totalizante, no es necesario que éstas sean masificadas, violentas o al amparo de grandes recursos financieros. Lo que vuelve a una acción en verdad revolucionaria es que, por muy pequeña que sea, esté orientada a trastocar el funcionamiento de la totalidad del sistema capitalista. Toda acción en verdad revolucionaria no tomará por naturales las condiciones del funcionamiento del sistema capitalista, sino que las transformará.²⁷⁷

²⁷⁴ Cfr. Lomelí Gamboa, Sergio Rodrigo, *El problema de lo político... op. cit.*, p. 88.

²⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 89-90.

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 95.

²⁷⁷ Sergio Lomelí señala un interesante ejemplo de una acción totalizante que ha tenido lugar en nuestro país. La creación de organizaciones como los “caracoles” de las comunidades zapatistas nos muestran una forma de

Las acciones totalizantes están pensadas bajo una forma dialéctica, pues el resultado de una confrontación dialéctica pone en entredicho la lógica del sistema capitalista al no poder ser previsto el resultado de tal confrontación. Si queremos mantener esa exigencia dialéctica, no debemos asumir un objetivo *a priori*. La orientación de las acciones totalizantes surgirá como una negación de la situación actual de la realidad donde nos percatemos que las cosas tienen que ser *radicalmente* de otro modo;²⁷⁸ en esa negación se hará presente, casi de forma necesaria, la capacidad creativa del ser humano para intervenir en el mundo.

Una forma de intervenir de manera directa en la forma en cómo y para qué se producen cosas puede darse a través de la apropiación de *los comunes*. Los comunes son partes de la naturaleza con las cuales el ser humano se ha relacionado históricamente de manera comunitaria, no privada;²⁷⁹ entre ellas están las tierras, los bosques y las aguas. Lo que los vuelve comunes es el hecho de que para determinadas comunidades hay una relación, conocimiento y un hacer con ellos en los que las personas participan necesariamente en conjunto, por eso es que los lazos comunitarios se estrechan en torno los comunes.

Además, la relación con los comunes obliga a las personas a participar en el mundo, pues deben tener un contacto directo con otros miembros de la comunidad que también se están relacionando con ese común para poder aprovecharlo, lo cual los arranca de ese aislamiento individual y los integra en una lógica de cooperación. En consecuencia, una lucha que busque reapropiarse de los comunes será totalizante, pues apropiarse de ellos implicaría trastocar el aislamiento al que son sometidos los individuos como resultado de la producción capitalista.

Otra forma de lograr salir de la actitud contemplativa del mundo es reapropiarse de nuestro propio tiempo. Uno de los principales obstáculos para que los individuos puedan pensar en formas de intervenir en el mundo es que simplemente no tienen tiempo para ello. La escasez

pensar soluciones radicalmente opuestas al funcionamiento actual del aparato Estatal. Son una forma efectiva de reclamar ser partícipes en el curso del mundo que, a su vez, fomenta el fortalecimiento del reconocimiento del Otro. Confróntese con Lomelí Gamboa, Sergio Rodrigo, *El problema de lo político desde una perspectiva marxiana* (Tesis de Doctorado), México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, cita 224. Podríamos pensar también en aquellas comunidades donde deciden hacerse cargo de su propia seguridad a través de policías comunitarias. Esto, por supuesto, es digno de mucho mayor análisis, pues puede orientarnos sobre posibles formas de intervención efectiva en el curso del mundo.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 100.

²⁷⁹ Cfr. Piqueras Infante, Andrés, De la Crux García, Isabel, “Comunes y luchas sociales en el capitalismo actual”, en González García, E.; García Muñoz, A., *et. al.*, (coords.) *Mundos emergentes: cambios, conflictos y expectativas*, Toledo, ACMS. Por otra parte, el proceso de despojo que describe Marx en el capítulo de la “Acumulación Originaria” de *El Capital* muestra cómo lo que aquí denominamos comunes fueron las primeras cosas de las que se apropió el conquistador para así lograr que los habitantes de América se convirtieran en personas libres en su doble dimensión.

que se da en el capitalismo, por lo menos en nuestro país, no solo es de bienes, sino también de tiempo libre. Gran parte de las personas en México (sin distinción de clase social) dedica la mayor parte del tiempo de su vida a su actividad laboral. Es interesante destacar que tanto personas con bajos ingresos como aquellas con altos ingresos trabajan una cantidad de horas que no les permite tener tiempo libre para dedicarse a contemplar el mundo.²⁸⁰

Una acción totalizante, en consecuencia, sería aquella que busque recuperar el tiempo de ocio de las personas. Sin embargo, esto no es tarea sencilla, es imperativo del capitalismo que incluso el tiempo fuera del trabajo sea llenado con actividades productivas (por ejemplo, prepararse para ser un trabajador más calificado), o que incluso el tiempo libre siempre esté enfocado a alguna forma de consumo.²⁸¹ Podríamos imaginar una acción totalizante cuyo objetivo sea generar formas de subsistencia que les garanticen a las personas tener tiempo libre para que puedan imaginar formas de intervención en el mundo.

Esto permite pensar que una de las razones por las que el capitalismo no ha tenido efectos socialmente devastadores en países como Noruega, Dinamarca, Alemania u Holanda (dejando de lado el hecho de que son países centrales en la toma de decisiones económicas a nivel mundial, lo que les permite generar mayor riqueza en detrimento de las naciones periféricas) ha sido porque en ellos se ha garantizado a las personas la satisfacción de sus necesidades básicas para subsistir sin la necesidad de gastar todo su tiempo trabajando. Esto, considero, les ha dado la posibilidad de tener tiempo libre para pensar formas de hacer valer su subjetividad en el mundo sin la necesidad de que sean reclamos tan desesperados, terribles y rencorosos como los que suceden nuestro país. Allí, por muy cosificado que sea el trabajo, una vez que las personas salen de él tienen tiempo de ocio suficiente que les permite pensar en formas de crear mundo y con ello estrechar lazos con quienes están en su entorno.²⁸²

En nuestro país encontramos personas sumidas en la necesidad diaria de subsistir sin la garantía de que puedan hacerlo al siguiente día. Bajo estas condiciones materiales, lo último

²⁸⁰ De acuerdo con datos obtenidos de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), Para el 2017, en México se trabajó en promedio 2,257 horas laboradas al año, siendo el país de la OCDE que invierte más horas en ello. En comparación en Alemania se trabaja un promedio de 1356 horas al año. "Hours worked", obtenido del sitio <https://data.oecd.org/emp/hours-worked.htm#indicator-chart>, consultado el día 31 de octubre de 2018.

²⁸¹ Piqueras Infante, Andrés, De la Crux García, Isabel, "Comunes y luchas sociales... *op. cit.*, p. 587.

²⁸² Tomando otra vez en consideración los datos ofrecidos por la OCDE, en Alemania se trabajan 1356 horas en promedio al año, en Dinamarca 1408, en Noruega 1419 y en Holanda 1433 horas. "Hours worked", obtenido del sitio <https://data.oecd.org/emp/hours-worked.htm#indicator-chart>, consultado el día 31 de octubre de 2018.

para lo que tiene tiempo un individuo es en pensar en maneras de cambiar el mundo. Esto, de modo paradójico, lo pone en la misma postura que al rico: en ambos casos no se piensa en transformar al mundo; quien vive en pobreza no tiene tiempo para pensar en un cambio; quien vive en la opulencia ha sido beneficiado por el sistema y por lo tanto no querrá cambiar su funcionamiento. En consecuencia, los dos se convierten, a su manera, en engranajes para el funcionamiento del *statu quo*.

G. Conclusiones de capítulo

No es una locura pensar en formas radicalmente distintas para la reproducción de la vida social. Hemos hecho constante referencia de que la forma actual en la que nos encontramos tiene un carácter histórico y, por lo tanto, su existencia es contingente. Por sólo poner una muestra, Anselm Jappe nos señala que hay sociedades donde las formas de intercambio no se realizan pensando en la obtención de una ganancia. Por ejemplo, en Canadá existen tribus de indios que realizan una práctica que denominan “Potlach” en el cual el jefe de una tribu hace un “Don” hacia otra tribu, lo cual provoca que esta última se vea obligada a otorgar un don más grande a aquella, lo que redundo en una especie de competencia por ver quién es más generoso con el Otro.²⁸³

En el intercambio de productos a través del “Potlach” observamos que la motivación principal no es la obtención de una ganancia económica, sino el mantenimiento de un estatus y el bienestar entre los miembros de las tribus. En cada intercambio de dones, se estrechan las relaciones entre las comunidades, en lugar de fragmentarlas (como ya se ha sostenido, la forma en que se intercambian los productos en el capitalismo aísla socialmente a los individuos). Las tribus mencionadas encontraron formas de relación en las que el Otro no es visto como un competidor mercantil al cual vencer a como dé lugar; en lugar de ello, el Otro es un competidor en generosidad. El “Potlach” es el ejemplo de que los miembros de las distintas sociedades no son seres egoístas por naturaleza sino por mera contingencia.

Es importante destacar que en comunidades en las que se realizan prácticas similares a las del Don, todas las esferas de la existencia como la economía, el derecho, la religión o la política no se encuentran separadas. El intercambio a través del Don es un hecho social que involucra

²⁸³ Cfr. Jappe, Anselm, *Las aventuras de la mercancía... op. cit.*, p. 194.

todas las dimensiones de la existencia.²⁸⁴ Con una cosmovisión así, no es posible que las personas asuman su vida como algo completamente separado de su voluntad como sucede en las sociedades fetichizadas.

Una sociedad fetichizada hace ver a los individuos que los medios institucionales y las creencias fundamentales presentes en su sociedad son inmodificables y ajenas a sus propias creencias. Y esto se da principalmente por el hecho de que se asumen que las cosas son naturalmente de ese modo. La investigación que planteamos aquí busca dar cuenta de que el mundo es transformable a pesar de las dificultades y riesgos que ello implica.

Hay espacio para pensar caminos distintos. Es posible pensar en esfuerzos que tengan consecuencias totalizantes. Hasta ahora hemos mencionado de forma enunciativa (mas no limitativa) tres ejes en los que dichas acciones podrían enfocarse. El primero de ellos se refiere a la lucha por los comunes, el segundo a la reapropiación del tiempo libre, y el tercero a buscar formas de intercambio mercantil cuya motivación principal no sea la obtención de un lucro.

²⁸⁴ Cfr. *Ibíd*em, p. 195.

V. LA CREACIÓN DE UTOPIÁS COMO VÍA TRANSFORMADORA

"Nada mejor que el sueño para engendrar el porvenir.
La utopía de hoy es carne y hueso mañana."

Víctor Hugo, *Los miserables*

A. Introducción

En el apartado final de nuestra investigación nos detendremos a analizar distintas condiciones materiales que se deben tomar en cuenta para poder pensar en acciones totalizantes. El objetivo es delimitar el campo de acción y los obstáculos que se deben enfrentar para pensar en maneras de transformar la realidad. En virtud de ello, haremos una defensa de la creación de utopías que si bien por su mismo nombre implican cierta ingenuidad, atreverse a imaginarlas ya es una forma de salir de una visión fetichizada del mundo.

Es propio de nuestra existencia como seres políticos que las acciones destructivas impactan más que las positivas. En el mundo puede suceder que la mayoría de personas se relacionen entre sí respetando la illeidad del Otro, pero basta con unos cuantos individuos con una influencia política muy grande para que sus decisiones opaquen a las de los demás. Pocas empresas son suficientes para acabar con los recursos naturales a nivel mundial. Así, aunque la mayoría de personas decidan, en lo individual, no tirar basura en vía pública, no usar popotes, dejar de solicitar bolsas de plástico en el supermercado, etc., su impacto social positivo es ínfimo en relación con la cantidad de gases contaminantes que producen ciertas industrias en Estados Unidos, por citar un caso. Si bien todos somos responsables de los problemas de la sociedad en que vivimos, no todos lo somos en el mismo grado.

Me parece que el momento en el que los grandes capitales se verán obligados a modificar su forma de producción es cuando el propio mundo muestre que estamos obligados a producir de otra forma. Ello sucederá, considero, cuando tenga lugar una catástrofe ambiental sin precedentes en el que por mera cuestión de supervivencia deberemos transformar de forma radical nuestras creencias fundamentales y los medios institucionales a nuestro alcance. No es muy optimista esta afirmación y espero estar en un error.

Las utopías que planteemos pueden retomar la indignación presente entre las personas. Aunque si bien la indignación es un elemento importante, es necesario dirigirla para que se ataquen los problemas de forma radical. Desde el ámbito jurídico, las instituciones legales (y extralegales) que se generen deben pensarse para solucionar los problemas desde su propio origen. Se tienen que modificar las condiciones materiales de existencia que les dan origen, no sólo detenerse a combatir síntomas.

En este capítulo recorreremos el siguiente camino: en un primer momento defenderemos la necesidad transformadora de pensar utopías; en seguida, analizaremos nuestra *condición posmoderna* y cómo ello interfiere en el establecimiento de proyectos utópicos, finalmente sostendremos por qué la vía estética es de las más idóneas para imaginar utopías y cómo se puede crear desde ella una pedagogía que impulse a las personas para transformar el mundo.

B. La posibilidad de realizar utopías

Las condiciones materiales de nuestra época parecen ser bastante insuperables. La imposición de una visión fetichizada del mundo no hace más que obligarnos a buscar refugio en nuestra propia subjetividad y con ello desentendernos del mundo exterior. Sin embargo, como hemos recalcado varias veces, esta situación es histórica, no natural o necesaria. Como señala Bolívar Echeverría una y otra vez en su obra *Modernidad y capitalismo (15 tesis)*²⁸⁵ la modernidad capitalista es sólo una modernidad entre muchas otras posibles. La modernidad se caracteriza por ser un periodo en el que han tenido lugar diversos procesos revolucionarios para transformar el mundo y en eso podemos concentrarnos.

La revolución francesa se entendía como el paso necesario para progresar y alcanzar una sociedad más justa. Este cambio fue orientado por distintos ideales utópicos. Sin embargo, las creaciones utópicas fueron expulsadas de la dimensión política cuando triunfó la razón instrumental del capitalismo. Las últimas utopías intentadas fueron las del socialismo real y las del Estado de bienestar. Ambas han fracasado y con ello parece que se han paralizado los intentos por imaginar soluciones radicalmente distintas.²⁸⁶

²⁸⁵ Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en Echeverría, Bolívar *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM / El Equilibrista, 1997.

²⁸⁶ Cfr. Echeverría, Bolívar "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en Echeverría, Bolívar *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM / El Equilibrista, 1997, p. 134.

El fracaso de las distintas utopías (la crisis de los grandes relatos, como llamaría Jean François Lyotard a este proceso) ha sumido aún más a las personas en la racionalidad instrumental y en el ensimismamiento. No obstante, si algo debemos rescatar de la modernidad es ese afán imaginativo para crear utopías que modifiquen el entorno. El desmoronamiento de una utopía es terrible, pero no lo es tanto cuando ya no hay mucho que perder.

Para Bolívar Echeverría, la modernidad capitalista puede ser superada si acudimos a otras formas de modernidad que se encuentran presentes en potencia.²⁸⁷ Podemos enfocar nuestros esfuerzos en pensar otras vías de realizar la modernidad sin necesidad de que sea capitalista. Por ejemplo, es propio del ser humano asumir que su vida física es el sustrato de algo más; en otras épocas este sustrato fue metafísico, en el capitalismo es la participación en una gran empresa productiva,²⁸⁸ entonces podemos imaginar nuevos asideros metafísicos que nos enfrenten a la racionalidad instrumental capitalista.

Considero que para hacerle frente al sistema económico presente, debemos formular utopías irracionales (desde el punto de vista del capitalismo). Debemos aventurarnos a pensar soluciones que “pierdan el respeto” a los datos fácticos y su previsibilidad. Es posible encontrar claves que rompen la lógica del funcionamiento capitalista en algunas ideas descabelladas que no se adaptan a las exigencias del sistema. Este riesgo es necesario, pues es un imperativo dejar de preocuparnos por ser políticamente correctos cuando la lógica actual de la política nos está llevando a la catástrofe

Pero la utopía no debe construirse sin un piso en lo real. Las soluciones, para ser viables, deben partir de las condiciones materiales concretas. Entre estas condiciones encontramos el hecho de que nuestro sistema de creencias es moderno, no podemos renunciar a esa condición; no podemos renunciar, por mencionar un caso, a los avances tecnológicos que han sido producidos a partir de la revolución industrial. Las melancólicas búsquedas por regresar a un pasado mejor implican negar las condiciones concretas a las que hemos arribado y, con ello, sacrificar toda posible realización política.

Las nuevas utopías, para ser radicales, tienen que hacerle frente al individualismo exacerbado que ha producido el sistema capitalista. Tienen que mostrar que las personas son miembros del género humano con el que se encuentran en estrecha relación. Las personas deben superar la idea de que el ser humano es sólo un ejemplar de una masa anónima que no puede

²⁸⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 144.

²⁸⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 138.

intervenir en el curso de su entorno.²⁸⁹ Las utopías que se formulen deben otorgar a las personas la capacidad de intervenir efectivamente en el mundo, entre otras formas, mostrándoles vías novedosas no fetichizadas para que satisfagan sus necesidades vitales.

En una sociedad donde no existiera una visión fetichizada del mundo nos percataríamos de que nuestros actos están en estrecha relación con los actos de los demás. Al ser conscientes de ello y vivirlo realmente, sería muy difícil hacerle daño a otra persona (e incluso a otros seres vivos) pues se experimentaría que cuando se le está haciendo daño al Otro, indirectamente se está atentando contra una extensión de sí mismo. Es posible pensar que en una sociedad así no sería necesario un número tan elevado de instituciones jurídicas que hemos creado para proteger la integridad de las personas, pues la cantidad de agresores sería mucho menor.

Recordemos que dentro de la modernidad, la circulación de las mercancías reviste la forma M-D-M. Esta forma de circulación de la mercancía es la que utilizamos comúnmente para reproducir nuestra vida. De hecho, son pocos los actores que logran concentrar riquezas y alterar esa forma de circulación para poder revestir la forma D-M-D'. Para Bolívar Echeverría, la forma M-D-M permite que las personas asistan en igualdad de condiciones al intercambio y que se reconozcan recíprocamente en él como personas reales de una comunidad que buscan satisfacer sus necesidades.²⁹⁰

La forma de circulación de las mercancías M-D-M le hace frente a la cosificación del sistema capitalista, pues no permite que el mercado adquiera una lógica ajena a las necesidades de los individuos. Lo que nuestras utopías pueden preguntarse (aunque no solo deben limitarse a ello) es bajo qué condiciones se puede restringir la forma de circulación de las mercancías D-M-D'. Lo que nos queda claro es que estas acciones pondrán en peligro la cuasi sacra "estabilidad de mercado", pero qué nos importa eso cuando vivimos formas de violencia tan terribles, cuando aproximadamente 736 millones de personas viven en pobreza extrema a nivel global,²⁹¹ o cuando los daños ambientales amenazan con extinguir a grandes grupos de seres vivos.

Es posible que se piense que varias de las ideas vertidas en esta investigación son producto de un desprecio injustificado del sistema de producción capitalista. No obstante, el propio

²⁸⁹ Cfr. *Ibíd*em, pp. 153-154.

²⁹⁰ Cfr. *Ibíd*em, pp. 192-193.

²⁹¹ "Pobreza", obtenido del sitio <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>, consultado el día 15 de enero de 2019.

contexto nos obliga a despreciarlo; no es muy difícil corroborar que las cosas no van bien cuando sólo nos apegamos a los imperativos de la racionalidad instrumental. Varios de nosotros volteamos a nuestro alrededor y nos damos cuenta de forma evidente que “las cosas no deberían ser así” o que “alguien debería hacer algo para cambiar las cosas”. Si bien estas intuiciones no siempre son acertadas, no debemos ignorarlas por completo, pues nos están indicando que hay algo sospechoso en lo que se asume bueno o natural.

Bajo los imperativos de la racionalidad instrumental, elaborar y defender utopías es una tarea en sí misma revolucionaria. Ellas muestran que se ha realizado un esfuerzo para no ser cómplices de un sistema injusto. Con las utopías podemos decirle a las personas: “toma estas herramientas, observa esta situación, transforma tus condiciones materiales concretas”.

C. La formulación de utopías desde la posmodernidad

Para formular nuestras utopías con un asidero en lo real debemos de tomar en cuenta los siguientes elementos del contexto en el que nos encontramos. Para autores como Gilles Lipovestky, presenciamos un momento en el que los individuos dentro de una sociedad no se atreven a creer en los grandes proyectos, pues los que se han intentado terminaron en un rotundo fracaso o en actos atroces.²⁹²

Resulta útil a nuestros propósitos iniciar este apartado definiendo qué entenderemos por “posmodernidad”.²⁹³ Para ello, es conveniente referirnos brevemente a la historia del término. La primera vez que se habló de posmodernidad fue en la obra *A study of history* de Toynbee Arnold en donde se veía a la historia no necesariamente como progreso —idea propiamente moderna como hemos señalado— sino como la posibilidad de que la transformación de las sociedades se diera también en forma decadente, dependiendo de cómo éstas reaccionen frente a los problemas que se les presentasen.²⁹⁴ Así, existen dos formas de entender a la

²⁹² Entre estos acontecimientos, podemos encontrar el número de personas asesinadas bajo las órdenes de Adolf Hitler, de Iósif Stalin en la URSS o el bombardeo por parte del gobierno de Estados Unidos en las ciudades de Hiroshima y Nagasaki en Japón. Todos ellos justificados —según sus defensores— para la consecución de sus grandes utopías.

²⁹³ Desde nuestro punto de vista, la distinción entre modernidad y posmodernidad puede resultar muy pobre si los tomamos como excluyentes entre sí. No es contradictorio afirmar que en nuestra sociedad pueden haber creencias subsumidas en la lógica de la modernidad y otras en la de la posmodernidad. Desde el modo de producción, la forma de reproducir nuestra vida y las instituciones políticas somos plenamente modernos; en el ámbito de la ética es donde ha habido un cambio importante.

²⁹⁴ Cfr. Ballesteros, Jesús, *La postmodernidad... op. cit.*, pp. 101-102.

posmodernidad: si los retos impuestos por las condiciones históricas de la modernidad capitalista pueden ser superados, la posmodernidad será vista como una opción de resistencia; en cambio, si se fracasa será entendida como decadencia.²⁹⁵

El texto *El crepúsculo del deber* de Gilles Lipovestky²⁹⁶ es de gran utilidad para entender cuáles son las condiciones históricas que se nos presentan en la posmodernidad y con ello podemos aportar nuevos elementos que nos den una imagen más compleja del sistema de creencias presente. Lipovestky realiza una comparación entre la ética del periodo pre-moderno, del moderno y el posmoderno. Esta comparación ayudará a entender a mayor cabalidad nuestra actual situación y por qué nos es tan difícil pensar en utopías que rompan con el esquema hiperindividualista de nuestra existencia.

Cabe aclarar que las creencias de la posmodernidad que esboza Lipovestky se aplican principalmente, a nuestro juicio, sólo a la dimensión ética de nuestra existencia, pues en otras seguimos siendo plenamente modernos. Por ello, en este apartado nos detendremos a estudiar, en específico, lo que el autor denomina “ética posmoralista”. Como en otras épocas, la posmoderna no es una época pura, mantiene aún elementos de la modernidad, los cuales hemos descrito a lo largo de nuestra investigación. Pero hay cambios bastante interesantes en el ámbito moral que Marx no pudo prever y que nosotros debemos tomar en consideración.

Según Lipovestky, nos encontramos ante la llegada de una nueva ética. En el periodo pre-moderno —y en esto coincide con lo que ya hemos analizado— la ética en occidente estaba completamente atravesada por el aspecto religioso; por su parte, en el periodo moderno, la ética se va secularizando poco a poco, por ello es atravesada por construcciones conceptuales que son producto de la razón humana, como el Estado, la patria, la humanidad, la familia, entre otras. Pero sobre todo después de los terribles acontecimientos de la primera y segunda guerra mundial, la razón se ha puesto en duda como eje rector de la ética humana. Ahora, nos encontramos ante una nueva creencia fundamental —posmoderna— que orienta nuestra vida: *la dificultad de renuncia de nosotros ante cualquier ideal que nos trascienda.*

²⁹⁵ En este trabajo no nos interesa definir con precisión cuándo inicia el periodo posmoderno. Basta decir que son una serie de creencias que predominantemente posee una época sobre otra. Si prescindimos de determinaciones cronológicas, es posible, por ejemplo, que haya habido postulados posmodernos en autores de la antigüedad. Lo que nos interesa en este trabajo es mostrar que en nuestra época ha habido un cambio parcial de creencias con respecto a las de la modernidad, sobre todo en el ámbito moral.

²⁹⁶ Cfr. Lipovestky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (trad. Juana Bigozzi), Barcelona, Anagrama, 1992.

Ya sea en la ética laica moderna o en la religiosa pre-moderna, se exigían sacrificios de nuestro propio ser en favor de algo más valioso. En la ética religiosa, el sacrificio era en favor de un dios; en la laica, el sacrificio era con la familia, la patria o incluso la historia. Ahora, nuestra ética posmoderna estimula cada vez más la dimensión individual, busca la consecución de una felicidad intimista y materialista, que no renuncia de sí misma.²⁹⁷ En las sociedades posmodernas se difunden más bien las posibilidades del bienestar individual (disfrazadas de un pseudosacrificio que no afecta la comodidad de las personas) que las obligaciones frente al Otro.

El individualismo exacerbado se potencia en la época de la ética posmoderna, pero también se enfrenta contra el mismo mundo que le dio lugar; por ejemplo, los estándares inalcanzables de vida que se imponen a través del consumismo castran la plena realización de la vida de las personas.²⁹⁸ En otras palabras, nos encontramos en un periodo en el que estamos volcados hacia la subjetividad porque ya no hay parámetros externos al individuo que le prometan felicidad; a su vez, esa subjetividad se ve limitada por las condiciones materiales de nuestra época.

La libertad de la subjetividad no es absoluta, sino que es la libertad de actuar dentro de aquellos parámetros de lo que es tenido por racional desde el sistema económico capitalista. Los derechos humanos reconocidos por el Estado se han erigido como una muestra objetiva de los (reducidos) parámetros bajo los cuáles podemos intervenir en el curso del mundo. Así, si se desea defender la dignidad de las personas y el respeto a la illeidad del Otro se tiene que hacer dentro de los mismos parámetros que el Estado establece para ello, lo cual es una gran limitante.

El individualismo exacerbado incentiva el miedo a renunciar a la comodidad personal. Como resultado, se ha desencadenado un relativismo moral muy burdo donde lo bueno y lo malo se mide tomando en consideración qué tanto algo causa incomodidad. Debido a que el relativismo moral pone al Yo como eje de la reflexión, su relación con el mundo se da de manera instrumental y, en consecuencia, el Otro existe sólo en virtud de su utilidad para los propósitos del Yo.

Ahora bien, la sociedad posmoderna tiene dentro de su propia dialéctica constitutiva una confrontación muy interesante entre individualismo responsable frente a uno irresponsable.

²⁹⁷ Cfr. *Ibíd*em, p. 12.

²⁹⁸ Cfr. *Ibíd*em, p. 73.

Pero como podemos observar, la confrontación ya descansa sobre una creencia consagrada, que es el hiperindividualismo, por lo tanto, *es muy difícil que tengan éxito las utopías que planteen una renuncia del individuo a favor de un fin colectivo.*

La ética posmoderna es mucho más relativista en su alcance, es decir, sus metas son modestas, ya no exigen la heroicidad de los otros periodos. Es una ética que no exige la actividad desinteresada, sino compromisos razonables que redunden de alguna forma en el beneficio individual. Esta ética representa la desaparición del deber por el deber mismo. Como resultado, Lipovestky señala que nuestros esfuerzos éticos deben regirse por un pragmatismo aristotélico de los justos medios.²⁹⁹ Más adelante volveremos sobre este punto, pues consideramos, por lo expuesto hasta ahora en esta investigación, que la respuesta de Lipovetsky es muy pobre para lograr los cambios radicales que necesitamos.

Debemos complejizar más nuestra explicación. No es correcto afirmar que sólo en el periodo posmoderno ha habido reivindicaciones del Yo frente a otras dimensiones de la existencia. De hecho, como hemos revisado ya, es en la modernidad donde se instauraron los derechos humanos de primera generación. La diferencia entre las luchas modernas y posmodernas, según Lipovetsky, es que los derechos individuales modernos se establecieron subordinándose a los deberes absolutos de la política. Un ejemplo de ello lo encontramos en *El contrato social* de Rousseau donde el individuo debía sacrificarse por la voluntad general. La modernidad tiene una faceta de heroicidad y grandeza de servir al interés general, aun sacrificando los derechos individuales que ya se hubiesen ganado.³⁰⁰

Si en la modernidad (no capitalista)³⁰¹ se habla de un Yo, se entiende que hay dos facetas del yo: un Yo colectivo y un Yo individual, donde aquél tiene primacía sobre éste. Es claro el choque entre la exigencia de la modernidad que reclama las acciones heroicas de los hombres en favor de un ideal producto de la razón, en oposición de la reivindicación de los derechos del Yo individual de las sociedades posmodernas.³⁰² El liberalismo clásico es la postura moderna que supuestamente logró la armonización de los derechos del Yo individual frente a los derechos del Yo colectivo. Entre los representantes clásicos de este liberalismo encontramos a Kant a quien ya hemos expuesto.

²⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 20.

³⁰⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 25.

³⁰¹ Lipovetsky comete el error, a nuestro juicio, de pensar que sólo hay un tipo de modernidad. Como hemos ya sostenido en este trabajo, la modernidad que triunfó fue la capitalista, pero ello no cancela la posibilidad de que haya otros tipos de modernidad.

³⁰² Cfr. Lipovestky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora... op. cit.*, p.32.

El tránsito de la creencia fundamental del sacrificio de sí mismo a la del hiperindividualismo está dado en la posmodernidad. Las reflexiones morales cada vez se orientan más para decirnos cuáles son los mejores medios para ser felices, es decir, hacia una ética utilitarista de la felicidad individual y hedonista. Esto parece bastante alarmante si lo que queremos es construir las condiciones materiales para un cambio radical en nuestras creencias.

La creencia fundamental del deber hacia el Otro ha sido trastocada. En su lugar ha surgido la creencia de que tenemos nuevas obligaciones éticas para con nosotros mismos como son mantener la salud, una forma física determinada, el consumo de servicios de ocio, el sexo permanente, adquirir ciertos productos, etc.³⁰³ Estas nuevas obligaciones, que podemos reconocer en el hiperindividualista, crean un constante estado de decepción y frustración ante metas que muchas veces son imposibles de alcanzar debido a las condiciones materiales concretas.

Los individuos de las sociedades posmodernas se caracterizan por estar enfrentados a un constante sentimiento de decepción. El consumismo es un imperativo en la vida cotidiana, por ello es que al estar frente a la oferta de una gran cantidad de productos, los individuos de estas sociedades cada vez son más exigentes, pues requieren siempre de productos más sofisticados para satisfacer deseos más complejos; de este modo, mientras mayor es el deseo de productos sofisticados, mayor es la decepción por no alcanzarlos. Además, estas exigencias se dan tanto en el ámbito privado como en el público; por ejemplo, no sólo se requieren mejores productos materiales como un celular o un automóvil (ámbito privado) sino que se exige un mejor entorno, nuevas oportunidades de trabajo y de ocio, etcétera (ámbito público).³⁰⁴ Como lo mencionamos, ante tal estado, las personas se refugian en la afirmación de su propio Yo —muchas veces de forma violenta—, sin importar que ello dañe a los demás.

En efecto, hasta aquí debe quedar claro que la ética posmoderna busca la realización del Yo, no su renuncia. Reconocemos más los valores del no hacer algo dañino para nosotros mismos que el deber de hacer algo por el Otro. Así es que la ética posmoralista de la que habla Lipovetsky puede definirse como “el respeto de la ética sin mutilación de nosotros mismos y sin obligación difícil: el espíritu de responsabilidad, no el deber incondicional.”³⁰⁵

³⁰³ Cfr. *Ibíd.*, p. 55.

³⁰⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 21.

³⁰⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 48.

Sin embargo, la ética indolora no es sinónimo de desenfreno y hedonismo total. El individualista posmoderno es hedonista, pero también ordenado. Si bien el individuo busca la autonomía, es poco inclinado a los excesos permanentes, es hostil al caos y a las transgresiones del orden³⁰⁶ porque se le ha impuesto, a partir de la racionalidad instrumental del sistema capitalista, que el orden es uno de los valores fundamentales de su existencia.

Un fenómeno interesante que debemos tomar en cuenta en nuestra formulación de utopías desde la posmodernidad es la apropiación capitalista de los valores solidarios. Esto se observa en los grandes shows mediáticos con “causas nobles” o en el consumismo acompañado de responsabilidad social. El capitalismo siempre conquista nuevos mercados, esto en sentido territorial como material, y las acciones solidarias no han sido la excepción; por ello es que incluso las “buenas intenciones” también pueden subsumirse bajo la lógica de acumulación capitalista (toda ayuda con los demás debe tener una ganancia económica, por lo menos para poder llegar cada vez a más gente).

El individuo de nuestra época, señala Lipovestky, no más egoísta que el de otros tiempos, sino que expresa sin vergüenza alguna la prioridad individualista de sus elecciones. En este sentido, las acciones altruistas se hacen para ayudar al Otro pero sin comprometerse demasiado, es decir, sin dar demasiado de sí mismos —mucho menos renunciar a nosotros mismos—, por ello es que se estima ser solidario, siempre y cuando serlo no pese demasiado sobre nuestros propios intereses.

Las utopías de cambios radicales deben ser pensadas fuera de la lógica mercantil. Como hemos ya sostenido, deben ser acciones totalizantes. Si el objetivo de un movimiento social es satisfacer la felicidad consumista de las personas, entonces el movimiento será efímero, pues el placer de adquirir una nueva mercancía no es duradero. Por lo tanto, la acción transformadora desde el consumismo no puede ser duradera ni efectiva porque las personas sustituirían su afán transformador como se sustituye cualquier mercancía —pasaría de moda ser un transformador del entorno social—.

En nuestra época existen dos creencias que se enfrentan de forma dialéctica entre sí. Por un lado la obsesión de excelencia y calidad de vida y, por otro, un culto a la regulación de los excesos. En esta época ya no nos caracterizan los remordimientos de la culpa, como sucedería en el periodo pre-moderno y moderno, ahora aparece el vacío existencial, la

³⁰⁶ Cfr. Ibídem, p. 49.

depresión, la desolación y el estrés.³⁰⁷ En consecuencia, dentro de nuestro sistema de creencias es más difícil encontrar algún asidero firme que nos dé un motivo sólido para seguir existiendo.

Por otro lado, Lipovestky señala que los proyectos de regeneración social y moral —propios del moderno y su fe en la razón— quedan anulados y en lugar de ello sólo queda una voluntad de gestión óptima de los cuerpos en lo individual. Por ejemplo, las normas jurídicas que buscan cuidar la salud de una persona no lo hacen por el ideal superior de la persona en abstracto o por un beneficio a la comunidad. Estas normas responden a la obligación individual de cuidado de sí mismo. Sin embargo, ello no impide que las condiciones materiales concretas provoquen que bloques enteros de nuestro país (y del mundo) se hundan en la marginación y la miseria, convirtiendo a la salud en un lujo inalcanzable para muchos.³⁰⁸

Una diferencia más que debe ser tomada en cuenta es el hecho de que en ética moderna, para ser un miembro digno de la sociedad, el ser humano debía trabajar y perfeccionarse a sí mismo mediante un trabajo que aportara algo al bien común. Esto se mantiene en la ética posmoderna, con la diferencia de que aquí se rechazan las formas autoritarias de trabajo, se busca más bien una adhesión activa donde la iniciativa y la participación del propio individuo logren la empresa inteligente, una mucho más productiva.³⁰⁹ La participación productiva para lograr un mayor rendimiento en la empresa se hace incentivando las pasiones individualistas de autonomía y realización personal, es decir, se utiliza como incentivo el carácter hiperindividualista de nuestra época.³¹⁰ Pero el trabajo no puede producir una verdadera satisfacción, pues bajo el esquema capitalista siempre será un trabajo enajenado.

La creación de utopías en nuestra época debe ser consecuente con el hecho de que las personas temen realizar grandes sacrificios. La experiencia de las guerras —muchas de ellas sin sentido— que se ha vivido nos ha enseñado a desconfiar ante aquellas propuestas mesiánicas de mundos distintos. Por ello, nuestra propuesta sobre las acciones totalizantes toma en cuenta que las personas rechazan proyectos de renuncia personal, pero a ello le

³⁰⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 57

³⁰⁸ Tan sólo en México, en el año 2014, aproximadamente 55,341,556 personas se encontraban en situación de pobreza. “Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2016”. Obtenido del sitio http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza_16/Pobreza_2016_CONEVAL.pdf, consultada el día 1° de noviembre de 2017.

³⁰⁹ Cfr. Lipovestky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora... op. cit.*, p. 123.

³¹⁰ En concreto, el incentivo es hacer creer al trabajador que sus deseos son tomados en cuenta en el momento de la toma de decisiones importantes en las empresas. No obstante, esto es mera ilusión pues incluso de forma jurídica, el trabajador no tiene derecho a participar en la toma importante de decisiones.

agrega el hecho de orientar acciones individuales (no necesariamente violentas) para desestabilizar la lógica en la que reproducimos nuestra vida.

Cabe recordar de nuevo que las utopías que formulemos deben tener un asidero firme en la realidad. Por ello es necesario considerar que una utopía no necesariamente es un mundo perfecto en el que reine la armonía y la paz. Es necesario entender que en el mundo siempre existirá el caos y la contingencia. De hecho, aceptar el caos como parte de nuestro mundo es una forma de hacerle frente a esa visión cosificada del mundo en donde todo suceso debe ser previsible.

Uno de los retos a los que debemos hacerle frente es el hecho de devolver la dimensión cualitativa a las relaciones entre los seres humanos (pues las relaciones, como ya se ha explicado, son atravesadas por la racionalidad instrumental del capitalismo). En este punto nos abocaremos a reflexionar en torno a la dimensión cualitativa de las relaciones entre los seres humanos, pues parece ser que ha sido completamente olvidada incluso desde las políticas que defienden derechos humanos —pues estos se consagraron a partir de exigencias económicas, no solidarias—.

En nuestra cotidianeidad, existen varios fenómenos que se escapan a una explicación satisfactoria, por ello quedan como incógnitas irresolubles. Siempre sucede algo que sale de los esquemas explicativos de las teorías. Aun ante el afán de la racionalidad económica de eliminar todo lo contingente, siempre hay sucesos imposibles de prever. En el Derecho, por ejemplo, siempre habrá conductas que no pueden ser previstas por el legislador, por lo que los jueces tienen que realizar diversas interpretaciones de las leyes y principios para resolver los casos que se les presenten. En la filosofía sucede algo similar, los sistemas filosóficos contruidos por grandes pensadores no tienen un poder explicativo total debido a que siempre hay algún acontecimiento en el mundo que va más allá de lo previsto por la teoría. Ante ello, debemos aceptar que si nuestro conocimiento es limitado y por tanto no puede ser perfecto, entonces nuestras teorías tampoco pueden serlo.

Lo imprevisible sólo puede ser ocultado durante algún tiempo. Al hacerlo, siempre estará ahí listo para su regreso, tanto en el ámbito de lo privado como de lo público. Es por ello que para pensar nuevas utopías debemos alejarnos de las creencias modernas que tienen como

peculiaridad “domesticar” el lado trágico o imprevisible de nuestra naturaleza —que por cierto, siempre regresa de alguna forma para causar una “crisis” en nuestro orden—.³¹¹

Maffesoli nos incita a tener una *sabiduría demoniaca*³¹² que es aquella que acepta el lado imprevisible de la existencia. La sabiduría demoniaca implica aceptar los aspectos menos gratos del ser humano: el ser humano puede ser sucio, desvergonzado, cínico, cruel; las perversiones, las deformaciones, lo grotesco, los humores del cuerpo son también parte de la existencia y no es posible negarlos. En oposición a la lógica instrumental del capitalismo, en el mundo existen más cosas que los fríos cálculos de la eficiencia.

Las consecuencias de no tener en cuenta esta sabiduría demoniaca son patentes. Negar el lado imprevisible de la existencia —que puede ser equiparable a negar al gran Otro, es decir negar todo aquello que nos resulta radicalmente ajeno— ha llevado a la creación de instituciones como la inquisición, el colonialismo, los genocidios, etc. El resultado de las visiones totalizadoras del mundo bajo una sola racionalidad ha llevado a acontecimientos mundiales que han mostrado una violencia destructiva sin precedentes.³¹³ Las utopías que pensemos deben tener cuidado de resultar una nueva visión totalizadora del mundo.

D. La obra de arte como pedagogía de la resistencia a la lógica de la modernidad capitalista

Hemos analizado a lo largo de los capítulos precedentes varias de las condiciones materiales que influyen en nuestro sistema de creencias, así como los obstáculos que se deben sortear al momento de pensar utopías para transformar la realidad. Ha llegado el momento de adentrarnos a la parte propositiva de nuestra investigación. Nuestro objetivo es trazar las líneas generales de un proyecto mucho más ambicioso para la intervención en el curso efectivo del mundo.

Desde nuestra perspectiva, *una* forma de construir utopías se puede dar a través de la figura del *genio artista*. Las creaciones estéticas pueden ser consideradas como una herramienta para modificar el sistema de creencias de los individuos (o para mantenerlos en el mismo

³¹¹ Cfr. Maffesoli Michel, *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, México, Siglo veintiuno editores, 2005, p. 52.

³¹² Cfr. Maffesoli Michel, *La tajada del diablo... op. cit.* p. 55.

³¹³ Cfr. Ídem.

durante mucho tiempo). La capacidad de movilización de masas a través del arte no es una mera ocurrencia de nuestra parte, de hecho es algo que se ha llevado a cabo en muchas ocasiones y que ha sido bastante estudiado.³¹⁴

En esta investigación, nuestro objetivo es utilizar al arte como un medio para que las personas puedan voltear a ver el dolor del Otro.³¹⁵ Esto es importante si queremos trastocar la lógica con la que operan los derechos humanos (y la mayoría de nuestras relaciones vitales) bajo el modo de producción capitalista, pues su base ya no sería económica, sino la empatía hacia alguien más.

Santiago Guervós, en su obra *Arte y poder. Aproximaciones a la estética de Nietzsche*,³¹⁶ realiza un análisis muy útil para nosotros sobre el papel del genio artista presente en distintas obras del filósofo Friedrich Nietzsche. Con base en los postulados de Guervós, partiremos del supuesto de que el genio artista tiene la capacidad de crear nuevos valores que le hagan frente a una forma de vida atravesada por las relaciones económicas capitalistas. Considero que si aceptamos la visión nietzscheana del genio creador de valores, es posible plantear un escenario distinto, donde se instauren nuevas creencias fundamentales que permitan la imaginación de acciones totalizantes.

Para aclarar nuestra propuesta, es necesario señalar quién es un genio y por qué éste tiene la capacidad de instaurar nuevos valores. El genio es el artista que tiene la capacidad de crear obras de arte que nos hacen cobrar consciencia de nuestra existencia y que muestran algo que se encuentra más allá de las intervenciones de la cultura. El ideal de la obra de arte y del genio artista lo encuentra Nietzsche en la tragedia griega y en sus distintos personajes; así por ejemplo “lo que el griego vio en su sátiro no fue otra cosa que la naturaleza aun no labrada por ningún conocimiento, una naturaleza cuyos cerrojos todavía no habían sido forzados por la cultura.”³¹⁷ Aquí observamos una concepción del arte que está relacionado de manera íntima con el modo de ser de una comunidad.

El concepto de arte de Nietzsche es bastante estricto. En primer lugar se enfrenta a la visión del arte como una forma de entretenimiento. Para él, el arte debe ser una forma de expresión de una vitalidad común. La diferencia entre el arte como entretenimiento y el arte trágico se

³¹⁴ Véase, por citar un ejemplo, Mandoki, Katya, *La construcción estética del Estado y de la identidad nacional. Prosaica tres*, México, Siglo XXI, 2007.

³¹⁵ Con ello, nos alejamos de las visiones que defienden al arte por el arte. Para nosotros, el arte será entendido siempre en relación con una dimensión política que abre la capacidad de la transformación del mundo.

³¹⁶ Santiago Guervós, Luis E. de, *Arte y poder. Aproximaciones a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 60.

puede observar, por ejemplo, en el público griego. El coro trágico del mundo griego no es como el del periodo moderno, pues este último es consciente de estar viendo delante de sí una obra de arte, mientras que aquél en verdad cree que lo que está viendo en el escenario existe, se considera a sí mismo tan real como lo que observa.³¹⁸

La visión del arte trágico griego, como es de suponerse, se ha perdido. No podemos volver a esa forma de contemplación, pues nuestras condiciones materiales de existencia son completamente distintas. El racionalismo moderno —en oposición a un sensualismo antiguo— ha permeado nuestra existencia, y por ello muchos impulsos vitales como los sexuales son censurados o relegados al ámbito privado. El artista genial tiene la capacidad de hacer que su obra exprese nuestras condiciones de existencia para hacernos conscientes de ellas y así sepamos en qué mundo estamos habitando. Además, el artista genial no sólo muestra las condiciones de existencia, sino puede transformarlas, algo que no es posible para una persona con una visión fetichizada del mundo.

El artista genial contiene dentro de sí la potencia de crear cualquier valor, en eso radica parte de su genio. Nuestro objetivo es que los valores que cree sean aquellos que se enfrenten a los establecidos por el capitalismo, como lo es el individualismo exacerbado o la visión cosificado del mundo, entre otros.

Debido a la enajenación en el trabajo capitalista, el ser humano no encuentra un lugar en el mundo donde pueda expresar su vitalidad. Como señala Marx, las relaciones económicas capitalistas le impiden objetivar su subjetividad en el mundo, es decir, poner en el mundo aquello que en verdad desea. Por eso es que la obra de arte es una forma de resistencia siempre que no esté condicionada por demandas del mercado, pues el artista genial sí logra plasmar su subjetividad y con ello crear mundo.

La salida de la lógica mercantil no es nada sencilla. Sin embargo, podemos encontrar un camino en la embriaguez del artista. El artista, señala Nietzsche, debe encontrarse en un estado alterado, es decir, un estado que trastoque el orden común de las cosas. Esta embriaguez es entendida en un sentido amplio, puede ser el frenetismo sexual, de la fiesta, la rivalidad, la victoria, entre otras más. Todas estas formas de embriaguez guardan en común el hecho de que intensifican la excitabilidad del artista al lograr un sentimiento de plenitud y de

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 55.

intensificación de las fuerzas, en virtud de las cuales violentamos al mundo para que tome parte de nosotros.³¹⁹

El artista tiene que ir más allá de las condiciones cotidianas de su existencia. No muchos pueden hacerlo, por eso son una excepción, en eso radica su genio. Esto explica por qué Nietzsche afirma que el artista (quien a su vez es una especie de filósofo), de forma extraordinaria, tiene la capacidad de situarse lejos de sus semejantes para crear formas en ellos,³²⁰ o sea, desde nuestro punto de vista, puede abstraerse de ciertas creencias moldeadas por el capitalismo para crear otras.

El artista realiza una declaración de guerra a los viejos conceptos de lo verdadero y lo no-verdadero, o de lo bueno y de lo malo.³²¹ Nosotros buscamos que el artista realice una declaración de guerra abierta a los valores que instituye el capitalismo como rectores de la existencia que fomentan una competencia brutal entre los individuos y que, por ello, los aísla socialmente.

El artista genial tiene la capacidad de realizar un *efecto terapéutico* en la sociedad que consiste en despertar la consciencia de las condiciones de existencia en que se encuentran las personas. Las puede liberar de las ataduras al hacérselas visibles. El genio busca que la violencia se exprese como afirmación de la vida, que la engrandezca. Cuando se está enajenado, en cambio, la violencia se expresa en las formas destrucción del Otro que observamos día con día.

El arte entendido como una terapia también lo encuentra Nietzsche en la tragedia griega. Al contrario de lo que podríamos pensar, la tragedia griega no es terapéutica porque produzca compasión en el espectador ante las desgracias que viven los personajes. Es terapéutica en virtud del placer estético que produce la contemplación de la obra.³²² Esta contemplación estética se hace desde una perspectiva amoral, pues es un momento previo a toda calificación moral.

El efecto terapéutico de la obra de arte consiste en realizar una catarsis para purificar la realidad de las condiciones ideológicas que impiden observarla tal cual es. Debido a ello es

³¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2007, p. 96.

³²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poder* (trad. Anibal Froufe), Madrid, México, Buenos Aires, EDAF, 2000, p. 525.

³²¹ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Alianza editorial, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2007 p. 42.

³²² Santiago Guervós, Luis E. de, *Arte y poder... op. cit.*, p. 263.

que la tragedia griega no despertaba compasión, más bien reforzaba la crueldad y dureza del griego, pues lograba que éste entendiera que en la vida misma hay crueldad.³²³ El proceso curativo se da por el aprendizaje de que la vida es cruel, que tiene su lado demoníaco y que, a pesar de ello, pueda ser afirmada como tal.

Por otro lado, la contemplación estética de lo trágico es producto de una vivencia, en otras palabras, lo trágico tiene que sufrirse. Las condiciones adversas de la vida impulsan al ser humano a afirmarla con más fuerza una vez que las ha superado. Por ello, la salud, el bienestar e incluso la felicidad, no son algo que simplemente se tiene, sino que son una continua conquista que implica dolor.³²⁴ El dolor es el principal estímulo para vivir, el artista genial tiene la capacidad de transformar ese dolor en una obra de arte que dé cuenta de cómo es la realidad y a partir de ello, embebernos de ese estímulo para transformar nuestro mundo. El dolor —y junto a él la indignación— son motores muy poderosos para lograr la transformación del mundo y el artista está allí para mostrárnoslos

Ahora bien, lo bello y lo feo, dentro de la visión estética de Nietzsche, tiene que ver con aquello que tiende a conservarnos o a hacernos daño. Lo bello es lo que intensifica la vida, lo malo la debilita.³²⁵ Desde nuestro enfoque político, lo bello y lo feo —así como lo bueno o lo verdadero— dependerán de aquello que sea útil para la conservación de los seres vivos. El artista podrá orientarnos sobre formas de entender el mundo que nos ayuden a engrandecer la vida en su totalidad.

De acuerdo con la visión de Nietzsche, el artista se enfrentará a una constante lucha entre lo que le dicen sus pasiones y la siempre tardía reflexión intelectual. Su estado de embriaguez lo llevará a minimizar la reflexión intelectual, y sus pasiones se abrirán paso y le permitirán crear las obras de arte que den las pautas sobre lo bueno, lo bello y lo verdadero.

No obstante, no estamos señalando que no deben realizarse reflexiones intelectuales en torno a los problemas que acarrea el capitalismo. Gracias a ellas, reconocemos los efectos devastadores que han traído y el deber *vitalista* de esforzarnos por detenerlos. No se me ocurre algo más dañino para la vida que el hecho de que los recursos naturales, al ritmo que requiere la producción capitalista, se volverán inaccesibles para muchas personas y especies animales que habitan el mundo. El artista genial debe ser consciente de ello, y si su objetivo

³²³ *Ibíd.*, p. 266.

³²⁴ *Ibíd.*, p. 267-268

³²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poder... op. cit.*, p. 530-531.

—y razón de ser— es afirmar la vida y guiar al resto de los seres humanos para que no acaben con ella, entonces debe instaurar nuevos valores que engrandezcan la comunión humana y el reconocimiento del Otro, pues estos son, por excelencia, los valores antitéticos del capitalismo.

El objetivo de que el artista cree valores que engrandezcan la comunión humana y el reconocimiento del Otro puede verse obstaculizado por el concepto de compasión cristiana que tanto desdeña Nietzsche. Él ataca la compasión cristiana por considerar que esta disminuye la vitalidad de la existencia. La compasión, continúa, es antitética de lo que eleva el sentimiento vital, más bien deprime nuestra existencia. Así, la compasión de Jesús por la humanidad dejó una merma global de la vida y la energía vital, y se volvió un obstáculo a la ley de la evolución y la selección natural.³²⁶

Nietzsche basa sus argumentos en un razonamiento similar al del darwinismo social que, según nuestro punto de vista, es cosificado; Nietzsche está tomando por natural (la competencia entre las personas) condiciones históricas. Considero que la compasión — contrario a lo que sostiene Nietzsche— puede ser entendida como una herramienta para la afirmación de la vida. Es más, incluso la compasión nos puede llevar a formas de enaltecer la vida más de lo que podrían hacer los artistas geniales de manera aislada. El artista genial que siente compasión por otros seres humanos puede incitarlos a que participen en la tarea transformadora del mundo.

La compasión, además, es una de las formas en las que se puede enfrentar al hiperindividualismo. Sentir una verdadera compasión por otro ser es reconocer al Otro como parte de uno mismo; hacer su sufrimiento parte del nuestro, nos hace lograr una participación simpatética con él. El artista necesita compasión para hacer suyo el sufrimiento de la humanidad, necesita embriagarse del dolor ajeno para crear grandes obras de arte que nos orienten para transformar el mundo.

Desde el punto de vista político de la filosofía nietzscheana, el Estado tiene como función incentivar la existencia del artista genial. El genio es algo que necesita cada pueblo para justificar su propia existencia y surge cuando la tensión ha aumentado hasta al punto en el que sólo un fortuito estímulo es necesario para que aparezca. El artista puede otorgar una promesa de futuro que renueve la confianza en el desarrollo de la especie,³²⁷ lo cual es una forma de hacerle frente a la ética posmoderna que sostiene que el desarrollo debe ser individual.

³²⁶ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo... op. cit.*, p. 35.

³²⁷ Santiago Guervós, Luis E. de, *Arte y poder... op. cit.*, p. 298.

Sea cual sea la forma de Estado, Nietzsche sostiene que es necesario que las personas se vuelvan instrumentos que realicen el trabajo y sirvan al artista genial para que éste pueda llevar a cabo sus funciones y que así se vuelva el sentido y suprema justificación de una sociedad. En este sentido, para Nietzsche, el artista no debe trabajar porque no hay ningún trabajo que no sea vergonzoso. El trabajo, afirma, funciona para ocultar la cruda realidad de la vida, no hay ningún trabajo digno pues la existencia no tiene valor ni dignidad.³²⁸

Es muy cuestionable la afirmación de que todo trabajo sirve para ocultar la cruda realidad. Pienso que podemos estar de acuerdo con Nietzsche en que el trabajo no tiene ninguna dignidad si entendemos que es un trabajo enajenado, pues en él es muy difícil afirmar nuestra existencia. Si un trabajo enajenado disimula la terrible realidad es porque nos hace olvidarnos de la vida tal cual es para centrarnos en los medios que nos ayudarán a alcanzar nuestro propio placer individual. No nos enseña a comprender la realidad en toda su dimensión, sino que nos aísla de ella con la promesa de placeres individuales al alcance de todo el que se esfuerce lo suficiente.

El trabajo no enajenado permitiría comprender de mejor manera la realidad, y además nos ayudaría a intervenir en ella de manera más directa. No sólo el arte puede ennoblecer la vida al hacer que se afirme tal cual es. El trabajo no enajenado también puede hacernos afirmar la existencia, pues quien trabaja y logra plasmar su subjetividad en el mundo, también lo está transformando. El trabajador no enajenado se siente parte de su creación, se siente perteneciente a algo más allá de sí mismo, y es posible que también se sienta como parte de la vida misma en su totalidad.

Si la meta de Nietzsche es que los miembros de una comunidad puedan servir para la existencia y conservación del artista genial, pienso que lo más útil que podría suceder para alcanzar tal objetivo es que esa comunidad no sea ajena al artista genial o, peor aún, que lo vea como un rival más a quién destruir. Para alcanzar la meta nietzscheana, la comunidad debe tener la capacidad de reconocerse a sí misma como una extensión del artista. Así, a una persona que participa del creador de las obras de arte, es decir, que experimenta como suya sus obras, le será más fácil lograr una contemplación estética profunda y, gracias a ello, podrá transformar sus creencias fundamentales que modelan su forma de estar en el mundo.

En suma, el artista genial es un ser que tiene la capacidad de mostrar la realidad, de crear una nueva, y de volverse un guía para toda una comunidad. Para cumplir su objetivo, lo primero

³²⁸ *Ibíd.*, p. 311.

que tiene que hacer es preparar a las personas —forjando su capacidad de reconocimiento del Otro— para que tengan la aptitud de aprehender en todo su esplendor las obras de arte geniales. De este modo, si las personas están susceptibles a la magnificencia de las creaciones del artista, este puede implantar en ellos de manera más profunda y vital los valores que ha creado. A nuestra consideración, el genio del artista le permite instaurar valores que combatan las exigencias de una sociedad bajo un sistema de relaciones económicas capitalistas.

E. El arte como herramienta política de transformación social

El análisis estético de Nietzsche nos ha permitido comprender por qué el artista tiene la posibilidad de transformar la realidad. Ahora, agregaremos las posturas estéticas de Georg Lukács y de Theodor Adorno con el objetivo de plantear formas concretas de arte político transformador. El tipo de arte que defenderemos tiene como meta arrancar del individuo una visión fetichizada de la realidad y devolverle la capacidad de participar simpatéticamente en el Otro; para ello, el arte debe permitirle empatizar con su entorno, invitarlo a relacionarse con los comunes de una manera no mercantil, a no temer al caos, a ser imprevisible, y a luchar por la recuperación del tiempo libre para pensar en acciones totalizantes transformadoras de su mundo. Sólo en un entorno así cabe hablar de la posibilidad de que existan derechos humanos que en verdad garanticen la dignidad de las personas a partir del reconocimiento de su illeidad.

Para Georg Lukács, una verdadera obra de arte es aquella que *refleja* fielmente la realidad. Según su juicio, el realismo es la corriente estética que mejor cumple este objetivo. Cuando una obra refleja fielmente la realidad, impulsa a los individuos a adquirir una conciencia de las condiciones materiales concretas en que se encuentran. Con ello, la verdadera obra de arte hace accesibles al espectador aspectos de la realidad cotidiana que no eran perceptibles a simple vista.³²⁹

A Lukács le interesa que el arte sea una herramienta para tener un conocimiento objetivo del mundo. La genialidad del artista consiste en expresar su subjetividad para transformar la

³²⁹ Como habíamos mencionado líneas atrás, nuestra concepción de las obras de arte es eminentemente política y pragmática. En este trabajo, nuestra discusión en torno al arte siempre estará mediada por la idea de que debe servir para la transformación social.

realidad. Para llegar a este proceso es necesario ir “de la intuición viva al pensamiento abstracto, y de este a la práctica, este es el camino dialéctico del conocimiento de la verdad, del conocimiento de la realidad objetiva.”³³⁰

El acercamiento del artista frente al mundo se realiza de forma dialéctica. Requiere llevar sus intuiciones a un pensamiento abstracto más riguroso para luego confrontarlo con la práctica en el mundo. En esta confrontación se da una relación dialéctica entre teoría y práctica. Después de la relación dialéctica se espera que se obtenga un resultado que supere los límites impuestos por las condiciones materiales, pues la confrontación implica negar los límites hasta ese momento establecidos por el contexto material.

Con un apego a la tradición marxista, Lukács defiende la importancia del movimiento dialéctico como herramienta para transformar las condiciones materiales. Este autor nos recuerda, contrario a otras tradiciones, que la objetividad del mundo externo no es una objetividad muerta o rígida, sino que es una realidad que se va modificando con la práctica humana. Por ello señala que sería un grave error considerar a la realidad como “adialéctica”.³³¹ La objetividad del mundo que se nos presenta cotidianamente está atravesada por condiciones materiales concretas. La objetividad no es natural ni inamovible (entenderlo así sería una visión cosificada del mundo, lo cual se incentiva muchas veces desde los sectores políticos más conservadores). Si transformamos las condiciones materiales, entonces la objetividad del mundo habrá de transformarse.

Es plausible sostener que un paso importante para transformar la realidad es mostrarle a las personas (y de paso a nosotros mismos) que nuestra subjetividad está fuertemente condicionada por el entorno material. El arte puede ser la vía para revelar esas condiciones materiales que interfieren en nuestra subjetividad. Es por esto que una novela, un poema u otras expresiones artísticas pueden ser herramientas políticas muy poderosas.

Todo sistema político y económico impone creencias sobre las personas. Cuando los seres humanos tienen que seguir determinadas pautas para reproducir su vida, su forma de concebir el mundo se transforma. La concepción del mundo en el feudalismo no es la misma que en el capitalismo. Como hemos revisado ya con anterioridad, según Lukács en el capitalismo la ideología se forma, a grandes rasgos, por el fenómeno de la *cosificación*.

³³⁰ Lukács, Georg, *Materiales sobre realismo* (trad. Manuel Sacristán), México / España, Ediciones Grijalbo, 1977, p. 190.

³³¹ Cfr. *Ibidem*, p. 192.

Cabe recordar que la cosificación implica considerar que los modos de intercambio regidos por el capitalismo son ajenos a la voluntad de los seres humanos, como si tuvieran vida y voluntad propias. Si el modo de producción capitalista es la principal forma para satisfacer las necesidades vitales de una sociedad —comida, vestido, vivienda, seguridad e incluso el ocio, por mencionar algunas— entonces gran parte de las manifestaciones de la subjetividad de las personas serán pensadas como subordinadas a ese sistema económico al que le atribuyen voluntad propia.³³² Lo que defendemos nosotros, por un lado, es que el artista tiene la capacidad de mostrar que el mundo no se mueve ajeno a la voluntad de las personas, y por otro, que el arte puede apuntar a los lugares donde podemos intervenir efectivamente en el mundo para realizar acciones totalizantes.

El proyecto estético-político de Lukács puede ser condensado de la siguiente forma. Todo gran arte muestra una imagen de la realidad en la que coincida apariencia y esencia. Es decir, el arte muestra un lugar en el que coincide un caso singular —apariencia— con una totalidad que lo determina —esencia—. Si eso sucede, el espectador de la obra podrá formar una unidad inseparable entre el caso singular y la totalidad que lo explica. Esa unidad es un momento dialéctico en el que lo universal —la totalidad que rige el fenómeno— aparece unido y en contradicción a lo particular —el caso singular—. Como resultado, la gran obra de arte le muestra al espectador casos singulares en los que puede intervenir efectivamente para transformar, aunque sea en una parte, la totalidad que los rige.³³³

Si las personas modifican radicalmente un caso en específico, entonces también están modificando, en cierta medida, la totalidad que determinaba el contenido de ese caso específico. Por decirlo de algún modo, las acciones totalizantes crean una anomalía que afecta, en mayor o menor grado, el funcionamiento de la totalidad que las determina. La ley que explica la totalidad, a juicio de Lukács, es la forma mercantil de intercambio, la cual subsume bajo su lógica las demás manifestaciones vitales.

Hay que prestar atención en que la relación entre el caso singular y la totalidad que lo explica no siempre es expuesta de forma consciente por el artista. Aun sin saberlo, el autor de determinada obra puede estar plasmando una imagen del mundo que le sirva a alguien más para entender su situación y que por ello intente modificarla.³³⁴ No importa si hubo o no

³³² Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase* (trad. Francisco Duque), Cuba, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970, p. 112.

³³³ Cfr. Lukács, Georg, *Materiales sobre realismo... op. cit.*, p. 198.

³³⁴ Lukács, Georg, *Significación actual del realismo crítico* (trad. María Teresa Rotal), 5ª edición, México, Biblioteca Era, 1984, pp. 20-21.

voluntad del artista, de lo que se trata es que se le dé al espectador de la obra una posibilidad concreta para imaginar formas de intervenir efectivamente en el curso del mundo.

Con la crudeza del realismo, la obra de arte puede reflejar fielmente la realidad y, gracias a ello, orientar políticamente al espectador. Así, podemos comprender por qué Lukács tiene tanto desprecio por las formas artísticas que él denomina como antirrealistas. En Lukács podemos encontrar una crítica muy fuerte hacia los vanguardistas de su tiempo porque, a su parecer, sus obras son sólo un ejercicio lúdico sin contenido político.

Las vanguardias, nos dice el filósofo húngaro, son plenamente antirrealistas y no nos ofrecen posibilidades de cambio. Las vanguardias —continúa— son una divergencia en el aspecto formal, un mundo de experimentaciones. Para nosotros, este postulado de Lukács es especialmente criticable: la elección de la forma no es un acto desinteresado, pues en ella, aunque de más difícil comprensión, se está tomando ya una postura política frente a la realidad.

El elemento histórico-social no puede ser separado ni del contenido ni de la forma de las obras de arte. Cada manifestación artística es inseparable de la situación concreta que le dio vida. Incluso los personajes literarios que parecen ser ahistóricos y que quieren mostrar al ser humano en estado natural no hacen más que exponer las creencias de cada época.³³⁵ Por citar un conocido ejemplo, Robinson Crusoe, que supuestamente se ha visto obligado a regresar a un estado de naturaleza por haber naufragado en una isla desierta, en realidad echa a andar los conocimientos y costumbres que había adquirido en la sociedad británica de su época.

Las obras vanguardias, según la visión de Lukács, se hacen pasar por ahistóricas. Los personajes de una obra vanguardista no tienen ni un antes ni un después; de ellos no podemos observar cuáles son las condiciones materiales que modifican su existencia. No tenemos puntos de análisis, nos presentan a los personajes como seres socialmente atomizados y desprovistos de cualquier entorno, como si solamente hubieran sido arrojados a un mundo con el que no tienen ninguna relación vital.³³⁶

Incluso las obras del futurismo —que podríamos pensar que cumplen con el objetivo de orientar al espectador para imaginar realidades distintas—, desde la teoría estética de Lukács no orientan a nadie porque se alejan de la realidad concreta en la que se encuentran. Lo único

³³⁵ Cfr. *Ibidem*. pp. 21-22.

³³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 23.

a lo que se limitan es a imaginar adelantos tecnológicos y presentarlos como creaciones mágicas.

A nuestro parecer, es bastante excesivo decir que todas las obras de las vanguardias, por ejemplo las del futurismo, no orientan en nada a las personas en su relación vital con su entorno. En las obras de ciencia ficción, por poner un caso, se juega mucho con futuros que no necesariamente están tan alejados de la realidad. Podríamos pensar que gran cantidad de obras futuristas nos sirven muchas veces como una advertencia sobre lo que puede pasar si no se modifican las condiciones materiales en que nos encontramos. Podemos, por ejemplo, ver una creación artística que hable sobre inteligencia artificial y que nos adelante algunos dilemas morales a los que tendremos que enfrentarnos.

La concepción de Lukács nos parece buena en lo referente a la búsqueda de un cambio en las condiciones materiales concretas. La utilidad de la teoría estético-política de Lukács radica en que muestra al espectador de las obras de arte casos singulares en los que puede intervenir para modificar la totalidad que los rige. Sin embargo, Lukács reduce las posibilidades de un buen arte sólo al estrictamente realista y ello es muy limitante. Significa ignorar otras formas estéticas que también pueden ser útiles en su labor orientadora para el espectador.

Debemos enriquecer los postulados de Lukács para no quedar atados de manos. Sus conceptos dialécticos atan la imaginación humana a posibilidades concretas e históricas; de este modo, la utopía como tal no es un concepto político favorable para Lukács (pues la utopía no es una expresión del realismo). Sin embargo, nosotros hemos sostenido que la utopía debe construirse a partir de las condiciones materiales concretas para poder negarlas de manera dialéctica, y para lograr ese objetivo caben muy variadas expresiones artísticas.

1. El arte negativo de Theodor Adorno

La teoría estética de Theodor Adorno se basa, como la de otros miembros de la escuela de Fráncfort, en una resistencia política que no busca una conquista del poder, sino más bien un rechazo a la complicidad (y su consecuente subsunción enajenante) con el sistema capitalista. Esta postura está muy alejada de la que hemos revisado de Georg Lukács. Aunque ambos pensadores son críticos del capitalismo, los medios para hacerle frente son distintos. El objetivo del filósofo húngaro, a diferencia de Adorno, no es solo resistir, sino buscar la creación de una consciencia proletaria para que los trabajadores puedan acceder al poder.

Para Adorno, de manera similar a lo expuesto por Lukács, el capitalismo subsume bajo su lógica otras manifestaciones vitales de los seres humanos. El capitalismo, como sistema económico de la modernidad, se encuentra regido bajo una razón instrumental. La razón instrumental, como ya se ha analizado, busca que todo lo existente se reduzca a datos calculables que sean útiles para la obtención de ganancias que necesita el capitalismo para operar.

Theodor Adorno señala que la tarea principal del arte verdadero es negar, a través de un proceso dialéctico, la subsunción de las manifestaciones vitales en la racionalidad instrumental que el capitalismo ha impuesto. Adorno denomina como *arte negativo* a las expresiones artísticas que, por su innovación, niegan su realidad y por ello escapan a ser subsumidas bajo la forma mercantil. Desde este enfoque, las vanguardias (que tanto criticó Lukács) tuvieron un amplio potencial revolucionario al innovar con las formas artísticas hasta ese momento vistas. Adorno hace una interesante analogía para explicar cómo surge el arte negativo y cuál es su relación con el mundo:

La relación con lo nuevo tiene su modelo en el niño que busca en el piano un acorde nunca escuchado, intacto. Pero el acorde ya existía; las posibilidades de combinación son limitadas; propiamente, todo está ya en el teclado. Lo nuevo es el anhelo de lo nuevo, pero apenas lo nuevo mismo: de esto adolece todo lo nuevo. Lo que se siente a sí mismo como utopía es algo negativo frente a lo existente, y está sometido a lo existente.³³⁷

Como hemos apuntado, nuestras condiciones materiales concretas influyen tanto en el contenido, como en las formas artísticas. El arte nunca puede ser completamente puro, es decir, independiente del contexto que lo ve nacer. Todas las formas innovadoras tienen su posibilidad de surgir en virtud de lo existente. El arte negativo surge como una confrontación dialéctica con determinada realidad. En última instancia, el arte negativo depende de la realidad que está negando.

En la concepción del buen arte como arte negativo, observamos la oposición que existe entre la postura de Adorno y la de Lukács. Para Adorno no debemos imponer, bajo pretexto de una visión política determinada, contenidos previos al arte, pues esa limitación es similar a la

³³⁷ Theodor Adorno, *Teoría estética* (trad. de Jorge Navarro Pérez), España, Ediciones Akal, 2004, p. 69.

impuesta por la lógica instrumental (hacer que todo sirva para algo, incluyendo al arte). *La obra de arte debe tener abiertas todas las vías posibles para negar la realidad que tiene enfrente.*

La forma innovadora del arte logra escapar, por lo menos al principio, a la racionalidad instrumental del sistema capitalista. En un primer momento ese arte no tiene un valor (ni de uso ni de cambio), surge al mundo como algo completamente inútil desde el punto de vista mercantil, debido a ello nos otorga pautas sobre cómo salir del funcionamiento del sistema capitalista, aunque sea de forma temporal. Cuando el consumo del arte no es inmediato ni cómodo, podemos sospechar que escapa a la lógica instrumental del capitalismo. Para Adorno, la verdadera obra de arte se presenta tan disonante, que es muy rara para ser apropiada por la forma mercantil. Ante esto, los consumidores buscan a toda costa *desartizar* el arte, es decir, arrancarle aquello que tiene de innovador y hacerlo sucumbir ante la lógica mercantil:

La pasión por manosear, por no dejar ser a las obras lo que son, de alterarlas, de reducir su distancia respecto del contemplador, es un síntoma inequívoco de esa tendencia [desartizar el arte]... Si, pese a todo, el arte no se vuelve fácil de consumir, al menos la relación con él puede basarse en la relación con los auténticos bienes de consumo. Esto se ve facilitado por el hecho de que el valor de uso del arte se ha vuelto problemático en la era de la superproducción y deja su sitio al disfrute secundario del prestigio, del estar siempre ahí, del carácter de mercancía: una parodia de la apariencia estética. De la autonomía de las obras de arte, que indigna a los clientes de la cultura porque se les considera mejores de lo que ellos creen ser.³³⁸

El gran arte es negativo, pero sólo logra serlo por un momento. Tarde o temprano es subsumido bajo la lógica mercantil. Así, se observa que las obras de los movimientos vanguardistas del siglo XX, que en un principio no entraban en la lógica del mercado, ahora han adquirido un valor de cambio muy alto, se han convertido en una mercancía más. Desde tal enfoque, el arte se debe contentar con un proceso perpetuo de disonancia que escape, aunque sea de forma momentánea, a la subsunción mercantil.

Ahora bien, si ponemos énfasis en la disonancia, estamos dejando de lado la capacidad del espectador de entender lo que está apreciando. En efecto, esto puede dar lugar a que la obra sea tan innovadora y disonante que no ofrezca vías concretas para la transformación de lo

³³⁸ *Ibíd.*, p. 46.

real. Se contenta el artista con un atrincheramiento para no rendirse ante las exigencias instrumentales y eso, para nuestra propuesta, no es suficiente.

Puede parecernos sospechoso y hasta pusilánime que el arte negativo se reduzca a un atrincheramiento. Pero esto se explica si recordamos la continua huida de Adorno ante cualquier pretensión totalizante³³⁹ —como la de la racionalidad instrumental moderna— para explicar el funcionamiento del mundo, pues en cada pretensión así se ocultan actos de violencia que atentan contra la libertad del ser humano para pensar distinto. Por eso, dejar el camino abierto a la total experimentación ya es una actividad crítica en sí misma.

En lugar de conceptos totalizantes, Adorno defiende concepciones dialécticas de la realidad. Un concepto no dialéctico, señala, es sólo una pálida copia mental de la realidad que nos ofrece una descripción del mundo limitada. Aquí coincide con Lukács en que ganamos más conocimiento del mundo cuando formulamos conceptos que buscan transformar la realidad.³⁴⁰ Al inicio de este trabajo señalamos que para el propio Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, nuestras construcciones teóricas deben realizarse con la pretensión de transformar la realidad, no sólo de describirla. Por mucho que algunas tradiciones filosóficas se precien de tener conceptos meramente descriptivos del mundo, ningún concepto es independiente de la realidad que le ve nacer.

La totalidad que determina el contenido de lo singular muchas veces aparece de forma difícilmente aprehensible. En ocasiones, cuando una obra es muy abstracta y hasta carece de un sentido, lo es porque la realidad de donde emerge también carece de sentido. En el capitalismo, todo lo que se encuentra fuera de la racionalidad instrumental es un sinsentido (y también es un sinsentido pensar que el capitalismo tiene una lógica independiente de la voluntad de las personas que lo han constituido).

En este punto observamos cómo una obra de arte, a pesar de ser abstracta, puede orientar al espectador para develar un sentido de la realidad que hasta ese momento estaba oculto. Sin pertenecer al realismo, una obra también puede mostrarnos cómo intervenir en el mundo. Por eso Adorno señala que “el arte no es sólo el pionero de una praxis mejor que la dominante hasta hoy, sino igualmente la crítica de la praxis como dominio de la brutal autoconservación

³³⁹ El concepto de Adorno de “pretensión totalizante” no debe ser confundido con el de “acción totalizante” que hemos acuñado. A Adorno le repugna la idea de explicar el mundo de manera acabada, como si este fuera estático, por eso su rechazo a las pretensiones totalizantes. Nosotros, en la misma línea de pensamiento, sostenemos que las acciones totalizantes atentan radicalmente contra la lógica del sistema capitalista que se erige como omniexplicativa.

³⁴⁰ Cfr. Eagleton, Terry, *La estética como ideología... op. cit.*, p. 421.

en medio de lo establecido y a causa de ello. Denuncia como mentirosa a una producción por la producción misma, opta por una praxis más allá del trabajo.”³⁴¹ El arte innovador nos muestra, aunque sea por poco tiempo, formas de intervenir en el mundo hasta ese momento no subsumidas por la lógica del capitalismo, he ahí su potencial para generar acciones totalizantes.

Para lograr que el arte sea una herramienta efectiva de transformación social, el artista debe gozar de total libertad para elegir la forma y el contenido. Sin embargo, no se trata sólo de innovar por innovar. Una obra de arte puede ser novedosa pero con un contenido tan crítico, que no tenga la capacidad de orientar a nadie en su relación con el mundo. Por ejemplo, un lienzo pintado uniformemente de un color azul patentado puede ser considerado arte por un grupo de personas en la medida en que está en un museo, pero para nosotros no será arte si no le muestra a alguien formas efectivas de intervenir en el mundo. A nuestro juicio, obras de ese tipo únicamente pueden ser consideradas arte si van acompañados de una explicación que oriente al espectador para descifrar su contenido y con ello pueda intervenir en el mundo.

Si de Lukács rechazamos su excesiva limitación en las formas del arte, de Adorno rechazamos que el requisito más importante para hablar de un gran arte sea sólo la no apropiación mercantil a partir de la innovación. Si nuestro objetivo es pensar al arte como una vía de orientación política, entonces debe ser libre en cuanto a las formas, pero su contenido debe ser aprehensible para orientar al espectador en su relación con el mundo. No basta con que el artista no sea cómplice de una realidad regida bajo una lógica que nos parece injusta, debe esforzarse en generar los contenidos para transformarla.

Una obra de arte puede ser genial, pero no va a lograr su cometido si las personas no tienen una preparación estética para aprehenderlas en su totalidad. El espectador necesita la capacidad de *conmoverse* ante lo que observa y ello se logra con una ardua práctica para atribuir significados a lo que está observando. Además, debe haber una confrontación dialéctica entre las grandes obras de arte y el sistema de creencias del espectador; la obra de arte debe poner en crisis al espectador, *incomodarlo* y *obligarlo* a voltear hacia aspectos de la realidad que no había podido (o querido) observar.

Una sociedad en la que es cotidiano que haya muertes atroces nos obliga a pensar en formas de modificar nuestra realidad. Esto es una exigencia ética, pues si no buscamos cambiar

³⁴¹ Theodor Adorno, *Teoría estética... op. cit.*, p. 36.

nuestro entorno, entonces nos volvemos cómplices por omisión de lo que está sucediendo. No voltear a ver el mal, sabiendo que está ahí, es una forma de encubrirlo.

Las teorías estéticas de Georg Lukács y de Theodor Adorno nos ayudan a pensar en un proyecto político donde el arte es una herramienta para transformar la realidad. Ambas teorías tienen como punto de partida una crítica al capitalismo, aunque sus formas de hacerle frente son distintas y en algún momento opuestas. A pesar de ello, hemos planteado una postura que recoge elementos importantes de ambos autores. Retomamos de Lukács una concepción del arte cuyo objetivo es el de orientar a las personas en casos singulares en que pueden intervenir para transformar su realidad; criticamos de él que sostenga que únicamente el realismo puede lograr tal cometido. Complementamos esta postura con la de Adorno y la libertad que debe tener el arte para innovar y mostrar con ello lugares en los que es posible escapar a la racionalidad instrumental del sistema capitalista, aunque sea sólo de forma momentánea; y finalmente pusimos énfasis en que tal libertad de creación no debe traer consigo contenidos tan crípticos que nadie pueda descifrar.

F. El reclamo de la libertad del cuerpo

En este breve apartado, nuestro objetivo es realizar un análisis en torno a una obra de arte que puede ser interpretada a partir de un contenido que nos oriente para la transformación de nuestro sistema de creencias y, por ende, de nuestras condiciones materiales. No buscamos ser exhaustivos, sólo se busca dar una visión general sobre el potencial político de una creación estética. La obra que analizaremos será *El Apando*, escrita por José Revueltas en 1969 mientras se encontraba en la prisión de Lecumberri acusado, entre otros delitos, de incitación a la rebelión y sedición.

En el libro de John Kraniauskas *Políticas literarias*³⁴² se hace un excelente análisis sobre la enajenación a la que se enfrenta *El carajo* —personaje principal de *El Apando*— quien está completamente sometido al aparato opresor del Estado. Este estudio resulta útil para nosotros pues Kraniauskas observa que el cuerpo es un lugar en el que es posible reconocer un campo de la acción transformadora. En el cuerpo de *El carajo* notamos la conformación de una identidad que jamás termina de darse forma. Este cuerpo es la muestra de una identidad que

³⁴² Kraniauskas, John, *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*, México, FLACSO, 2012.

se encuentra en conflicto con las mercancías y que reclama construirse a partir de otros estándares.

Cuando una persona observa que no puede interferir efectivamente en el curso de los acontecimientos en el mundo, se ve obligado a refugiarse en el único lugar en el que aún tiene cierto señorío: su propio cuerpo. El cuerpo se torna en el instrumento y en el fin en el que las personas pueden plasmar su subjetividad. Ya sea adhiriéndose a un movimiento fundamentalista, ya sea siendo parte de una religión o bien siendo un vivaracho como *El carajo*, las personas buscan formar su propia identidad cuando el fetiche mercantil ya no es suficiente para garantizarles felicidad. Ese acto es en sí mismo el origen de la transgresión a la realidad.

La genialidad de *El Apando* es que nos permite observar cómo las políticas opresivas del Estado tienen el objetivo de apropiarse del cuerpo de las personas pero nunca logran hacerlo del todo, allí hay una posibilidad de acción. El apando en Lecumberry —como las actuales celdas de castigo— fue una institución que sometía al límite los cuerpos de las personas, arrebatándoles el último refugio en el que podían hacer valer su voluntad. Con ello, se logra que los individuos se vuelvan sujetos vacíos de identidad, pues ya no hay un lugar donde materializarla. Así, el apando pretendía reducir a las personas a objetos carentes de subjetividad (como lo hacen hoy en día las empresas que funcionan siguiendo los imperativos de la lógica instrumental).

Una persona que se encuentra en el apando sufre un “maldobleestar”. Por un lado, su cuerpo se encuentra enajenado mostrando una aparente libertad que se sabe no libre; por el otro, posee verdades que se saben no verdaderas.³⁴³ En otras palabras, dentro de las nuevas reglas del apando se permite un pequeño margen de acciones que podríamos considerar, en un primer momento, libres; no obstante, sabemos que no se es libre para modificar esas reglas. Aunado a ello, las reglas afectan los criterios de verdad a los que aspiramos. En el apando, “una verdad no verdadera” se muestra en que los presos tienen que adecuar sus conocimientos a su nuevo entorno para poder subsistir: saben que allí la verdad dista mucho de la verdad afuera de la prisión.

El maldobleestar que se describe en *El Apando* también tiene lugar en la vida cotidiana cuando las personas se dan cuenta de que tienen que adecuarse a reglas que no pueden modificar. El funcionamiento del mercado se presenta independiente de la voluntad de las personas —

³⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 124.

fetichizado en términos de Marx—, su verdad es distinta de lo que sucede al margen del mercado, pero al imponerse como el medio para reproducir nuestra propia existencia, las personas se ven obligadas a jugar con esas reglas y aceptar esas verdades, como si estuvieran en un mundo construido por el mercado.

Aún en la situación de desazón en la que nos encontramos, Revueltas considera que tenemos un pequeño margen de libertad que permite la emergencia de una consciencia crítica que busque modificar las condiciones materiales de nuestra existencia. Ese pequeño margen de libertad permite a los individuos construir identidades que no estén subsumidas por la lógica mercantil. *El carajo* puede comerciar droga adentro de la cárcel y pervertir con ello el funcionamiento de la institución. A su vez, los individuos pueden encontrar pequeños lugares donde su actuar está fuera de los márgenes del funcionamiento del mercado; pueden con ello ser sujetos mercantilmente anómalos. En estos sujetos anómalos es posible que se construya una identidad que se oponga a la identidad construida bajo el fetiche mercantil.

El carajo es un completo inútil desde el punto de vista del mercado, pues no produce nada y, de hecho, es dañina su existencia. *El carajo* aparece como la negación dialéctica del estereotipo de hombre respetable que cumple con todas las obligaciones de un buen ciudadano y que por ello funciona como un buen engrane para la maquinaria capitalista. Entonces, *El carajo* es la antítesis de la idea de hombre civilizado que instauró el positivismo y el progreso de la modernidad capitalista.

El carajo es un hombre perdido, está afuera de las reglas del juego mercantil. Se encuentra en un mundo de autonomía-dependencia en relación al funcionamiento del Estado, frente al cual nunca acaba por desarrollar una relación estable.³⁴⁴ Su conciencia, a pesar de estar fetichizada, le permite plasmar en cierta medida su subjetividad en el mundo, pero sin transformarlo radicalmente. Sujetos con estas características tienen un amplio potencial transformador que el artista debería aprovechar.

Cuando una persona realiza actos violentos de forma deliberada, considero que lo que hace es reclamar el dominio sobre su cuerpo que pretende quitarle el Estado (pero no reclama un dominio efectivo sobre el mundo, pues éste dominio se muestra inalcanzable). Sin embargo, reclamar dominio sobre el cuerpo no significa cuidarlo, *El carajo*, como muchas personas,

³⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 134.

abandona su cuerpo constantemente hasta dejarlo en la miseria, pues su cuerpo aparece como un instrumento de procuración de placer inmediato que dista mucho de su bienestar.³⁴⁵

El artista genial debe encontrar las formas de dirigir nuestra frustración frente a la transformación del mundo para que podamos generar acciones totalizantes. *El apando* nos enseña que *El carajo* podría ser un sujeto transformador de su entorno si se le mostrara una vía efectiva para hacerlo, pero que mientras tanto, sólo es un sujeto que reproduce la lógica de la racionalidad instrumental. *El genio del artista consiste en otorgar vías concretas para orientar el malestar hacia acciones totalizadoras.*

El reclamo de nuestro cuerpo a partir de acciones violentas nos está fragmentando como humanidad, no podemos negar que tal fenómeno existe; la sabiduría demoniaca nos dice que no basta con ocultar el mal para que desaparezca. Las acciones totalizantes deben considerar el deseo de las personas para reclamar su cuerpo, por ello el objetivo del artista transformador sería mostrar maneras en que las personas reclamen su cuerpo, incidan en las condiciones materiales de su existencia y, en última instancia, engrandezcan la vida al afirmarla con todas sus dimensiones.

G. Conclusiones del capítulo

Desde nuestro punto de vista, el arte es una herramienta para transformar el mundo. Para lograrlo, entre otras cosas, tiene que debilitar nuestra creencia de que el mundo sigue un curso ajeno a nuestros intereses, es decir, la visión fetichista de la realidad. El artista genial tiene la capacidad de instaurar nuevos valores en el mundo, por ello es que aquí se consideró que él es un actor político que puede orientar a las personas para que se abran mayores posibilidades de intervención dialéctica en el mundo. A su vez, el creador de obras de arte debe ser libre para poder explorar cualquier vía que lo ayude a salir de las determinaciones del capitalismo.

El espectador, como contraparte del artista, debe estar preparado para aprehender y dejarse conmover por las grandes obras de arte, pues no basta con que existan grandes creaciones, sino que éstas movilicen a las personas para que se relacionen de manera compasiva el Otro. Como resultado, la obra de arte debe ser asimilable por el espectador. No se trata aquí de

³⁴⁵ Cfr. *Ibíd*em, p. 137.

realizar arte sólo para explotar distintas técnicas, sino que desde su concepción debe ser pensado dirigido a las masas.

El arte, a nuestra consideración, parece ser una buena vía de transformación para sociedades con una ética posmoderna, pues sus exigencias de práctica política no son tan exigentes (en apariencia) como lo fue en otros momentos renunciar a sí mismo por un objetivo mayor. El arte abre la posibilidad de que las personas realicen acciones individuales que no impliquen un sacrificio, pero a su vez los puede orientar para que realicen acciones individuales anómalas respecto a la lógica con la que opera el sistema actual.

Si aceptamos la argumentación hasta aquí expuesta, el siguiente objetivo sería imaginarnos formas en que se imparta una educación para las masas con una dimensión estética, lo cual no es sencillo si no se modifica la racionalidad bajo la que opera el Estado, pues su sistema educativo funciona para reproducir un modelo cosificado de nuestra existencia. Por lo tanto, se deben pensar nuevas vías (tanto estatales como extra estatales) para modificar la lógica con la que reproducimos nuestra propia vida.

CONCLUSIONES GENERALES

Después de diversos esfuerzos y reflexiones, hemos llegado a la siguiente conclusión: si no se cambian las condiciones materiales de nuestra existencia, en México se violentarán los derechos humanos a pesar de la gran cantidad de esfuerzos que surjan para que no suceda. La cultura de violación de derechos humanos se explica porque su respeto no ayuda —e incluso obstaculiza— la consecución de los objetivos de vida impuestos por la lógica de la modernidad capitalista.

A lo largo de este trabajo hicimos el siguiente recorrido. En un inicio defendimos por qué nuestra metodología de estudio es valiosa aún a riesgo de ser considerada subjetiva. Como advertimos en su momento, es tan amplio el número de variables que debemos tomar en consideración para describir “el modo de ser de una sociedad” que intentarlo hacer con una serie de conceptos estrictamente empiristas sería reduccionista. Por ello, decidimos optar por el esbozo de una imagen que nos arrojase ideas sobre cómo es el sistema de creencias de los mexicanos y cómo ello influye en la creación de una cultura de violación de derechos humanos.

Después, nos detuvimos a analizar la relación entre los medios institucionales que establece una sociedad para vivir en conformidad con determinado sistema de creencias. En ese punto, llegamos a la conclusión de que las grandes diferencias entre clases sociales provocan la existencia de seres socialmente atomizados lo que, a su vez, estimula muchos de los comportamientos violatorios de derechos humanos. Es posible pensar que si se redujesen las diferencias sociales, entonces se podría armonizar de mejor manera la pluralidad de creencias dentro de una sociedad y, con ello, establecer medios institucionales más inclusivos para vivir conforme a ellas.

En seguida, creamos una imagen en torno a las principales creencias presentes en las sociedades de occidente. Aquí, pudimos dar cuenta de que varias de nuestras creencias son producidas por las condiciones materiales bajo las que reproducimos nuestra existencia. Entre ellas, destacamos que la fe en la progresividad de los derechos humanos está en estrecha relación con el desarrollo del sistema capitalista. Para enfrentarnos a esta visión, analizamos una perspectiva distinta que busca entenderlos como fundamento del reconocimiento a la illeidad del Otro.

Las creencias a las que nos enfrentamos tienen en común exaltar el hiperindividualismo de las personas, lo cual les impide concebir al Otro como alguien con quien se comparte existencia. Todas las formas de violencia social que vivimos en nuestros días implican la reducción del Otro a un medio para la satisfacción de determinadas necesidades (muchas de ellas impuestas por la modernidad capitalista).

La imagen del sistema de creencias que hemos analizado a lo largo de esta investigación contiene la idea de que los derechos humanos son frenos a la lógica instrumental del capitalismo aunque, como vimos, surjan por su propio desarrollo. También es parte fundamental del sistema de creencias el hecho de que las personas reproduzcan su vida a través de trabajos enajenantes.

Como consecuencia de los trabajos enajenantes, se considera que el resto de nuestras formas de interacción social debe funcionar bajo la misma racionalidad instrumental que las motiva. Así, aparece una supremacía del Yo sobre un Otro que casi siempre es visto como una herramienta para la satisfacción de necesidades, o como un competidor que se interpone en nuestra consecución de una “vida exitosa”.

Luego, estudiamos el impacto de las creencias de occidente en México y cómo ello nos volvió una nación periférica sin identidad. Se llegó a la preocupante conclusión de que no es posible construir una identidad nacional basada en conceptos idílicos, como un pasado indígena común o el respeto a diversos símbolos. Una identidad nacional que busque construirse aferrándose a conceptos de esa naturaleza está condenada al fracaso, pues tiene un sustrato ideológico que entra en contradicción con las condiciones materiales de existencia de las personas.

Si las condiciones materiales concretas incentivan el aislamiento social, entonces no se puede revertir este proceso a partir de la noción artificial de una identidad que nos conecta con el Otro por el hecho de que “somos mexicanos”. En el momento en el que una persona se da cuenta que el Otro es un competidor en la lucha por la obtención de riquezas, la idea de pertenencia común es olvidada. En lugar de ello, tenemos una identidad evanescente que se construye a partir de la adquisición de mercancías *ad infinitum*.

Cuando nuestra relación con el Otro está mediada bajo la racionalidad instrumental, entonces tiene lugar un aislamiento social donde cada persona cree que sus esfuerzos deben verse en la adaptación a un mundo que no puede cambiar, y no en lograr una relación armónica con su entorno. Esta concepción de que el mundo es inalterable a pesar de todos nuestros

esfuerzos es producto de una visión cosificada de la realidad implementada por el funcionamiento del capitalismo.

Después propusimos una pedagogía política que orientara a las personas para realizar acciones totalizantes que trastocuen la lógica en que reproducen su vida. Desde nuestro punto de vista, el arte es una herramienta muy efectiva para transformar las creencias de las personas. Entre estas creencias, buscamos transformar la visión que asume que el mundo sigue un curso ajeno a nuestros intereses. El genio de los grandes artistas les permite imaginar utopías que orienten nuestra acción política para transformar la realidad.

Para cerrar nuestro trabajo, debemos mencionar el problema horroroso que se presenta ante nuestra época: si no se cambia la lógica con la que reproducimos nuestra vida, acabaremos en un colapso ambiental, político y social donde lo último de lo que nos preocuparemos será de fomentar una cultura de respeto a los derechos humanos. Por ello hemos propuesto vías para pensar de manera distinta las relaciones entre los individuos y así permitir el reconocimiento de la illeidad del Otro.

Necesitamos alternativas para que nuestros esfuerzos no acaben reproduciendo la lógica de un sistema que nos está destruyendo a todos. Se trata de que, aún con su dificultad, no seamos cómplices involuntarios de la destrucción de nuestro propio planeta. Por ello, que sean bienvenidas todas las observaciones y sugerencias que tengan por objetivo transformar de manera radical el mundo en el que vivimos, pues la tarea urgente de nuestra época es salvarnos de nuestras propias creencias.

GLOSARIO

Acción totalizadora: llamamos acción totalizadora a aquella cuyo objetivo es lograr una intervención efectiva en el curso de la realidad. Una intervención efectiva en la realidad tiene como pretensión trastocar la racionalidad bajo la cual se reproducen las relaciones humanas en una sociedad cosificada.

Arte: Durante este trabajo, el arte es comprendido como una herramienta para que las personas tengan la capacidad de voltear a ver el dolor del Otro. Si bien es cierto que el arte puede ser concebido de distintas maneras no instrumentales, para nosotros es un medio de educación para imaginar utopías y con ello poder intervenir efectivamente en el mundo.

Cosificación. El filósofo Georg Lukács señala que la cosificación es un proceso mediante el cual se les atribuyen características humanas a las mercancías como si fueran suyas. No obstante, al diferencia del fetichismo, el proceso de cosificación concibe que estas características se desarrollan siguiendo su una racionalidad instrumental.

Derechos humanos: en este trabajo, los derechos humanos son concebidos como herramientas jurídicas cuyo objetivo es, directa o indirectamente, permitir el desarrollo del sistema económico capitalista. Son un instrumento que materializa las exigencias político-económicas de grupos sociales. Por ello, los concebimos como el producto de determinadas exigencias materiales e históricas y no de consideraciones éticas.

Enajenación: La enajenación es un proceso en el cual los seres humanos se vuelven ajenos a algo. Para Karl Marx, esta enajenación es provocada por el trabajo bajo el sistema de producción capitalista. A grandes rasgos, el ser humano se vuelve ajeno al producto y al proceso de su trabajo, así como a su vida como un miembro más del género humano e incluso frente a otros seres humanos.

Estructura social: según el sociólogo Robert Merton, para describir el funcionamiento de toda sociedad debemos identificar dos estructuras. Una de ellas son las metas culturales —aquello que la sociedad considera valioso—; la otra es el conjunto de medios institucionales que establece la sociedad para alcanzar tales metas culturales. Con base en la relación entre medios y metas, se pueden observar distintos tipos de comportamiento de los miembros de la sociedad.

Fetichismo. Un fetiche consiste en atribuirle propiedades a un objeto que no las tiene. En el libro de *El Capital*, Marx señala que ocurre un proceso fetichista con las mercancías. Este proceso consiste en que se les atribuyen características como vida, voluntad, interacción social y racionalidad a las mercancías, como si las tuvieran en sí mismas.

Identidad: de manera primaria, la palabra identidad nos remite a la idea de que algo sea una cosa y no otra. Para el filósofo Bolívar Echeverría, una identidad es aprehensible cuando “evanesce” frente a otra; en otras palabras, sostiene que una identidad se vuelve identificable en medio de este proceso de confrontación —por ejemplo, una colonización— en el que son observables las características de las identidades puestas en juego.

Illeidad: para Emmanuel Lévinas, la illeidad es una forma de interacción con el Otro. Esta forma de interacción busca que el Otro aparezca como una totalidad radicalmente única y extraña, que no puede ser reducida a conceptos. La illeidad es producto de la absoluta singularidad de cada persona dentro del género humano. Para este filósofo, el hecho de ser radicalmente diferentes e irreducibles es lo que nos otorga dignidad humana, pues la diferencia de cada uno de nosotros es nuestra característica por excelencia

Materialismo: entenderemos al materialismo como un método de estudio cuyo propósito es estudiar a la sociedad humana con base en sus condiciones materiales de existencia. En este trabajo, partimos de la idea de que las condiciones materiales de existencia influyen en el sistema de creencias de las personas; sin embargo, bajo una concepción dialéctica del mundo, las creencias de las personas, a su vez, influyen en sus condiciones materiales.

Modernidad: es un periodo del pensamiento que se caracteriza por basarse en el uso de la razón como motor del progreso humano. Para el pensamiento moderno, se considera que la razón tiene alcances absolutos y progresivos; con ello, se da por supuesto que el mundo en su totalidad puede ser aprehensible pues tiene una estructura racional-matemática análoga a nuestros razonamientos más perfectos. Para Enrique Dussel, la racionalidad moderna nace con el proceso de conquista del continente americano e implica la imposición de un Yo eurocéntrico frente a un Yo periférico.

Posmodernidad: en este trabajo entendemos a las posmodernidad como un periodo del pensamiento humano en la que se pone en cuestión si en realidad nos hemos desarrollado progresivamente como sociedades. Entre otros acontecimientos, la primera y segunda guerra

mundial demostraron que los seres humanos habían alcanzado una capacidad destructiva mucho mayor a la de cualquier otra época. Producto de ello, se pusieron en duda los grandes proyectos de transformación colectiva que implicasen sacrificios personales y, en su lugar, aparece el culto al placer corporal y a acciones sociales que no impliquen renunciar al bienestar personal.

Racionalidad capitalista: la racionalidad del sistema económico capitalista es estrictamente instrumental. Se basa en el cálculo exacto para lograr la mayor eficiencia en el uso de los recursos. Como resultado de reproducir nuestras vidas bajo el capitalismo, otras áreas del quehacer humano quedan subsumidas bajo su racionalidad, como es el caso del arte, la ciencia, la economía, las relaciones sociales y las estructuras jurídicas, lo que da como resultado una aparatización de la vida del ser humano.

Sabiduría demoniaca: la sabiduría demoniaca es el conjunto de conocimientos que, al describir una realidad, toman en consideración que todo lo que existe necesariamente tiene su opuesto. Michel Maffesoli la califica como demoniaca porque incluso la idea de perfección asociada con Dios necesita de su contrario —el Demonio— para poder existir. Lo mismo se debe hacer al describir la realidad humana: deben tomarse en cuenta los aspectos más grotescos y desagradables de su existencia. La sabiduría dentro de lo demoniaco consiste en saber lidiar con esas partes de la realidad al asumir que no se puede negar su existencia.

Sistema de creencias: una creencia es un pensamiento que un ser humano utiliza para ordenar su experiencia vital. La vida de un ser humano posee una gran cantidad de posibilidades sobre lo que puede hacer en el mundo; por ello, cada una de las decisiones que debe tomar son orientadas por creencias, ya sea conscientes o inconscientes. El modo de ser de las personas que conforman una sociedad puede ser estudiado a partir de las creencias que poseen. Algo peculiar de los distintos sistemas de creencias es que permiten dar cuenta de las contradicciones inherentes a nuestro comportamiento humano, pues muchas de las creencias que poseemos son contradictorias entre sí.

Subjetivismo moderno. El subjetivismo moderno es la imposición de los estándares del pensamiento eurocéntrico como los únicos racionales a nivel mundial. Este proceso inició en la modernidad y, como resultado de ello, otras formas de pensamiento han sido consideradas como irracionales, primitivas e incluso peligrosas para la racionalidad eurocéntrica, lo cual

justifica la intervención violenta frente a la racionalidad no eurocéntrica. Así, el proceso de intervención ha sido acompañado de la idea de que se expía un mal.

Utopía: en este trabajo, entendemos a la utopía como la capacidad de imaginar un modelo ideal que oriente nuestros intentos para transformar la realidad, siempre con un asidero en nuestras condicionales materiales de existencia. Bajo el sistema de producción capitalista, consideramos que nuestras utopías deben ser consideradas como irracionales, es decir, que rompan con el enfoque de la racionalidad instrumental.

FUENTES DE CONSULTA

Bibliografía

Ansuátegui Roig, Francisco, "Historia de los Derechos Humanos", en Alarcón Cabrera Carlos, Soriano Díaz Ramón (coords.), *Diccionario Crítico de los Derechos Humanos I*, España, Universidad Internacional de Andalucía.

Bacon, Francis, *Novum Organum* (trad. Clemente Fernando Almorí), Argentina, Losada, 2003.

Ballesteros Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, editorial Tecnos, 1994.

Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado Absoluto al Estado Neoliberal*, México, UNAM, 2017.

Dussel, Enrique, *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, 1994.

Duverger, Maurice, *Métodos de las Ciencias Sociales* (trad. Alfonso Sureda), Barcelona, Ariel, 1981.

Eagleton Terry, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997.

Eagleton, Terry, *La estética como ideología*, (trad. de German Cano y Jorge Cano Cuenca) España, Trotta, 2006.

Echeverría, Bolívar, "La identidad evanescente", en Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, México, UNAM / El Equilibrista, 1997.

Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en Echeverría, Bolívar *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM / El Equilibrista, 1997.

ENADIS 2017. Encuesta Nacional sobre discriminación, México, UNAM / CONACYT / INEGI, 2018.

Encuesta de valores. Diagnóstico axiológico México, CIDAC, 2011.

Fanon Frantz, *Los condenados de la tierra* (trad. Julieta Campos), Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

García Villegas, Mauricio, *Ineficacia del derecho y cultura del incumplimiento de reglas en América Latina*, en Rodríguez Garabito, César (coordinador), *El derecho en América latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 161-185.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental* (trad. de H. A. Mutrna y D. J. Vogelmann), Argentina, Editorial Sur, 1973.

Informe del Consejo para prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México, México, COPRED, 2016.

Jappe, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*, (trad. Diego Luis Sanromán), España, Pepitas de calabaza, 2016.

Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía dela historia* (traductor Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza editorial, 2013.

Kant, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía dela historia* (traductor Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza editorial, 2013.

Kant, Immanuel, *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (trad. Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), Tecnos, Madrid, 2006.

Kraniauskas, John, *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*, México, FLACSO, 2012.

Le Clercq Ortega, Juan Antonio; Rodríguez Sánchez Lara, Gerardo (Coordinadores), *La impunidad subnacional en México y sus dimensiones IGI-MEX 2018*, México, Universidad de las Américas Puebla, 2018.

Lévinas, Emmanuel, *Fuera del Sujeto* (trad. de Roberto Ranz Torrejon y Cristina Jarillor Rodal), Madrid, Caparrós Editores, 2002.

Lipovestky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (trad. Juana Bignozzi), Barcelona, Anagrama, 1992.

Lomelí Gamboa, Sergio Rodrigo, *El problema de lo político desde una perspectiva marxiana* (Tesis de Doctorado), México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2016.

Lowith, Karl, *Max Weber y Karl Marx* (trad. Cecilia Abdo Ferez), Barcelona, Gedisa, 2007.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase* (trad. Francisco Duque), Cuba, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970.

Lukács, Georg, *Materiales sobre realismo* (trad. Manuel Sacristán), México / España, Ediciones Grijalbo, 1977.

Lukács, Georg, *Significación actual del realismo crítico* (trad. María Teresa Rotal), 5ª edición, México, Biblioteca Era, 1984.

Maffesoli Michel, *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, México, Siglo veintiuno editores, 2005.

Mandoki, Katya, *La construcción estética del Estado y de la identidad nacional. Prosaica tres*, México, Siglo XXI, 2007.

Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en Marx, Karl, *Cuestiones de metodología y epistemología* (trad. Jacobo Muñoz), Madrid, Gredos, 2012, p. 155-158.

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. Jorge Tula, León Tales et. al., España, Siglo XXI editores, 2008.

Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política* (trad. Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Marx, Karl, *Manifiesto del partido comunista* (trad. Jacobo Muñoz), Madrid, Gredos, 2012.

Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (trad. Francisco Rubio Llorente), Alianza editorial, Madrid, 1980.

Merton, Robert K., *Social theory and social structure. Enlarged edition*, New York, London, The free press, 1968.

Monsiváis, Carlos, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, alianza editorial, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poder* (trad. Anibal Froufe), Madrid, México, Buenos Aires, Edaf, 2000.

Nino, Carlos Santiago, *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*, Argentina, Ariel, 2011.

Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Gredos, 2012.

Pereyra, Carlos, "Historia, ¿para qué?", en Pereyra, Carlos; Villoro, Luis *et. al.*, *¿Historia para qué?* México, Siglo XXI, México, 2010.

Piqueras Infante, Andrés, De la Crux García, Isabel, "Comunes y luchas sociales en el capitalismo actual", en González García, E.; García Muñoz, A., *et. al.*, (coords.) *Mundos emergentes: cambios, conflictos y expectativas*, Toledo, ACMS.

Rossi, Paolo, *Los filósofos y las maquinas 1400-1700* (trad. José Manuel García de la Mora), Barcelona, editorial labor, 1970.

Santiago Guervós, Luis E. de, *Arte y poder. Aproximaciones a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

Theodor Adorno, *Teoría estética* (trad. de Jorge Navarro Pérez), España, Ediciones Akal, 2004.

Villoro, Luis, "Soledad y comunión", en Villoro, Luis, *La significación del silencio y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura económica, 2016.

Weber, Max, *Weber la ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad. Luis Legaz Lacambra), Ediciones península, Barcelona, 1969.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

Mesografía

"¿Por qué hay impunidad en México? Cada año un juez recibe 500 casos nuevos", obtenido del sitio <https://www.animalpolitico.com/2015/04/por-que-hay-impunidad-en-mexico-cada-ano-un-juez-recibe-500-casos-nuevos/>, consultado el día 20 de abril de 2019.

"Hours worked", obtenido del sitio <https://data.oecd.org/emp/hours-worked.htm#indicator-chart>, consultado el día 31 de octubre de 2018.

"Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2016". Obtenido del sitio http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza_16/Pobreza_2016_CONEVAL.pdf, consultad el día 1 de noviembre de 2017.

"México se convierte en potencia manufacturera en 2018". Noticia del 07 de diciembre de 2017. Obtenido del sitio <https://www.forbes.com.mx/mexico-convertirse-potencia-manufactura-2018/> consultado el día 15 de marzo de 2019.

“Pérdida y desperdicio de alimentos”, en <http://www.fao.org/food-loss-and-food-waste/es/>, consultada el día 06 de marzo de 2019.

“Pobreza”, obtenido del sitio <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>, consultada el día 15 de enero de 2019.

“Violencia nacional”, obtenido del sitio http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2017/violencia2017_Nal.pdf, consultado el 31 de octubre de 2018.

Alexander C. Kaufman, Chris D'Angelo, noticia del día 08 de noviembre de 2018, “*Nuevo informe de la ONU debilita la esperanza de evitar un calentamiento global catastrófico*”, en https://www.huffingtonpost.com.mx/2018/10/07/nuevo-informe-de-la-onu-debilita-la-esperanza-de-evitar-un-calentamiento-global-catastrofico_a_23553784/, consultado el día 14 de marzo de 2019.

David Saúl Vela, “Javier Duarte es sentenciado a nueve años en prisión”. Noticia del día 26 de septiembre de 2018, obtenido del sitio <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/javier-duarte-es-sentenciado-a-nueve-anos-en-prision>, consultado el día 05 de enero de 2019.

Gómez Lovera, Marco Antonio, “¿Por qué los países escandinavos pueden cobrar impuestos tan altos?”, noticia del 24 de noviembre de 2014, obtenido de <https://www.dineroenimagen.com/2014-11-24/46814> consultado el día 14 de abril de 2019.

Hemerografía

Dussel, Enrique, “Las motivaciones reales de la conquista”, en *Concilium, revista internacional de Teología*, núm. 212, 1990, pp. 403-415.

Huertas-Díaz, Omar, “Anomia, normalidad y función del crimen desde la perspectiva de Robert Merton y su incidencia en la criminología”, en *Revista crim.*, vol. 52, núm. 1, 2010, pp. 365-376.

Mosterín, Jesús, “Grandeza y miseria de la filosofía analítica”, en *Cuaderno Gris*, núm. 4, 1999, pp. 33-42.

Pérez, Antonio, “Derechos humanos como derechos del Otro en Lévinas” en *Cuadernos de filosofía*, vol. 31, núm. 103, 2010, pp. 107-114.

Romero Cuevas, José Manuel, “Cosificación y experiencia social en la postmodernidad”, en *Revista realidad*, núm. 115, 2008, pp. 21-33.

Rodríguez Gómez, Nuria, “Teoría de la Oportunidad Diferencial de Richard A. Cloward y Lloyd E. Ohlin”, *Crimipedia Universitat*, 2014, 18 p.

Teodoro, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Diánoia*, vol. LII, núm. 58, pp. 143-175.

Vera Noriega, J. Á.; Yáñez Quijada, A. I.; Ramírez Zaragoza, M.; Bautista Hernández, G., “Anomia social, anomia psicológica y alienación como predictores de la conducta disocial en Adolescentes escolares”, *Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais*, vol. 8, núm. 2, 2014, pp. 226-236.